

Olgária Matos

Vestígios

*escritos de filosofia
e crítica social*

DEDALUS - Acervo - FFLCH-HI



21200051733



SBD-FFLCH-USP



316810

Palas Athena

102
M593v

1.3

v. 1005985
ped. 1008031

Copyright © Olgária Matos, São Paulo, 1998

Coordenação editorial: *Emílio Moufarrige*
Organização de texto: *Humberto Mariotti*
Revisão de provas: *Lucia Brandão S. Moufarrige*
Assessoria gráfica: *Takeshi Assaoka*
Capa e diagramação: *Primo Alex Gerbelli*
Editoração eletrônica, impressão e acabamento:
Gráfica Palas Athena

Catlogação na fonte do Departamento Nacional do Livro

M433v

Matos, Olgária.

Vestígios : escritos de filosofia e crítica social / Olgária

Matos. – São Paulo : Palas Athena, 1998.

164p.; 14 x 21 cm.

ISBN 85-7242-023-1

1. Filosofia – Miscelânea. 2. Ciências sociais – Miscelânea.

I. Título.

CDD-102

Todos os direitos reservados pela
Editora Palas Athena
Rua Serra de Paracaina, 240 – CEP 01522-020 – São Paulo, SP
Fone (011) 279.6288 – Fax (011) 277.8137
Internet: <http://www.palasathena.org>

1998

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	07
ARTIGOS, CRÔNICAS E ENSAIOS	
A nostalgia do inteiramente outro	13
História e memória	27
Neon aflito	34
A razão e a esquizofrenia da alma	36
<i>Einbahnstrasse</i> , a rua de mão única de Walter Benjamin	43
Razão e paixão: a reconciliação emancipadora	50
Cidade, cidadão, cidadania	57
Interiores	61
Melancolia e política	64
Lógica jovem versus ideologia do moderno	70
As cegueiras da razão	73
A globalização atropela a língua portuguesa	76
O sol triste das ruínas	81
O nome anônimo	86
Espaço público e tolerância mestiça	92
A vigilância da visão	99
O ensaio como forma filosófica	103
Os descaminhos do aprendizado	118

RESENHAS

Os mistérios do mundo	125
A utopia de Thomas Hobbes	129
A grande prova do espírito	136
Grandes sermões: Vieira; mentira e política no cinema de Júlio Bressane	138
Para que filosofia?	143
O plural do eu	149
Mito iluminado e Iluminismo mitológico	152
Matou a família a e foi ao cinema: filme ou recorte de jornal?	158

APRESENTAÇÃO

Como se sabe, nos dias atuais um fenômeno de destaque é a crescente contestação ao pensamento da modernidade e suas três características básicas: a) a certeza de que a razão (consubstanciada na ciência e na tecnologia) resolverá todos os problemas humanos; b) a presunção de que os ainda não resolvidos o serão mais cedo ou mais tarde, dada a certeza e a inesgotabilidade do progresso científico; e c) a idéia, daí decorrente, de que esse progresso nos conduzirá a um futuro cada vez melhor.

Os resultados práticos, porém, não vêm confirmando essas expectativas. Para exemplificar, basta ver o que acontece com a produção industrial, na qual em muitos casos os subprodutos e seus efeitos deletérios assumiram o papel de produto principal, com a crescente poluição do ambiente e a criação de dificuldades cada vez maiores, que se traduzem na deterioração da qualidade de vida de populações inteiras. No caso do Brasil – república de inspiração positivista, como todos sabem –, para mencionar apenas um aspecto, o fato de terem sido desenvolvidos novos e mais eficazes medicamentos não levou a resultados animadores: dados da Organização Mundial de Saúde mostram que nossos pacientes consomem 60 vezes menos analgésicos potentes que os uruguaios e 500 vezes menos

que os americanos. Convém destacar que esses números não se referem a doentes de ambulatório, e sim a pessoas hospitalizadas. E o problema não é o preço, porque os opiáceos não figuram entre os medicamentos mais caros.

Em suma, os fatos vêm demonstrando que a razão iluminista não é tão racional assim. Há muito que os filósofos vêm se detendo sobre essa questão. Poucos deles, porém, o fizeram com a profundidade e a sensibilidade dos membros da chamada Escola de Frankfurt, notadamente Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin e Herbert Marcuse.

É justamente aqui que se insere uma das vertentes básicas do pensamento de Olgária Matos, uma das mais importantes estudiosas e intérpretes da obra desses pensadores. Este livro, que agrupa artigos e ensaios de sua autoria, dispersos em várias publicações ao longo dos últimos anos, mostra como ela lida com o que Horkheimer chamou de eclipse da razão. Além disso, permite duas verificações importantes.

A primeira decorre do fato de os textos aqui estarem em ordem cronológica. Ao lê-los nessa seqüência, torna-se claro o modo como a autora esboçou várias de suas idéias e, mais interessante, pode-se acompanhar a evolução de muitas delas, passo a passo, até o seu estágio atual de desenvolvimento. Acredito que essa verificação é esclarecedora para os que estudam e acompanham a evolução do seu trabalho.

A segunda constatação, que pode ser feita em particular nos escritos mais curtos, como *Neon aflito*, *O sol triste das ruínas*, *Cidade, cidadão, cidadania* e *Interiores*, é uma boa surpresa: trata-se de textos vertidos numa agradável linguagem literária, que não raro tangencia a prosa poética e de cuja presença a autora pode não se ter dado conta, mas que com certeza seus leitores já devem ter percebido. Para os que ainda não o fizeram, esta é uma oportunidade.

Para os que leram as obras mais extensas de Olgária este livro será também útil, porque permite detectar, em muitas de suas passagens, o nascedouro do que haveria de se constituir em alguns dos melhores momentos de sua produção teórica. Essa, aliás, é uma das finalidades das coletâneas de escritos de circunstância, sejam eles ou não diretamente ligados à especialidade de seus autores. Aqui, por exemplo, o exame e a crítica da razão cartesiana estão também presentes em resenhas de obras não filosóficas, e até mesmo em ensaios de crítica cinematográfica.

Nesta época de crescente abastardamento da produção cultural de muitos países, inclusive o nosso, a leitura de autores como Olgária Matos aparece como uma providência urgente e indispensável.

Humberto Mariotti

Artigos,
Crônicas e Ensaaios

A "NOSTALGIA DO INTEIRAMENTE OUTRO"*

A imagem de uma justiça completa não poderá jamais realizar-se na história, pois ainda que uma sociedade melhor substitua a desordem atual e se desenvolva, a miséria do passado não se transformaria em bem e o sofrimento da natureza circundante não seria transcendido.

Max Horkheimer

A *Revista para a pesquisa social* do Instituto para a Pesquisa Social, de Frankfurt, constitui-se em uma Alemanha que em breve assistiria à ascensão do nazismo, tendo, a partir de 1931, Horkheimer como seu diretor. Colaboradores como Adorno, Marcuse e Benjamin, seriam posteriormente relacionados ao que se convencionou chamar de Escola de Frankfurt e de Teoria Crítica da Sociedade**. Sem entrar aqui em questões acerca da legitimidade de tal caracterização, poderemos dizer que sua filiação intelectual imediata é o kantismo e o marxismo. Além de Kant, Hegel e Marx, também Schopenhauer, Nietzsche e Freud são suas raízes.

Situada, além disso, em meio ao debate teórico político da Segunda e da Terceira Internacionais, da interseção do marxismo bolchevique e a social-democracia alemã, da revolução russa e de duas insurreições operárias na Alemanha (1918 e 1923), e tendo vivido a fascistização da Alemanha e a subsequente diáspora da escola, a partir de 1933, a teoria crítica comporta desde o início um

elemento crítico pessimista, que acompanha vários ensaios de décadas posteriores.

Marxistas e não-marxistas, por vezes críticos de Marx, outras do marxismo, os frankfurtianos realizaram um movimento intelectual com uma problemática nova, na tradição de Marx, mas ampliando o seu alcance crítico: “Pela lógica do momento”, considera Friedman, “[a escola] tinha que extrair sua força tanto de Marx quanto de seus inimigos”.¹ Esse marxismo não-oficial é um “pentear a história a contrapelo”, uma luta contra o *Zeitgeist* – o Espírito do Tempo – e não um unir-se a ele. É o olhar mais para trás, na história, do que para diante: seria esse o programa comum a Horkheimer, Adorno, Marcuse e Benjamin. Também por isso, Adorno é capaz de encontrar nas análises de Spengler sobre o *Declínio do ocidente* um momento de verdade.

Também a fascinação duradoura de Horkheimer por Schopenhauer, bem como as referências benjaminianas ao tema da origem da história na queda, tomadas do Velho Testamento, confirmam a noção de que há “um sofrimento da natureza silenciosa”. Seria pouco correto, porém, ver nisso uma afinidade entre essas posições e o conceito de história encontrado no judaísmo, em Schopenhauer ou Spengler, “pois uma coisa é apontar a irracionalidade e a destrutividade no interior da história, outra é elevá-las ao nível de verdades ontológicas”.²

DESCONFIAR DA NOÇÃO DE PROGRESSO

Ampliando o horizonte marxista, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, e mesmo Heidegger, indicam o aspecto noturno da razão e seu correlato – a idéia de progresso. Rompe-se assim o binômio pensamento conservador-pensamento revolucionário: “Mesmo Schopenhauer”, observa Horkheimer, “teve uma atitude crítica em

relação ao mundo, mas não no sentido que o moderno pensamento revolucionário dá ao termo; ele foi crítico no sentido conservador (...). Como muitíssimos conservadores, confrontava o mundo com as idéias que este exprimia, e fazia entrever que a diferença era irreconciliável (...). Não quero entrar aqui em uma discussão sobre sua metafísica, que em verdade é muito importante; desejo apenas observar que a posição conservadora, embora verdadeira, pode ser tão crítica quanto a que lhe é oposta, isto é, a revolucionária marxista”.³

O materialismo da teoria crítica comporta um elemento pessimista: “O materialismo”, diz Horkheimer, “não conhece uma realidade segunda, nem tampouco uma realidade que esteja no fundo da nossa, ou que se sobreponha a esta. A felicidade e a paz não foram dadas como um dom aos homens sobre a Terra; eles não as perderam apenas em aparência, mas de fato e para a eternidade; a morte na verdade não é a paz, mas conduz realmente ao nada”.⁴ Escrito em 1934, o ensaio *A propósito da controvérsia sobre o racionalismo na filosofia do presente* estabelece o pessimismo como coadjuvante principal do materialismo, no fornecimento da trama conceptual para uma crítica universal da razão histórica. Em 1968, Horkheimer reafirma essa posição: “Sempre estive familiarizado com o pessimismo metafísico, momento implícito de todo pensar genuinamente materialista”.⁵

O legado schopenhaueriano à teoria crítica é o “pessimismo metafísico”: o processo histórico é pensado como uma espécie de impulso cego, de certa forma comparável à Vontade de Schopenhauer. Mas este querer viver é “um comércio que não dá conta de seus gastos”. O saldo é sempre deficitário, na medida em que esse movimento absurdo do querer não indeniza seus esforços incessantes e, assim, limita-se a auto-reproduzir-se de modo indefinido. Com efeito, Schopenhauer se pergunta o que é o homem, concluindo ser ele um relógio que segue inadvertidamente o curso do tempo: “Uma vez montado, caminha sem saber por quê”.⁶

O relógio bate as horas, isto é, realiza uma série de atos estúpidos, para os quais os homens ora se distribuem medalhas, ora se perseguem mutuamente. Um indivíduo, um rosto, um destino, não passam de um “sonho breve” no “espírito infinito da natureza”. Desmontada a engrenagem, o relógio pára e não diz mais nada: retorna ao convívio das coisas, em seu evidente *non-sens*. A metáfora do relógio corresponde à realidade da morte, reveladora do *non-sens* da existência: é por isso que a simples visão de um cadáver nos torna subitamente sérios.

É verdade que Schopenhauer desacredita a morte em termos metafísicos, ao desacreditar moralmente a vida. É falso dizer que a morte é o fim do que quer que seja, posto que a vida, ou melhor, a patografia que a ilustra, não tem nada de significativo. Se a morte significasse alguma coisa, seria preciso que aquilo que a precede fosse dotado de finalidade, e que, por um movimento necessário de indução, a história possuísse um sentido. Se, como diz Horkheimer, a morte não conduz à paz, mas sim ao nada, ele vai ao encontro de Schopenhauer, e a situação do homem no mundo parece trágica. Pois o que é a Vontade? Ela é um destino (*operari sequitur esse*). Mas, na Terra, meu destino é o de ser infiel a meu destino; e se a teoria do livre arbítrio estabelecia que o homem o podia forjar, tal crença carece de significado no pensamento schopenhaueriano, pois suas escolhas, seus atos, suas recusas, são outras tantas pedras, com as quais o ser humano vai construindo o seu túmulo, isto é, a sua essência.

Os homens se esquecem disso por meio de um desvio superior que é a história, na qual imaginam ser capazes de alguma realização. Por mais que eles se arruinem, a história aparece como o lugar mágico de um perpétuo recomeço. No entanto, o que fez Tamerlão, acumulando uma montanha de crânios, se repetirá; a única diferença é que Tamerlão não exibia as mesmas vestimentas de seus predecessores ou sucessores.

Tome-se um ou outro caminho, se se é filósofo chega-se à negação da história ou, mais precisamente, de seu valor e sentido. Não há razão na história, ao contrário do que dizia Hegel. Ou, como diz Horkheimer: “enquanto a história universal seguir seu caminho lógico, ela não preenche a sua destinação humana”.⁷ Nessa perspectiva, Horkheimer endereça uma de suas críticas ao marxismo. Este, como herdeiro da Revolução Francesa e do Iluminismo, está compromissado em sustentar as virtudes da razão. Assim, foi o pensamento conservador “que duvidou de suas benesses”. Pensadores como Schopenhauer ou Freud demonstraram também suas origens sombrias, e de fato desconhecidas. A razão dubitativa leva a questionar os trabalhos da racionalidade: a história. A noção de progresso é a culminância prática da crença na razão.

Para a teoria crítica, o marxismo é por demais otimista: não teme, segundo a conjuntura, fazer apelo a uma “racionalidade de tipo hegeliana”, a uma “concepção positivista da ciência”, e mesmo a um “irracionalismo espontaneísta da violência”. Isso quer dizer que estão presentes, no marxismo, três instâncias recusadas pelos frankfurtianos: Horkheimer – como também Adorno, Marcuse e Benjamin – toma distância daquelas teorias que se aliam a uma técnica totalitária da tomada e da conservação do poder, isto é, à recondução da dominação: a dialética, a ciência e a fascinação pela violência. Aqui residem as três suspeitas principais. A teoria crítica se contrapõe à filosofia e à ciência, que sacrificam o indivíduo particular à “totalidade de um sistema mistificado”, tal como ocorre em Hegel: “Hegel sacrifica os indivíduos à universalidade, posto que não há harmonia possível entre a vontade geral e o interesse particular, entre razão e felicidade”.⁸ Isso quer dizer que o progresso da razão se faz contra a felicidade dos indivíduos.

A teoria crítica se contrapõe também à “ciência objetiva” – o positivismo, que pensa a história como um encadeamento de

eventos no qual o que vem depois é necessariamente melhor do que o que veio antes. Também não aceita a noção marxista de “processo histórico”. Com respeito à teoria da história, Marx e Engels tendem a sacrificar a felicidade individual às gerações futuras: “Tratava-se de endear a história”, afirma Adorno, “mesmo entre os hegelianos ateus Marx e Engels”.⁹ E Horkheimer vincula Marx à idéia de progresso: “Karl Marx falou de ‘a’ sociedade capitalista, que pela ação do proletariado teria que se converter em ‘a’ sociedade comunista. (...) Precisamente por existirem os Estados, o que desperta o entusiasmo não é o lema ‘proletários de todos os países, uni-vos’, mas a exclamação *allons enfants de la patrie* e a fanfarronada de Guilherme da Alemanha: ‘não conheço partidos, só conheço alemães’ (...). O nacionalismo do Führer e o ‘socialismo em um país livre’, do Marechal Stalin caracterizam a má identidade, que já se antecipara no baile ao redor da guilhotina (...). A teoria de Marx teve a intenção de ser uma crítica do liberalismo; na verdade, ela própria é uma crítica liberal e sucumbe ao poder autoritário da história”.¹⁰

Com essa posição, Horkheimer critica uma certa concepção de história existente em Marx, segundo a qual existe uma racionalidade imanente ao processo histórico, um finalismo que atua no sentido da liberação. Isso significa que a dialética materialista sucumbe ao peso do positivismo, ao pensamento da identidade. A contradição, a diferença, a negação, o heterogêneo, desaparecem nas noções de Pátria, Povo, Nação, tal como ocorreu na Revolução Francesa e no Terror.

A dialética materialista é, no texto citado, o pensamento da identidade, da má identidade porque seu princípio negador é externo: “A guilhotina”, diz Horkheimer, “representa a igualdade negativa, essa democracia degradada que é idêntica a seu oposto: o total desprezo pela pessoa humana (...). Os líderes burgueses (...) ofereceram à massa, em lugar da felicidade geral, a desdita do particular”.¹¹ A idéia de progresso e a de história universal constituem a ilusão de

que existe uma humanidade idêntica a si mesma, que caminha de maneira unitária e harmônica.

Horkheimer mostrará ainda que os movimentos revolucionários perpetuaram a hostilidade à felicidade pessoal: os romanos no século 14, com Cola de Rienzi, e os florentinos da época de Savonarola foram dois movimentos que terminaram por opor à felicidade individual a um “bem superior”. Mais surpreendentes foram, no entanto, a Revolução Francesa e o Terror. Robespierre, Rienzi e Savonarola confundiam o amor ao povo com a repressão implacável. O Führer, o Duce e Stalin, por seu turno, expressam de forma extrema o aliciamento das massas e a crueldade total. A ideologia do dever e do “serviço à totalidade” se faz visando o “progresso histórico”. Sabe-se que Robespierre estabeleceu “o despotismo da liberdade”, “o terror da virtude”, graças à sua concepção de homens virtuosos e de uma política da virtude. Tratava-se de discernir os verdadeiros e os falsos patriotas, o povo e seus inimigos: “O conceito de traidor provém da traição eterna da repressão coletiva, não importa de que cor. A lei das comunidades conspirativas é a inapelabilidade; por essa razão, apraz aos conspiradores desenterrar o conceito mítico de juramento. Aquele que tem opinião diferente não só é expulso, mas se vê exposto às mais duras sanções morais. O conceito de moral reclama a autonomia, mas aqueles que têm na boca a palavra moral não a toleram. Se alguém merece ser chamado de traidor, é aquele que delinque contra a própria autonomia”.¹² O indivíduo autônomo é excluído pela razão, que toma a forma de dominação. Ela pretende tomar o lugar das antigas religiões e, na filosofia, quer controlar o curso do mundo por meio de uma filosofia da história.

Assim como o Terror realiza a falsa identidade entre o particular e o universal, a crença de Marx, de que a história por si só produziria as condições necessárias de liberação, representa para os frankfurtianos uma forma exemplar de otimismo. Além disso, como

se pode assegurar que a história deterá automaticamente as forças destrutivas do progresso? O otimismo de Marx, segundo Horkheimer¹³, consistia no fato de que um aspecto natural (*Naturmoment*) de espontaneidade subsistiria sempre, pelo menos de maneira negativa, na categoria da escassez; entretanto, quando se desqualificam as necessidades das pessoas, e em seu lugar se coloca a “classe universal em estado de penúria e alienação”, faz-se desaparecer a diferença qualitativa entre elas, o que arruina a própria concepção de indivíduo. Sua autonomia se estilhaça, e as pessoas, submetidas à conformação social e desprovidas de sua ipseidade, transformam-se em seres “sem sonhos e sem história”.¹⁴

A DILUIÇÃO DO SOFRIMENTO

Sob uma história deduzida em linha reta dos conceitos gerais do materialismo histórico, os frankfurtianos propõem recuperar uma outra, na qual as marcas do sofrimento passado permaneçam presentes em seus produtos. Traduzir o sofrimento em conceitos universais e abstratos torna-o mudo e sem importância: “A metafísica”, dirá Adorno, “está longe do sofrimento dos homens”. Desse modo, a violência como “parteira da história”, ou “a teoria do terror”, de Robespierre a Lênin e a Stalin, pressupõem que o interesse da totalidade deve automática e permanentemente ser hostil à dor privada e ao interesse particular do cidadão – figuração última do egoísmo. Este é tomado pelos movimentos revolucionários como depravação natural e contra ele ergue-se a “linguagem piedosa” do revolucionário.

No episódio do Grande Inquisidor, Dostoiévski delinea a diferença entre a compaixão de Jesus e a piedade eloqüente daquele. Compaixão é o afligir-se com o sofrimento de alguém, como se fosse contagioso, e a piedade é o sofrer sem que nos tenham tocado na

carne; uma e outra não podem, portanto, estar relacionadas. Por sua própria natureza, a compaixão não pode ser desencadeada pelos sofrimentos de uma classe inteira, ou de um povo, e ainda menos pela humanidade como um todo. São universais abstratos, que não dão conta da “particularidade sofredora” do “indivíduo agonizante” mas os dissimulam.¹⁵ Não podem estender-se além do que é sofrido por uma pessoa e representam, portanto, um co-sofrimento. Sua força está ligada ao particular e não tem capacidade de generalização.

O recurso à compaixão, diz Horkheimer, encontra-se na filosofia de Schopenhauer. Não consiste na permanência em um moralismo burguês; desempenha uma função revolucionária, na medida em que estabelece um nexos entre compaixão e política. A compaixão schopenhaueriana sobrevive ao ultrapassamento da moral burguesa: a política e a luta de classes valem apenas em conexão com a solidariedade: “Enquanto a moral tiver ainda uma razão de ser”, observa Horkheimer, “ela implica a compaixão. Pode acontecer que a compaixão sobreviva à moral; esta entra de fato na forma determinada que as relações humanas assumiram com base na condução econômica da época burguesa. Se tais relações se modificam, sendo reguladas racionalmente, esta passa para o segundo plano”, mas não aquela (a compaixão).

O que está no centro da compaixão é o indivíduo. Em *Nostalgia do inteiramente outro*, Horkheimer denuncia o sacrifício ascético do indivíduo subordinado aos interesses da coletividade ou às gerações futuras. Ao recusar a particularidade individual em relação a um sentido total, como Hegel, ou à finalidade histórica, como Marx, é Schopenhauer que surge como precursor da teoria crítica. “Segundo Schopenhauer”, continua Horkheimer, “a filosofia não constitui um fim prático. Ela critica as pretensões absolutistas dos programas sem engajar-se em nenhum deles”. Schopenhauer toma o partido da “particularidade maltratada” contra o “sistema totalitário” de seu inimigo Hegel.

A HISTÓRIA COMO INFELICIDADE RADICAL

Recusa, portanto, da história em Schopenhauer. Inútil desenvolver uma teoria da história, pois seria o mesmo que escrever “um capítulo sem fim” das dores do mundo. “A vida não admite uma verdadeira felicidade; ela é, fundamentalmente, um sofrimento de diversos aspectos, um estado de infelicidade radical”.¹⁷ Para demonstrar a verdade do que foi dito, pode-se em parte recorrer à história humana. No fundo, o emblema da dor é o do processo histórico. Este não tem outro sentido a não ser o de trocar o aspecto exterior dessa dor. Do ponto de vista do “pessimismo metafísico”, a dor não se distingue da história. Eis por que Schopenhauer se recusa a escrever esse “capítulo sem fim”, cuja conclusão derradeira é “sofro, logo existo”. Para escrevê-lo, bastaria ler Heródoto e então elaborar a filosofia, pois nele já se encontra toda a história posterior do mundo: agitações, ações, sofrimento e morte – o destino da espécie humana.

O “fatalismo” e a “tendência ao declínio”, presentes em Schopenhauer, são críticos na medida em que fazem transparecer um antifinalismo histórico. A afirmação de que a história não passa de uma sucessão de fatos, que são outros tantos fracassos, significou uma verdadeira revolução no pensamento alemão. Segundo Horkheimer, há uma dialética implícita na atitude pessimista, na falta de confiança schopenhaueriana em relação ao desempenho das massas na história: “A desconfiança no movimento popular encerra, também no século 19, não apenas um elemento reacionário, mas ao lado do pessimismo social, de que faz parte, também um momento de consciência”.¹⁸ Na amargura do pessimismo está selada a suspeita de que na sociedade vigente, não obstante as garantias de seus apologetas, a felicidade geral tem bem poucas possibilidades de realização”.¹⁹

O pessimismo de que se alimenta o pensamento crítico assume feições novas no contexto frankfurtiano, pois à margem deste

movimento cego da Vontade, que se traduz por um déficit crônico, e que Schopenhauer acabará por encarnar no querer-morrer, a teoria crítica é um “querer-viver” que tenta reparar as ruínas da história, que precisa realizar suas promessas com relação à humanidade decepcionada: “A diferença entre a teoria crítica e o ceticismo”, escreve Horkheimer, “radica em que ela, cuja representação assumimos diante do ceticismo, não converte a sua perspectiva do mal existente e da transitoriedade do conhecimento em um absolutismo antiteórico mas, inclusive em constatações pessimistas, deixa-se guiar pelo firme interesse em um futuro melhor”.²⁰

Se a história é decepção, “o objetivo de uma sociedade melhor e mais sã é indissociável da noção de dívida em relação à humanidade”.²¹ A teoria crítica recusa qualquer otimismo que seja dado à objetividade – entendida ou como progresso, ou como finalidade, como *telos*, a realização da redenção. Isso quer dizer que não se trata da luta pela vitória histórica, pois tal significaria permanecer no registro do inimigo, nos termos por ele impostos: “Os que em uma determinada época exercem a dominação”, nota Benjamin, “são os herdeiros daqueles que um dia venceram (...). Os que até hoje conseguiram a vitória participam deste cortejo triunfal, que conduz os dominadores de hoje a esse posto, na medida em que passam por sobre os vencidos que jazem no chão”.²²

Para que a história possa subtrair-se a esse “massacre chamado progresso”, é preciso o rompimento com tudo o que é histórico, é necessário romper com a idéia de continuidade temporal e de uma reconciliação dialética tranquilizadora no final da história. O “inteiramente Outro” só pode significar a pura transcendência, a redenção: o materialismo da teoria crítica se volta simultaneamente para o singular e para a redenção das gerações que passam pela história. Ele é memória da dor como condição de sua supressão, pois é o único tesouro que a ordem da história não pode arrancar ao homem sem

seu consentimento: “Devemos nos ligar pela nostalgia do que acontece no mundo, o horror e a injustiça não são a última palavra, há um Outro”.²³

Não há mais nada a esperar da história; o que existe é tão-somente a dominação e seu Outro, que aparecem sob a forma da história esquecida dos vencidos: uma história dos homens só tem sentido no passado, só escaparia à desrazão da história se se transforma na memória dos que sofreram e sucumbiram à dominação, à lógica da história; seu único recurso é voltar-se para o passado para lembrar o mal, a fim de que ele não se repita. Esquecer é ao mesmo tempo esquecer o que foi, mas também o que pode ser. É ainda “perdoar o que não seria perdoado se a justiça e a liberdade prevalessem. Esse perdão reproduz as condições que produzem a injustiça e a escravidão (...). As feridas que se curam com o tempo são também as que contêm o veneno. Contra essa rendição do tempo, o reinvestimento da recordação em seus direitos (...) é uma das mais nobres tarefas do pensamento (...). O tempo perde o seu poder quando a recordação redime o passado”.²⁴

Sob esse ponto de vista, a teoria crítica não dá regras para a ação: ela pensa a revolta e a resignação e não a “práxis redentora”. O pensamento crítico se inscreve na brecha entre o real e o racional. Em meio a uma causalidade histórica anômica e produzida por esse mesmo desregramento, desiludida de qualquer objetividade transcendental, procura os “meios racionais” para repará-la: “A filosofia”, diz Adorno, “que só pode se justificar diante do desespero, é o intento de considerar todas as coisas como se se apresentassem do ponto de vista da redenção; o conhecimento não tem outra luz a não ser a que emana da redenção do mundo: todo o mais se esgota na reconstrução *a posteriori* e é parte da técnica. Trata-se de estabelecer as perspectivas nas quais o mundo satisfaça sua sede, se aliene, revele suas fraturas (...), tal como um dia aparecerá deformado e débil à luz

messiânica. Obter estas perspectivas sem arbitrariedade e sem violência, do simples contato com os objetos, esta, e apenas esta, é a tarefa do pensamento”.²⁵

NOTAS

* *Sehnsucht nach dem ganz Anderem*. Título de um dos trabalhos de Horkheimer, é, por assim dizer, um emblema da teoria crítica. Traduz-se por “a nostalgia do inteiramente outro”. Cumpre salientar, porém, que *Sehnsucht* – nostalgia ou saudade – tem duplo sentido: diz respeito tanto ao passado quanto ao futuro. Significa, simultaneamente, nostalgia (passado) e ânsia (futuro).

** Tratamos, neste trabalho, da teoria crítica em suas relações com o pessimismo metafísico. Gostaríamos de ressaltar que esta é uma das teorias críticas da escola. Há, por assim dizer, diferentes teorias críticas nos diferentes autores e em cada autor em particular. Essa forma de pensamento por “prismas”, “iluminações”, “fragmentos”, “mônadas”, “constelações”, ensaios, aforismos, artigos de circunstância, é um dos procedimentos essenciais dos frankfurtianos. Desempenha função crítica e revela que a teoria não é um corpo sistemático e que seu sentido é, por assim dizer, nômade. Para uma discussão aprofundada, conferir ensaio exemplar de Miguel Abensour, *La théorie critique: une pensée de l'exil?*, em *Archives de philosophie*, abril-junho de 1982, Beauchesne, Paris. A periodização dos textos não ocupou o primeiro plano, apesar de corresponderem ao final da década de 30 e início da década de 40, na medida em que o tema do pessimismo e o da redenção são retomados ao longo de toda a produção da escola de maneira deliberadamente assistemática. Todos os trabalhos com o título de “teoria crítica” são diferentes coletâneas que reúnem diversos ensaios, todos eles publicados pela primeira vez na *Zeitschrift für sozial forschung*.

1. Friedman, D., *The political philosophy of the Frankfurt school*, Cornell University Press, Ithaca and London.
2. Susan Buck-Morss, *The origin of negative dialectics*, The Free Press, Collier Macmillan Publishers, London, 1972.
3. *Rivoluzione o libertà?*, Rusconi, Milano, 1972.

4. Horkheimer, *Teoria crítica*, vol. 2, Einaudi, Turim, 1974.
5. Horkheimer, *Teoria crítica*, Amorrortu Editores, prefácio de 1968, Buenos Aires, 1974.
6. *Le monde comme volonté et représentation*, parágrafo 58, PUF, 1966.
7. *Théorie traditionnelle et Théorie Critique*, Gallimard.
8. Marcuse, *Contribution à la critique de l'hedonisme*, em *Culture et société*, Minuit, 1970.
9. Adorno, *Negative dialektik*, Suhrkamp, 1966.
10. *Notizen und dämmerung*, Fischer Verlag, 1984.
11. *Egoísmo y movimiento de emancipación*, em *Teoria crítica*, Amorrortu.
12. Adorno, *Consignas*, Amorrortu.
13. Cf. *Dialética do esclarecimento*, Zahar.
14. Horkheimer, *Eclipse de la raison*, Payot, 1974.
15. Cf. Adorno, *Minima moralia*, *Negative dialektik*, Horkheimer, *Verwaltete gesellschaft?*, *Die arche*, 1970 (título em italiano, *Rivoluzione o libertà*; cf. Benjamin, nos ensaios *O Colecionador*, *Angelus novus*; cf. Marcuse, *Culture et société*, Minuit, *Filosofia e revolução*).
16. *Materialismo e moral*, em *Teoria crítica*, Einaudi.
17. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, PUF.
18. *Actualidad de Schopenhauer*, em *Sobre el concepto de hombre*, Sur.
19. *Rivoluzione o libertà*, Einaudi.
20. *Montaigne y la función del esceptismo*, *Teoria crítica*, Barral, Espanha, 1973.
21. *Prefácio à Teoria crítica*, Amorrortu, 1968.
22. *Sobre o conceito de história*, *Illuminationem*, tese 7, Suhrkamp, 1980.
23. Horkheimer, *Theorie critique*, Payot.
24. Marcuse, *Eros e civilização*, Zahar, 1968.
25. *Minima moralia*, 1954.

Folha de S. Paulo, Folhetim, 29.05.83

HISTÓRIA E MEMÓRIA

História e memória: a anamnese social remete às relações do tempo e do esquecimento. Este, por sua vez, pode ser interrogado como idéia precursora ou metáfora da morte.

J.P. Vernant propõe-se a questão das relações do homem grego com o tempo e com a morte. Segundo ele, para os gregos da Grécia arcaica, a mais dolorosa das experiências é a do esquecimento. O herói grego é, por excelência, dotado de beleza e coragem – é quem, por um feito glorioso e inolvidável, encontra a “bela morte”, que constitui a tessitura do *epos*; pelo ato nobre, torna a sua memória para sempre viva. No combate de Aquiles contra Heitor, na *Iliada*, Vernant aponta o que se exige da condição do guerreiro: transformar a morte em glória imperecível, fazendo do quinhão comum a todas as criaturas o traspasse, um bem que lhe seja próprio e cujo brilho seja eternamente seu: “A bela morte – *kalós thánatos* –, para lhe dar o nome com que a designam as orações fúnebres atenienses, faz aparecer (...) na pessoa do guerreiro caído na batalha (...) o homem valoroso. Para quem pagou com a vida a recusa de desonra no combate, de vergonhosa covardia, ela assegura um renome indefectível (...). Eleva o guerreiro desaparecido ao estado de glória por toda a duração dos tempos vindouros; e o fulgor dessa celebridade (...) se realiza de vez e para sempre no feito que põe fim à vida do herói”.

A vida breve, a pronta morte, tem no mundo heróico sua contrapartida: glória imorredoura, aquela que a gesta heróica canta: “Em uma cultura como a da Grécia arcaica”, continua Vernant, “(...) em que as posições de uma pessoa são tanto melhor estabelecidas quanto mais longe se estende sua reputação, a verdadeira morte é o esquecimento, o silêncio, a obscura indignidade, a ausência de fama (...). Ultrapassa-se a morte acolhendo-a ao invés de sofrê-la, tornando-a a aposta constante de uma vida que toma, assim, valor exemplar e o que os homens celebrarão como um modelo de glória imorredoura”.

Pela glória que o herói soube conquistar, devotando sua vida ao combate, ele inscreve na memória coletiva do grupo sua realidade de sujeito individual, exprimindo-se em uma biografia que a morte conclui e torna inalterável. Pelo canto público das realizações às quais ele se entregou por inteiro, o herói continua, para além da morte, presente na comunidade dos vivos. A epopéia canta os heróis exemplares, o modelo do guerreiro que escolhe, ao mesmo tempo, a vida breve e a glória imperecível. E Vernant conclui: “A memória do herói (pela bela morte) é sempre viva: ela inspira a visão direta do passado, que é privilégio do *aedo*. Nada pode atingir a bela morte; seu fulgor se prolonga e se funde na fulgurância da palavra poética que, dizendo-lhe a glória, torna-a real para sempre. A beleza do *kalós thánatos* não difere da do canto que, celebrando-o, torna-se ele mesmo, na cadeia contínua das gerações, memória imortal”.

É a este título que a *lethe* grega – o esquecimento –, irmã da morte e do sono, é alegoricamente mencionada, pelos poetas, como a verdadeira morte. O herói grego enfrenta a morte sem angústia, porque vive a plenitude de um presente que se prolongará na lembrança, de um tempo sem limite – que é a imortalidade.

A “MORTE MODERNA”

Se a noção grega do tempo acolhe a morte para ultrapassá-la, nossa modernidade lhe retira a cidadania, a possibilidade de sua experiência e de sua posteridade. Philippe Ariès, ao traçar a história do culto aos mortos que o Ocidente sempre conheceu, analisa a maneira pela qual, com o advento do período industrial moderno, a morte subitamente é interdita: “O luto”, diz ele, “não é mais um tempo necessário e ao qual a sociedade impõe o respeito; tornou-se um estado mórbido que é preciso tratar, abreviar, apagar”.

A sociedade do tempo produtivo – guiada pela lógica do lucro – procura reduzir ao mínimo as operações inevitáveis destinadas a fazer desaparecer um corpo; as manifestações visíveis do luto são condenadas na “morte moderna”. Os rituais fúnebres, ao contrário, permitiam que se enunciasse a ação dramática da morte, ao mesmo tempo que a da recusa da separação definitiva. O trabalho do luto teria o sentido da incorporação dessa morte na vida. Como então compreender a exclusão do luto? A contemporaneidade impede a vivência do luto: é um não-viver, é reprimir a vida, é limitá-la e restringi-la em nós de formas múltiplas. A civilização industrial destrói a experiência vivida – o amor, a felicidade, a morte –, para empregar as energias assim economizadas a serviço do “princípio de rendimento”.

A temporalidade que se inscreve nas sociedades modernas é, desse ponto de vista, a instituição de um presente opaco, sem passado ou futuro, plasmado, petrificado – quer dizer, vive-se um tempo espacializado, preenchido por coisas fixas, coisas mortas. Esse fenômeno é conhecido, desde Marx, como alienação, como experiência da realidade humana do outro ou de si mesmo como coisa, que manifesta em primeiro plano o estranhamento de um mundo tornado desumano. A experiência da perda de realidade é uma “experiência

fantasmagórica” que Marx remete à análise do tempo, de um tempo que é o presente repetitivo de um único e mesmo gesto do trabalhador no processo produtivo. E a “perda dos objetos exteriorizados de sua subjetividade” persegue os homens sob a forma de fantasmagorias, de espíritos de coisas mortas a importunar os vivos. Nas palavras de Adorno, este mundo não é propriamente do homem, mas do capital. O homem “experimenta seu esmagamento pelos seus próprios produtos, a especialização da duração, a decadência da historicidade, a existência e a deterioração da qualidade dialética do vivido”. Trata-se, para Adorno, de um mundo de coisas humanizadas e de homens reificados. Essa experiência é alucinatória, pois é a percepção de um tempo que é *mens momentanea*, carente de recordação. Mundo reificado, tempo tornado coisa – esquecimento: “Toda reificação é um esquecimento”.

A natureza dessa amnésia não é tão somente referida a um tempo rígido; decorre, antes de tudo, da passagem vertiginosa do tempo. Nesses termos, Bastide afirma: “A aceleração da história acarreta uma descontinuidade fundamental na trama de nossa vida, substitui as evoluções lentas por mutações brutais, levando o indivíduo a mobilizar sem descanso suas energias e (se ele as tiver suficientes) a lutar contra o imprevisto das mudanças ou a multiplicação das rupturas, recorrendo quer à neurose compensatória, quer às rígidas estruturas da psicose, a fim de abolir o traumatismo da eterna mudança”. A eterna mudança é inimiga da memória, tornando-a supérflua em um mundo no qual o homem é tratado como mera função, como *business*.

Em um mundo que aprisiona o homem num espaço que ocupa o lugar da duração, que exclui o acontecimento vital, a memória metaforiza o esforço de recuperação da experiência do passado, contra a sua redução à pontualidade, a instantes fixados e paralisados no tempo. Seria essa a senda aberta por Proust na *Recherche*, como a

tentativa ininterrupta de preencher inteiramente o tempo vivido com o máximo de presença do pensamento, quer dizer, de atualização. Benjamin discorre a esse respeito: “Proust estava tomado pela idéia de que todos nós não temos tempo para viver os verdadeiros dramas para os quais fomos destinados. É isso que faz morrer”. Nada mais: “As rugas e sulcos em nosso rosto são as assinaturas das grandes paixões, os vícios e impulsos que nos chamavam – mas nós, os senhores (*wir die Herrschaft*), não estávamos em casa”.

Continuando nesse caminho, diríamos que tanto a memória subjetiva quando a propriamente histórica seriam a “força rejuvenescedora” que se contrapõe ao inexorável processo da morte. É este o sentido da tese número 15 de Walter Benjamin sobre o conceito de história¹⁰: as revoluções misturam uma nova concepção de tempo, elas são uma “abreviação concentrada, histórica, do tempo”. E os dias de festa marcam um tempo outro: “No fundo, é o mesmo dia que sempre volta sob a forma dos dias de festa, que são dias de recordação”. E mais: “Sabe-se que era proibido aos judeus predizer o futuro (...). A Tora e a oração se ensinam, ao contrário, na recordação”. A memória e a lembrança acalentam a dor, o sofrimento e a morte, no sentido da redenção. Não se age de forma a recalcar o passado, a arquivá-lo para se produzir a apologia acrítica do presente. Que se tome ainda Benjamin, em sua tese número 7: “Ao historiador que quer reviver uma época, Fustel de Colanges recomenda esquecer todo o desenrolar ulterior da história. Não se poderia qualificar melhor a atitude com a qual o materialismo histórico rompeu: é a atitude da empatia. Ela retira sua origem da preguiça da alma, a *acedia* que perde a esperança de dominar a verdadeira imagem histórica, que brilha de maneira fugidia. Os teólogos da Idade Média consideravam a *acedia* a fonte da tristeza. Flaubert, que a conhecia bem, escreve: “Poucos adivinharão o quanto foi preciso estar triste para ressuscitar Cartago”. A natureza dessa tristeza torna-se

mais evidente quando se pergunta com quem, propriamente, o historiador procura a empatia. Só há uma resposta, indiscutível: com o vencedor. Mas todos aqueles que em uma época dada exercem a dominação são os herdeiros daqueles que um dia venceram (...). Os que até hoje conseguiram a vitória participam desse cortejo triunfal que conduz os dominadores de hoje a tal posição, na medida em que passam por sobre os vencidos que jazem no chão (...). Não há nenhum documento de cultura que não seja também um documento de barbárie. Eles não nasceram unicamente do esforço dos grandes gênios que os criaram, mas ao mesmo tempo da anônima corvêia imposta aos contemporâneos desses gênios”.

Quer dizer, a história é crônica da destruição e das ruínas das coisas corroídas pelo tempo. É massacre que o presente sem memória converte em progresso. Mas ela é esse massacre, a memória é sua redenção, é luta contra a morte. Não mais acolhendo-a, como os gregos; não mais excluindo-a, como a modernidade produtivista, mas sim como lembrança e transcendência. Marcuse escreve: “O fluxo do tempo é o maior aliado natural da sociedade na manutenção da lei e da ordem (...); o fluxo do tempo ajuda os homens a esquecer o que foi e o que pôde ser: fá-los esquecer o melhor do passado e o melhor do futuro (...). Esquecer é também perdoar o que não seria perdoado se a justiça e a liberdade prevalescessem (...). As feridas que saram com o tempo são também as que contêm o veneno. Contra essa rendição do tempo, o reinvestimento da recordação (...) em seus direitos é uma das mais nobres tarefas do pensamento. O tempo perde seu poder quando a recordação redime o passado”.

A Escola de Frankfurt desenvolve o tema da redenção da dor na reconciliação do Espírito com o tempo. O tempo é, pois, memória. Em Hegel, a filosofia é memória do Espírito – memorização, comemoração, recordação, enfim, manutenção no presente da totalidade do passado; para ele, a filosofia é pássaro crepuscular, que

alça seu vôo ao anoitecer – vôo solitário, que se inicia quando o longo trabalho do dia já se realizou –, na senda de Hegel, para os frankfurtianos, o último instante é o momento da memória, da redenção. Por isso, Hegel poderá afirmar: “As feridas do Espírito curaram-se sem deixar cicatrizes”. Quer dizer, o Espírito que passa dúvida, pelo dilaceramento, pelo desespero, pela dor e pela morte supera essa forma temporal, nega o tempo, é *Zeitlos*, transcende a morte.

Sob esse ângulo, para a filosofia converge a psicanálise. Geza Rohem, em *A psicologia da percepção do tempo*, ao analisar os rituais de partida dos guerreiros entre os selvagens – rituais esses marcados por profunda dor –, e os de felicidade extrema que correspondem a seu retorno, bem como ao refletir sobre o sentido dos ritos associados às fases da lua, observa: “Os dados antropológicos confirmam as interpretações da observação clínica. A passagem do tempo simboliza o período da separação (...). O ‘não-tempo’ é o fantasma no qual a mãe e o filho estão unidos para a eternidade. O calendário é a materialização última da ansiedade da separação”.

Se a passagem do tempo é alegoria e símbolo da separação – precursora esta da experiência da morte –, sua transcendência significa, ao contrário, os poderes de Eros em oposição à morte, poderes concebidos não como destruição, mas como paz. Por fim, lembremos Marcuse: “Os poderes de Eros são concebidos não como terror mas como beleza (...): a redenção do prazer, a paralisação do tempo, a absorção da morte”.

Folha de S. Paulo, Folhetim, 02.09.84

NEON AFLITO



*Na abundância engana os sentidos
cega não vê o passado
atônita perde-se nas esquinas e nas muitas lógicas.*

Norberto Abreu e Silva Neto

Cidade arqueológica, construída em camadas da memória. O que é recente se deteriora antes de envelhecer, o novo se ergue sobre o que é devastado sem deixar rastros. São Paulo, heracliteana, einsteiniana, mudança incessante de sua aparência, de sua essência, de referências. Por um secreto mimetismo entre ela e nós há semelhanças, correspondências. Somos imperiais na avenida Paulista; parisienses na São Luís; ubíquos no cruzamento da Ipiranga e avenida São João, a esquina do mundo. Se hoje se americaniza, nesse cruzamento permanece implícita a presença francesa, o encontro dos bulevares Saint Michel e Saint Germain. Em São Paulo estamos aqui e lá, em Londres, Tóquio, Nova York, Florença. Em São Paulo é possível vê-las e nelas a São Paulo. Aqui a desordem visual, a inquietação sentimental: “fervilhante cidade, cidade cheia de sonhos”.

Existe uma *entente* tácita entre nós e a cidade, que a cada dia se desmancha e se refaz; criamos nossos lugares e eles nos pertencem, por desfigurados que estejam. Para recuperá-los, e a nossa precária

identidade, revolvemos a memória. Para isso evocamos suas ruas. Elas não são apenas caminho ou passagem estável e definida. Nelas se inscrevem nossos medos, esperanças e ilusões.

Para fazer aflorar marcas desaparecidas, de sua e de nossa história, há todo um saber no andar, no “aprender a se perder”, em uma experiência homóloga à do forasteiro ou da criança – aqueles que desconhecem as regras e os costumes de um lugar, podendo atribuir um sentido inédito a seus espaços, suas construções e sua vida.

São Paulo é evidente, enigmática, sangüínea. Sua paisagem é hostil, fatal. Em São Paulo é preciso ter algo de poeta, para inventar sua beleza e “com suave paciência ladrilhar as mãos”. A vertigem das transformações externas corresponde à radicalização do tempo interior. As cidades espaciais, como *Alphaville* de Godard, ou a Los Angeles de *Blade Runner*, parecem tão pouco habitáveis por não ter sido tocadas por nenhuma história. Nelas não há tempo. O tempo subjetivo humaniza o espaço desta cidade *dark* e colorida. São Paulo é a difícil realidade feita de miragem e mito, terra de exílio, proteção e intimidade.

Há um retrato de São Paulo que torna o passado contemporâneo do presente: por volta de 1820 a cidade tinha um calçamento descontínuo, onde as pedras eram mal colocadas e de resistência desigual. Para se andar em suas ruas, era preciso ter habilidade de equilibrista. “De fato”, escreveu Richard Morse, “o ‘pisar faceiro’ das paulistanas era atribuído por alguns a essa condição das ruas. Entretanto, como as pedras do calçamento eram de formação aluvial, os transeuntes, até os primeiros anos deste século, eram compensados, depois de fortes chuvas, pelo aparecimento de partículas de ouro nos seus interstícios”. São Paulo, magnética.

Folha de S. Paulo, Folhetim, 25.01.87

A RAZÃO E A ESQUIZOFRENIA DA ALMA

O ILUMINISMO E A EMERGÊNCIA DA RATIO



A construção do sujeito racional tem seu núcleo na mesma necessidade básica do mito: sobrevivência, autoconservação e angústia (*Angst*).

É o medo, medo da morte, da destruição, medo mítico da perda do próprio eu em um mundo que ameaça a sobrevivência, a raiz do desejo de dominar a natureza. Na *Dialética do Iluminismo*, Adorno e Horkheimer consideraram que a viagem metafórica de Ulisses na *Odisséia* é aquela que a humanidade necessitou realizar para o despregamento vitorioso da *ratio*. É na luta contra as forças adversas da natureza que o homem nasce como sujeito histórico. O eu homérico expressa o medo original da humanidade diante do desconhecido, do outro: “A humanidade paga pela superação do medo do outro internalizando a vítima. Ulisses escapa ao chamado das Sereias submetendo-se voluntariamente à sua tortura”.¹ A repetição do sacrifício organiza a identidade do sujeito com as forças da natureza, a fim de lhe permitir purificar-se da natureza no interior da cultura. Sua tarefa é estabelecer a identidade do eu em relação à diversidade. E a razão é o seu instrumento. Ela abstrai, procura compreender por meio de conceitos, reduzindo o concreto à identidade, liquidando a alteridade do outro. A recusa do eu do sacrifício carrega o sacrifício de uma parte do eu, na medida em que só a realiza ao preço de

negar os impulsos naturais humanos a fim de controlar as forças naturais externas. A dominação do homem sobre si mesmo, que funda sua ipseidade, é inevitavelmente uma realização paradoxal: envolve a mutilação do sujeito a serviço do qual é efetivada. Essa autonegação em nome da auto-afirmação é “o núcleo de toda a racionalidade civilizatória”.²

CONJURAÇÃO

Na *Dialética do Iluminismo*, o ego que luta pela segurança externa e estabilidade interna não pode ser seguro e estável, enquanto não se confronta com a resistência da natureza. Sua conjuração se efetua no mito pela explicação da origem das coisas, e o rito é o controle de sua manifestação. Essa conjuração se transformará em teoria e, a seguir, será suplantada pela razão como filosofia: o eu se consolida como sujeito e a natureza é convertida à sua dimensão, à identidade. Todos os resíduos do natural devem ser eliminados desse novo conceito do si.

Esse não deve mais ser o corpo ou o sangue, a alma ou o eu natural: “Fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviarme-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas (...). Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos, são apenas ilusões e enganos de que (o gênio maligno) se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas”.³

O si, uma vez sublimado no sujeito lógico ou transcendental, constitui-se em um ponto de referência da razão. A natureza externa

é despida de qualidades – eliminá-la é desfazer-se dos vestígios do antropomorfismo, da projeção do subjetivo na natureza. O dessemelhante é convertido em algo possível de ser comparado, uma vez reduzido à abstração. A exterioridade é ilusão e erro, apenas vencidos pelo sujeito puro do conhecimento. Este é o ponto arquimediano, ansiado pela epistemologia cartesiana: “Esforçar-me-ei (...) e seguirei a mesma via que trilhei ontem, afastando-me de tudo em que poderia imaginar a menor dúvida, da mesma maneira como se eu soubesse que isso fosse absolutamente falso; e continuarei sempre nesse caminho, até que tenha encontrado algo de certo (...). Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais que um ponto que fosse fixo e seguro”.⁴ Esse ponto Descartes o encontra na existência do próprio eu, o primeiro princípio de sua filosofia: “O primeiro princípio é que nossa alma existe, visto que não há nada cuja existência seja mais notória”.

Em seguida, Descartes se esforçará para provar a total distinção entre a alma e o corpo, o pensamento e a extensão, pois têm a propriedade necessária de se excluir reciprocamente: “A união substancial (entre o corpo e a alma) é causa de não descobirmos com facilidade, e sem uma profunda meditação, a diferença real que existe entre um e a outra (...). Aconteceu-me quase a mesma coisa que aos astrônomos que, depois de serem convencidos por poderosas razões que o Sol é inúmeras vezes maior que toda a Terra, não poderiam, no entanto, se impedir de julgar que ele é menor, quando acontecem de olhar para ele”.⁵

NÚMEROS E ILUSÃO

Na *Dialética do Iluminismo*, Max Horkheimer e Theodor Adorno apontam as conseqüências do procedimento cartesiano: o dualismo

legítima a neutralização do real. Seu procedimento tem como o grande fantasma da razão o *de fora*: objetivação, abstração, categorização, constituem a trama jogada sobre o múltiplo, para capturá-lo. Infatigável, engenhosa, rigorosa, movida por um princípio que dissimula a si mesma, a razão não deixa de conduzir integralmente esse *de fora* para ela mesma. A racionalidade do sujeito garante a do objeto, uma vez que este se converte em objeto interno do pensamento.

A exterioridade é ilusória. E tudo “que não puder ser reduzido a números torna-se ilusão”.⁶ Dessa maneira, as matemáticas tornam-se as ciências-guia, com a espacialidade, o construtivismo, a transparência, a pureza dos encadeamentos, o prestígio do número. Toda realidade, teórica e prática, se vê subordinada à grandeza abstrata – o que permite ao sujeito estabelecer, na base de suas operações de cálculo, o significado da realidade e julgar como “mera aparência tudo o que não se resolve em números e, em definitivo, no uno”.⁷

A ameaça da perda da identidade determinou a aliança do pensamento com a inquietude em si. Existe uma “rivalidade”, uma espécie de ciúme, em relação a um poder situado fora do homem e que o ameaçaria: “É somente nessa imagem do poder invisível que o homem atinge a identidade do eu, que não pode se perder na identificação com um outro, mas toma posse de si de uma vez por todas, como máscara impenetrável”.⁸

Dessa imagem decorre um efeito: ela barra ao homem sua identidade não encontrada, fixando-a em uma máscara imutável: o sujeito abstrato. O princípio de identidade não pode tolerar a complexidade da natureza; o múltiplo o aterroriza, porque deixa para sempre em aberto a questão de sua própria identidade: “A identidade de todas as coisas entre si se paga pela impossibilidade de cada coisa ser idêntica a si mesma”.⁹

A filosofia cartesiana, pelo primado que confere à consciência, institucionaliza o conflito entre o eu e o mundo, induzindo o

sujeito a perseguir sua realização recalçando em si as tendências naturais inatas, até suprimi-las. Opondo a própria consciência ao contexto natural, o sujeito se tolhe da possibilidade de dialogar com a história e desenvolver suas possibilidades latentes. Ele se encerra nos confins do próprio eu e regride a uma consciência vazia. A atividade que a consciência promove, solipsisticamente isolada em si mesma, não conhece nada de exterior ao sujeito. Assim, o interesse do eu vem se colocar como único imperativo moral, e autoriza o sujeito a exercer toda espécie de violência nos confrontos com o mundo natural e com os outros indivíduos.

A prepotência torna-se, para o sujeito, o princípio de tudo aquilo que passa a ser regulado segundo a lei do mais forte. Na *Dialética do Iluminismo*, Adorno e Horkheimer centram a crítica na cisão cartesiana do indivíduo em um sujeito de conhecimento e um sujeito empírico. Sob essa “esquizofrenia da alma moderna” – com a repressão da experiência individual – não se ultrapassa a angústia originária do conhecimento. Sua conseqüência é o deslocamento da angústia. Esta se manifesta na construção do aparato lógico da constituição do conhecimento, que é a angústia frente à disfunção da maquinaria da razão. Essa situação se expressa na presença vigilante do “gênio maligno” cartesiano, que seduz para o erro, fazendo com que o sujeito perca a orientação no mundo constituído.

O medo do erro encontra seu correlato subjetivo no medo da perda da identidade. É a angústia diante da falta de unidade, coerência consistência do eu, que equivale à perda das funções de dominação sobre sua própria realidade empírica e sobre o mundo objetivo. Na tentativa de vencê-la, para afastar a angústia da experiência do mundo, no qual o sujeito se encontra no erro ou à deriva, o pensamento cartesiano substitui a “desordem do mundo” pela “ordem no pensamento”. De onde um mundo geometrizado e em linha reta: “Minha segunda máxima consistia em ser o mais firme e o mais resolutivo

possível em minhas ações, em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que me tivesse decidido a tanto. Imitando nisso os viajantes que, vendo-se extraviados nalguma floresta, não devem errar volteando ora para um lado, ora para outro, sem ao menos ainda deter-se num sítio, mas caminhar sempre o mais reto possível para um mesmo lado, e não mudá-lo por fracas razões, ainda que no começo só o acaso talvez haja determinado sua escolha: pois, por este meio, se não vão exatamente aonde desejam, pelo menos chegarão no fim a alguma parte, onde verossimilmente estarão melhor que no meio de uma floresta”.¹⁰

A linha reta supõe um caminho, a floresta a deriva. A dúvida metódica é a impaciência no erro, desconhece a verdade nele contida, a errância. O ponto arquimediano é uma defesa contra o extravio, mas só se consegue na solidão da subjetividade abstrata, controladora e autocontroladora. Seu resultado não é o triunfo sobre a natureza exterior e interior, mas o vazio. Razão pela qual Adorno conclui: “A metafísica ocidental fundada no sujeito encarcerou-o para a eternidade em seu próprio eu, como punição por sua idolatria”.¹¹

O sujeito racional é uma entidade lógica: “Não tem carne nem sangue, nem desejos, nem sentidos, não tem dor a mitigar nem esperanças a realizar”.¹² Na *Dialética do Iluminismo*, o sujeito é ao mesmo tempo lógico, empírico e histórico, e nós, seres precários, sem garantia de um mundo regido por um princípio de razão suficiente. Tem fim um mundo no qual *rien n'est sans raison*. Nele perambulamos sem a garantia de um objetivo final.

NOTAS

1. Benhabib, *Modernity and the aporias of critical theory*. Em Telos, nº 49, Fall, 1981.
2. Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Verlag.
3. Descartes, *Meditações metafísicas*, Abril Cultural, 1975.
4. *Idem*, *Meditação segunda*, *op. cit.*
5. *Idem*, *Réponses aux objections*, v. 7, Adam-Tannery.
6. Adorno e Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.*
7. *Idem*, *op. cit.*
8. *Idem*.
9. *Idem*.
10. Descartes, *Discurso do método*, Obras Escolhidas, Difel, 1962.
11. *Negative dialektik*, Suhrkamp, 1980.
12. Subirats, E., *Paisagens da solidão*, Duas Cidades.

Folha de S. Paulo, 18.08.87

EINBAHNSTRASSE, A RUA DE MÃO ÚNICA DE WALTER BENJAMIN



*Esta rua chama-se Rua Asja Lacis,
em homenagem àquela que,
na qualidade de engenheiro,
a rasgou no coração do autor.*

Walter Benjamin

Essa rua de mão única é também uma forma de contramão, lugar de choques e desencontros, rua na qual o destino dos acontecimentos não está previsto, rua na qual as coisas podem ter qualquer sentido ou não ter sentido algum.

É um microcosmo que condensa em uma fantástica abreviação a memória infantil e a histórica. Seu nome é Asja Lacis, guia do filósofo nos labirintos de Berlim e nos de sua própria vida. Foi ela quem pôde doar sentido a essa rua e significação política à crise da República de Weimar e à ascensão do nazismo, quando da publicação do livro, em 1928. Ela é a “amiga de Riga”, diretora marxista de teatro em Moscou, que Benjamin conheceu há quatro anos em Capri, e a quem atribuiu a “revelação da atualidade de um comunismo radical”. A ela Benjamin deve, ainda, ter sido comunista sem no entanto ser marxista. É ela quem, discretamente, o filósofo evoca nos aforismos *Armas e munições*, ou *Artigos de papelaria*. No instante atual se inscreve o passado mais remoto, assim como a cicatriz individual

é ferida histórica. A história individual e a coletiva são inseparáveis, a rua lateja fora e dentro daquele que vai percorrê-la e mapeá-la.

Em aforismos, sonhos, imagens dispersas, Benjamin reconstitui o impacto do anúncio publicitário e dos cartazes da cidade, anúncios de jornal, placas oficiais, comércio estrangeiro, até o “é proibido colar cartazes”. Os espaços interditos fazem surgir uma cidade subterrânea, com a qual a criança estabelecia pactos secretos. A memória infantil resulta ser histórica, porque recorda espaços perdidos para saber porque o foram.

DUPPLICIDADE

O próprio método de exposição do livro é portador dessa duplicidade. É, a um só tempo, afetivo e cognitivo. Essa *Einbahnstrasse* se estabelece como um esquema da imaginação kantiana, uma garantia de objetividade, uma forma de passar da subjetividade das impressões à construção de um objeto no espaço. Essa “imaginação produtiva” fornece o modo de produção da rua, repleta de letras e objetos, que torna possível a “afinidade dos fenômenos”, segundo a *Crítica da razão pura*. “Afinidade” tem aqui significação precisa: é uma propriedade das coisas, exterior a nós – uma “propriedade mágica” que transcende o exercício lógico da razão abstrata. Em *Herança do nosso tempo*, de 1935, Ernst Bloch chama a atenção para o procedimento surrealista benjaminiano. Esse “bazar filosófico” projeta a filosofia no asfalto da cidade, expondo-a às agressões da mercadoria e da história: “Sua forma é a de uma rua, uma justaposição de casas e lojas (...). A filosofia surrealista é um modelo na arte de polir e de fazer montagens dos fragmentos, mas estes permanecem, como tais, pluralistas e sem relações. Ela se torna constitutiva quando a montagem coopera com a edificação de ruas reais, de tal forma que o fragmento, e não a intenção, morre no contato com a realidade; mesmo

as ruas de mão única têm um fim”. Essa técnica faz da colagem e da citação “assaltantes de estrada”, que, como se lê em *Einbahnstrasse*, atacam e roubam as convicções do leitor: “Para coroar seu (de Benjamin) anti-subjetivismo, a sua principal obra”, escreve Adorno, “deveria consistir somente em citações (...). Por seu ponto de partida, o seu pensamento se impede de alcançar o “êxito” de uma coerência sem falhas, passando a converter o fragmento em princípio. Para poder realizar o que desejava, optou pela total extraterritorialidade em relação à tradição manifesta da filosofia” (Adorno, *Sociologia, Caracterização de Walter Benjamin*).

Também Bloch, em seu texto de 1949, *Propedêutica marxista e novamente o estudo*, refere-se longamente a Benjamin e à sua contribuição metodológica: “A sua maneira é interruptiva, micrológica, de alguma forma monádica (...), e propõe a forma medieval do tratado, mas alheio à sucessão de arcadas de um encadeamento freqüentemente apenas retórico, e também diferente da súpula medieval e do sistema moderno”. Essa forma reserva espaço ao secundário, ao acessório, ao acaso – ao que foi preterido nos grandes sistemas –, à nota de rodapé. Colagem e montagem aleatórias constituem os pedaços de um universo heterogêneo. E Benjamin observa: “Não há semblante mais surrealista do que o de uma cidade”. Acúmulo de objetos, estátuas, passagens, publicidades, becos sem saída – a rua é o microcosmo da realidade social.

REDESCOBERTA DO CORPO

A coisa vista toma o primeiro plano. Um certo olhar capta no detalhe mais banal, no microcosmo cotidiano, a situação histórica do presente. Assim, nos últimos anos da República de Weimar, às vésperas da ascensão do nazismo, a vitória do proletariado é representada como redescoberta da saúde e do corpo, como reconciliação com

a natureza, de sabor heideggeriano. O aforismo com o qual se encerra a coletânea de memórias e reflexões *A caminho do planetário*, diz: “Se, como fez uma vez Hillel com a doutrina judaica, se tivesse de enunciar a doutrina dos antigos com toda a concisão, a sentença teria de dizer: ‘A terra pertencerá unicamente àqueles que vivem das forças do cosmos. Nada distingue tanto o homem antigo do moderno quanto a sua entrega a uma experiência cósmica que este último mal conhece. O naufrágio dela anuncia-se já no florescimento da astronomia, no começo da Idade Moderna. Kepler, Copérnico, Tycho Brahe, certamente não eram movidos unicamente por impulsos científicos. No entanto, há no acentuar exclusivo de uma vinculação ótica com o Universo, ao qual a astronomia muito em breve conduziu, um signo precursor daquilo que tinha de vir. O trato antigo com o cosmos cumpria-se de outro modo: na embriaguez. É embriaguez, decerto, a experiência na qual nos asseguramos unicamente do mais próximo e do mais distante, e nunca de um sem o outro (...). É o ameaçador descaminho dos modernos considerar essa experiência irrelevante, descartável, e deixá-la por conta do indivíduo como devaneio místico em belas noites estreladas (...) e então povos e gerações lhe escapam tão pouco – como se patenteou da maneira mais terrível, na última guerra, que foi um ensaio de novos, inauditos, esponsais com as potências cósmicas.

Massas humanas, gases, forças elétricas, foram lançados ao campo aberto, correntes de alta frequência atravessaram a paisagem, novos astros ergueram-se no céu, espaço aéreo e profundezas marítimas ferveram de propulsores, e por toda parte cavaram-se poços sacrificiais na Mãe Terra. Essa grande corte feita ao cosmos cumpriu-se pela primeira vez em escala planetária, ou seja, no espírito da técnica; (...) a técnica traiu a humanidade e transformou o leito de núpcias em um mar de sangue (...). Nas noites de aniquilamento da última guerra, sacudiu a estrutura dos membros da humanidade um

sentimento que era semelhante à felicidade do epilético (...). A potência do proletariado é o escalão de medida de seu processo de cura”. A crise econômica aparece como a grande miséria do corpo, na vida mutilada das grandes cidades e na estreiteza da vida campestre. É nas experiências óticas, físicas, sensoriais, que a história se revela. A rua “é único campo válido de experiência”. No aforismo central do livro, a “selva da cidade” servirá de tema, na lembrança dos anos de infância na Berlim da *Belle Époque*. Não sem ironia, Benjamin o nomeia “panorama imperial: viagem através da inflação alemã”. Para ele, o desfecho não era um destino inelutável. Tão somente ao olhar retrospectivo, as ruínas do tempo confirmam um sentido único da história. É sempre possível transformar uma “ameaça iminente em presságio favorável”.

A rua benjaminiana é o duplo do labirinto e também seu avesso. Em *O parque central*, lê-se: “O labirinto é a pátria de quem hesita. O itinerário daquele que teme chegar ao fim desenhará facilmente um labirinto”. Em *Volte para casa! Tudo perdoado*, Benjamin fala de como uma fuga da casa paterna na adolescência poderia decidir os caminhos de uma vida, sem no entanto abolir o acaso. *Einbahnstrasse* reúne encontros de rua, jogos de azar; não avança conclusões contidas em premissas tranquilizadoras de um discurso objetivo e racional. A rua acolhe a incoerência da vida.

Por essa mesma razão, deve-se abandonar a forma consagrada do livro, os grandes sistemas persuasivos, pois “convencer é infecundo” e da vida não há sistema. O livro deve tornar-se objeto, ser lido como volume tridimensional, percorrido como um bairro. Deve ser lido por difração, desenvolver-se “nos panfletos e artigos de jornal, cartazes”, formas modestas que correspondem melhor à sua influência do que “o pretensioso gesto universal do livro”. Apenas essa “linguagem de prontidão” se mostra atuante, à altura do momento, escreve Benjamin em *Posto de gasolina*. A “bela totalidade”

hegeliana cede lugar ao inacabado, ao incompleto, ao nômade. Em *Relógio normal*, o filósofo escreve: “Para os grandes, obras acabadas têm menos peso que aqueles fragmentos nos quais o trabalho se estira através de sua vida inteira”. O sentido do lateral, do não-visto – o “de passagem” – alia-se ao trabalho de descentramento, de inversão, que se conquista a partir da periferia.

O detalhe é, para o espaço, o que o *Jetztzeit* – o agora – é para o tempo: interrupção do passar homogêneo do tempo, de seu dever abstrato e vazio; é concentração abreviada das experiências do passado no átimo do presente. O *Jetztzeit* é a hegemonia do centro – a “imagem eterna do passado” de que se vale o historiador historicista. Não existe uma figura terminal do passado, tampouco do presente: a obra se compõe, assim, como um mosaico, a partir de micromateriais e microanálises, em contrapartida ao olhar de sobre-vôo dedutivo, para o qual desaparece, a um só tempo, o qualitativo e a experiência singular. O tempo benjaminiano, assim concebido, instaura novas relações com o passado e com o tempo: nem o *temps vécu* da psicologia, nem o tempo linear da física. O *Jetztzeit* é um “tempo concêntrico”, que por um secreto heliotropismo se organiza ao redor do presente, abrindo novas possibilidades. Aquele que passeia na cidade, tal como a criança, deve decifrar os signos plurais das coisas: “No grande, no cosmos”, escreve Benjamin, “tudo se apresenta da mesma forma”. Lá também, por meio do fluxo da circulação, brilham nas encruzilhadas sinais fantasmáticos; lá também se inscrevem na ordem do dia inimagináveis analogias e o entrelaçar-se dos acontecimentos. São os encontros ao acaso – quando o olhar recai na placa “Ministério do Interior”, ou na inquietante advertência “ale-mães bebem cerveja alemã!” que se revelam as analogias entre o presente e o passado. A vida e a história nos fazem avançar sem, no entanto, conseguirmos a “verdade” de nossas experiências, a palavra do enigma.

Einbahnstrasse se constrói no paradoxo da possibilidade do impossível. Nesse paradoxo funda-se também o livro: “Interpretá-lo e decifrá-lo, como os únicos meios de que dispõe a filosofia – os conceitos – foi a motivação exclusiva (de Benjamin)”, escreve Adorno, “para que mergulhasse sem reservas no múltiplo”. O destino e o acaso se enfrentam sem prioridade na biografia de cada um e na história de todos, porque se apresentam como enigma. Razão pela qual “a resolução do enigma significa a descoberta da indissolubilidade do enigma” (Adorno). Para *Rua de mão única*, o enigma não é o sonho, mas a própria vida – e Benjamin nos dá um exemplo final em *Madame Ariane, Segundo pátio à esquerda*: “Quem pergunta pelo futuro a benzedoras, abre mão sem saber de um conhecimento interior que está por vir, que é mil vezes mais preciso do que tudo o que lhe é dado ouvir lá. Guia-o mais a preguiça do que a curiosidade, e nada lhe é dado ouvir lá, e nada é menos interessante ao devotado do embotamento com que ele presencia o desvendamento de seu destino, que o golpe de mão perigoso, ágil, com que o corajoso põe o futuro. Pois presença de espírito é seu extrato; observar com exatidão o que se cumpre em cada segundo é mais decisivo do que saber de antemão o mais distante. Signos precursores, pressentimentos, sinais, atravessam dia e noite nosso organismo como batidas de ondas. Interpretá-los, utilizá-los, eis a questão. Mas ambos são inconciliáveis. Covardia e preguiça aconselham o primeiro, sobriedade e liberdade o outro. Pois, antes que tal profecia ou aviso se tenha tornado algo imediato, palavra ou imagem, sua melhor força já está morta (...). Se deixamos de fazê-lo, então e só então, ela se decifra”.

Folha de S. Paulo, 21.11.87

RAZÃO E PAIXÃO: A RECONCILIAÇÃO EMANCIPADORA

Se por Luzes (Aufklärung) e progresso intelectual pretendemos dizer libertar o homem da crença supersticiosa em forças malignas, nos demônios e fadas, no destino cego, enfim, emancipá-lo de todo medo, então a denúncia do que comumente chamamos razão é o maior serviço que a razão pode lhe prestar.

Max Horkheimer

A razão iluminista da filosofia e da ciência teve por meta libertar o homem do medo e torná-lo *senhor*. Esse projeto de emancipação teve, porém, como desfecho o domínio do ser humano sobre uma natureza desencantada, despojada de seus aspectos qualitativos, plurais, heterogêneos. De Parmênides a Husserl, da filosofia eleata ao positivismo moderno, “o lema continua a ser: a unidade”. Permanece a exigência da destruição dos deuses e qualidades. Esse “desencantamento do mundo”, essa “despoetização da natureza” (interior e exterior) por uma racionalidade abstrata e formalizadora, é a história originária da dualidade crucial do homem e do mundo, e a conseqüente conversão da alteridade da natureza à dimensão do sujeito, vale dizer, à *identidade*.

A natureza se revela indefinidamente maleável para a razão que tem por dogma a afirmação da identidade. A partir do momento em que o indivíduo se afirma, que se mostra capaz de utilizar o mundo circundante para seus próprios intentos, torna-se escravo da

natureza. Por obra de Hobbes e das Luzes (*Aufklärung*), o pensamento “instrumental” se esforçou por superar ficticiamente a separação do sujeito e do objeto, concebendo o homem e a natureza como adaptáveis um ao outro, a fim de justificar qualquer tipo de manipulação que o sujeito entendesse efetivar sobre o próprio mundo. O resultado é que o homem e a natureza foram reduzidos a simples objetos e iguados a máquinas. A concepção hobbesiana e iluminista pressupõe a natureza como uma entidade que continuamente se repete, e o homem como um ser ao qual está negada a capacidade histórica de um desenvolvimento intrínseco – a ele não é dada outra possibilidade senão a de adaptar-se às circunstâncias.

O estado de natureza, segundo Hobbes, caracteriza-se pelo apetite ilimitado do indivíduo isolado – solidão anterior ao advento do estado civil – mas também pelo medo diante de qualquer coisa diferente de si. “O medo”, escreve Horkheimer, “engendra a necessidade de segurança, e esta, disposição para renunciar à sua própria liberdade para gozar em paz de uma liberdade limitada. O contrato social é o produto do medo e da esperança, um compromisso entre nossa agressividade ilimitada e nossa angústia infinita” (*Origens da filosofia burguesa da história*). Por outro lado, Hobbes põe a nu a silhueta racional daquilo que na realidade procede da paixão: o homem, embora impulsionado a agir por motivos não-lógicos, gosta de ligar logicamente suas ações a certos princípios, imaginados *a posteriori* para justificá-los.

Dessa forma, o ser humano que engana o outro começou por enganar a si mesmo e crê firmemente no que afirma. Para Hobbes, a felicidade é uma contínua viagem (*progress*) do desejo de um objeto para outro, na qual a obtenção do primeiro é apenas o caminho para conseguir o posterior. Se os homens são movidos por desejos, não podendo estes concordar nem tampouco coincidir entre si, o *summum bonum* deverá ser transcrito no *summum imperium*, para evitar o pior: o *summum malum* da morte violenta. O soberano hobbesiano previne,

estando acima do pacto social, a colisão violenta dos desejos: “É a contradição das paixões”, escreve Renato Janine Ribeiro, “o que move o homem; limitado a uma só, ele estaria condenado ao tormento. Ao desesperado, o mero medo mata” (*Ao leitor sem medo*). O homem se adapta ao Estado, pois este é uma convenção justificada pela necessidade de preservar, limitando-a, a tendência natural à autoconservação.

ALTERIDADE: O LIMITE DA RAZÃO ILUMINISTA

Para Adorno e Horkheimer, o impulso à autoconservação está na base da civilização ocidental, e nasce do medo da perda do próprio eu, engendrando assim uma razão controladora e de dominação. O medo ao sobrenatural cria espíritos e demônios, imagens espelhadas dos seres humanos que se deixam assustar por fenômenos naturais. Em conseqüência, as inúmeras figuras místicas podem todas ser reenviadas a um denominador comum e reduzidas ao sujeito humano (*Dialética do Iluminismo*). Todos os resíduos do natural devem ser eliminados desse novo conceito de *si*: este não deve ser mais o corpo ou o sangue, a alma ou o eu natural. Que se pense em Descartes e em seu esforço para construir um *eu* lógico, descarnado: “Fecharei agora os olhos”, anotou o filósofo, “tamparei os ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei de meu pensamento todas as imagens das coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputa-las-ei como vãs e como falsas. (...) Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões de que (o gênio maligno) se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas” (*Meditações metafísicas*).

O sujeito empírico e psicológico liga-se à falsidade e à ilusão. Em contrapartida, o sujeito epistemológico transcende as “falsas crenças”, porque a razão conhece, geometrizando o espaço e matematizando a natureza, tornando-a, por meio do número e graças a ele, cânone do Iluminismo. A razão, assim concebida, triunfa no *des-engano* e na *des-ilusão*, suaviza o medo, mas carece de esperança. O sujeito metafísico se mantém à distância do sofrimento dos homens, pois a infelicidade resiste à explicação racionalizadora, sua anomia é inquietante.

A dialética do Iluminismo, ou melhor, a dialética da razão, é a reviravolta segundo a qual quanto mais esta ganha em precisão e domínio sobre o objeto, mais se curva sobre si mesma, em um monismo sufocante. O eu iluminista não tolera a alteridade, enfrentando o *de fora* e a surpresa como seu limite externo, como ameaça à identidade e à estabilidade do eu abstrato.

O eu será capaz de dominar a natureza se for capaz de dominar a si mesmo e resistir às paixões. De Platão ao racionalismo contemporâneo, a razão se concebe como liberdade e a paixão como servidão. Daí a distinção espinosana entre ação e paixão. “Agimos”, diz Espinosa, “quando ocorre algo em nós ou fora de nós que pode entender-se clara e distintamente em virtude de si mesmo; padecemos, ao contrário, quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue-se algo do qual só somos causa parcial (...). Ação e razão se correspondem plenamente, enquanto que, se padecemos, falta-nos algo com respeito ao conhecimento do que nos sucede ou ocorre, que deriva de causas exteriores que nos são desconhecidas”. A paixão é conceituada como deficiência em relação à ação e ao conhecimento. Paixões alegres e paixões tristes, por serem passividade e padecimento, dependem de causas externas. O esforço racional consiste em converter as paixões alegres e tristes em *ação*, que é progresso na escala do conhecer. Quando padecemos, estamos sujeitos a

paixões, somos cativos, dependentes, carecemos de autarquia e liberdade. As paixões são cambiantes e, ocupando a alma, a impulsionam, simultaneamente e em todas as direções. Essa desordem interna dá um conhecimento insuficiente, “inadequado”. Não por acaso, para os gregos, o princípio do movimento implica imperfeição, e o repouso é traço definidor do perfeito. A razão que procura compreender, por meio de conceitos e nomes, só pode alcançar a natureza reduzindo-a à identidade. Essa unidade do sujeito racional se constitui como astúcia capaz de converter a fraqueza em força, o desconhecido em conhecido, a paixão em ação, a tentação em autocontrole.

Ordenamento das paixões e racionalização do conhecimento colocam a razão abstrata na “acrópole da alma”, irreconciliando-a com desejos e paixões. Essa auto-afirmação da razão, ao preterir o que lhe é rebelde, tem êxito onde fracassa. O medo e a destrutividade, emoções subjacentes ao totalitarismo, revelam o comprometimento da razão “científica” com a dominação política. São eles que retornam por terem sido “recalcados”, mas não “compreendidos”. Esse “retorno do reprimido” é a revolta da natureza contra a razão que secretamente preserva a barbárie no interior da civilização.

O ENLACE DE EROS E LOGOS

Uma razão capaz de se reconciliar com a natureza poderá ser compreendida em termos marcusianos, na idéia de *Sinnlichebeit*: sensualidade e sensibilidade, reunificação de Eros com Logos, do racional com o sensual. Para essa razão, a atividade racional e calculizada se harmoniza com a passividade e a razão contemplativa do homem. Uma razão resensualizada se contrapõe à racionalidade abstrata, contrapõe a verdade da teoria à beleza da imaginação: “A fantasia é cognitiva... tanto quanto protege as aspirações pela realidade integral do homem e da natureza que são reprimidas pela razão”. As leis da

razão devem ser reconciliadas com os interesses dos sentidos. Essa razão reerotizada, essa dessublimação da razão, não tem por objeto o tempo. Ele é seu obstáculo. Em *Torso arcaico de Apolo*, que é aqui apresentado em tradução de Manuel Bandeira, Rilke ilustra essa nova figura da razão:

*Não sabemos como era a cabeça, que falta.
De pupilas amadurecidas, porém,
O torso arde ainda como um candelabro e tem,
Só que meio apagada, a luz do olhar, que salta
E brilha. Se não fosse assim, a curva rara
Do jeito não deslumbraria, nem achar
Caminho poderia em sorriso e baixar
Da anca suave ao centro, onde o sexo se alteara (...).
Força é mudares de vida.*

Falta à escultura a cabeça (*Haupt*) – o lugar do pensamento, da razão, como se houvesse, no poema, uma impossibilidade de comunicação por meio da razão abstrata. A razão migra para o corpo, é ele que pensa e fala ininterruptamente. O corpo tem a “magicidade da linguagem de Eros”. Willi Bole (em *Observação sobre um poema de Rilke: torso arcaico de Apolo*) reflete sobre a súbita constituição do verso *Força é mudares de vida*: “O verso não transmite nenhuma autoridade externa, nem mesmo a de um deus olímpico; pela fala do torso arcaico, o Eu ouve a voz de seu Outro, voz de sua necessidade autêntica. A mudança imperativa pode fazer evocar (...) a ‘força da história que tudo arrasta’ – o ideal olímpico, bem como outros ídolos e outras ideologias. Contudo, contra a primazia dada ao tempo histórico, pode-se invocar, com elementos do mesmo poema, uma outra ordem de tempo”. Nela, os poderes de Eros são concebidos “não como destruição, mas como paz, não como terror, mas como beleza (...): a redenção do prazer, a paralisação do tempo, a absorção da morte” (Marcuse, *Eros e civilização*).

Em oposição ao tempo do calendário e do cronômetro, que supõe a sucessão temporal, a dominação e o cálculo, uma outra concepção do tempo concentra no presente – em uma fantástica abreviação – as esperanças irrealizadas do passado. “Pois a utopia autêntica”, observa Marcuse, “está fundada na recordação” (*Dimensão estética*).

É na temporalidade da arte e do desejo que se encontra, a um só tempo, falso consolo, mas verdadeira nostalgia: “Lá, onde a filosofia desampara e não consola, aí começa a arte” (Schelling).

Nexo, junho de 1988

CIDADE, CIDADÃO, CIDADANIA

Cidade, cidadão, cidadania, mais do que representações políticas, são circunstâncias existenciais. Nascem da necessidade de compreender as figuras de intervenção informal no espaço urbano, como os grafites e pichações. Não havendo unanimidade quanto à distinção de sua natureza, trata-se de elaborar um discernimento conceitual, pois há grafiteiros que se concebem como artistas plásticos e pichadores como poetas dos muros. Quanto aos habitantes da cidade, há os que sentem essas manifestações como ocupação selvagem dos espaços, uma espécie de guerrilha visual. Antes de mais nada, há que compreender o contexto em que ela se dá nas cidades. É preciso compreender o sentido dessa intervenção nos elementos da cidade. Ele se mistura à atuação terrorista da publicidade, de tal forma que “os olhos perdem a capacidade de olhar”.

Em países europeus, como França e Inglaterra, a evolução “natural” dos grafites tem sido a sua progressiva retirada das paredes para o interior de cafés, bares, restaurantes. Isso porque o excesso de signos parece evocar a necessidade dos espaços vazios, de paredes neutras – uma “pausa para pensar” ou para “parar de pensar”. A ocupação intensiva dos vazios – quer seja o do MASP, em São Paulo, por barracas de antiquários, das paredes, pelos grafites e pichações, dos jardins públicos, por entidades gerenciais como o Detran, a Assembléia Legislativa, os quartéis no parque Ibirapuera –, tudo isso

parece conduzir a um denominador comum, que é a ausência de critérios e de experiência de cidadania. Além do *laissez faire*, diz respeito à tendência à apropriação privada do espaço público – segundo uma nova modalidade de patrimonialismo.

Estas questões remetem, porém, a uma interrogação preliminar: antes de nos perguntarmos sobre o lícito e o ilícito, o permitido e o interdito, é preciso perguntar sobre o que é uma cidade e quais as relações que com ela mantemos. Walter Benjamin, em sua obra *Rua de mão única*, reflete sobre sua cidade natal, a Berlim de sua memória infantil. E não por acaso ele lhe dá um nome: “Esta rua se chama Asja Lacis, em homenagem àquela que na qualidade de engenheiro a rasgou no coração do autor”. Essa mulher é o guia de Benjamin pelos labirintos da cidade da história e de sua própria vida. Nas ruas se inscrevem nossas lembranças e nossas emoções. A rua não é somente um lugar de passagem; ela tem um sentido em nossas vidas. Como lembra o Prof. Aziz Ab’Saber, ao tratar dos parques da cidade: “O parque não é de ninguém em particular, mas pertence a todos os membros da comunidade humana, em “rodízio de vida”. Assim também uma rua, com seus elementos, não se prende apenas a nossa experiência pessoal, mas é a condensação de uma história coletiva. Tem camadas de significação, como nas escavações arqueológicas.

Neste contexto, pensar a cidade de São Paulo é compreendê-la como uma cidade de desenraizados e que desenraíza: cidade em constante mutação, em cujas ruas não passamos duas vezes sem que se tenham transformado. O amor pela cidade – como o desafeto – depende de uma relação que se estabelece entre o morador e a cidade. Para que seus elementos possam ser compreendidos e prezados, é preciso que tenham sentido em nossas vidas, que não nos pareçam arbitrários. As cidades, tal como as sociedades, passam hoje por um momento de dessocialização; a solidariedade da fábrica, do quarteirão ou entre classes sociais desaparece: “De agora em diante, todos

estão separados e indiferentes, sob o signo do automóvel, da televisão (e da Internet); sob o signo dos modelos de comportamento inscritos nas mídias ou no traçado da cidade”.¹

A rua é também um microcosmo político e social. Para nos aproximarmos dele, retornemos ao maio de 68 francês: ele assistiu a uma fantástica liberação da palavra e a uma forma exemplar do exercício do direito. “(Observou-se) uma formidável liberação da palavra, a proliferação de panfletos, comícios-relâmpago, pregações, *slogans* e, simultaneamente, o advento ou alargamento súbito de um espaço público, no qual se encontram, dialogam intensamente homens que na véspera se ignoravam, seja porque de fato eram estranhos uns aos outros, seja porque sua coabitação em um mesmo local de trabalho ou de vida os deixava antes indiferentes”.² A imaginação criadora é invenção de prazeres e de conhecimentos. Grafites, pichações, manifestações de rua, faixas, cartazes, palavras de ordem, cantos, panfletos, caracterizam uma “cultura da irreprodutividade técnica”, uma cultura do efêmero. As faixas foram o mais significativo do movimento. Palavras mudas onduladas pelo vento, “parecem velas de uma nau, que parte para descobrir mundos maravilhosos e desconhecidos”.³

Em um contexto repressivo, a pichação é arma de contestação, de instituição de uma forma excepcional do direito de expressão e de circulação da palavra; porém, quando este contexto se desfaz, seu significado se transforma. Se por um lado o direito hoje é algo que se institui, em larga medida, na rua, a céu aberto, é porque ele não é apenas o exercício do já instituído, mas é criação permanente. O direito não é somente aquilo que se delibera à luz mortíca dos corredores dos parlamentos. Tal é a concepção de Lefort da democracia: não um sistema fechado e pleno do exercício de direitos estabelecidos, mas uma forma de coexistência em busca de sua própria definição. Os grafites não se preocupam com a arquitetura, uma vez

que a “profanam”. Quanto às pichações, por vezes são tatuagens no corpo da cidade, outras uma tentativa de reivindicar uma assinatura no anonimato das ruas e da vida. São, no entanto, nomes sem intimidade, um ritual iniciático em que não há mais iniciação. Nesse anonimato coletivo, há aqueles que assinam obras já portadoras de assinatura e autoria, como no caso do Monumento às Bandeiras, de Brecheret. Se, de um lado, pode-se reconhecer aqui uma “insurreição pelos signos”, por outro o autor se vê autoritariamente destituído de sua obra, por uma nova espécie de autoria: a de autores sem obra. Assinaturas “virtuais”, não territorializam um grupo, um clã, um totem. São inscrições transculturais, que escapam a qualquer tentativa de determinação, esquivam-se de qualquer origem. Podem significar a ânsia de identidade e liberdade, num espaço despersonalizado e regido pela livre-circulação – não dos homens, mas do capital.

Toda a dificuldade reside nisso: o que é uma ocupação democrática da cidade e o que é sua ocupação “selvagem”? Ou melhor, como distinguir inteligência e barbárie na paisagem da cidade?

NOTAS

1. Baudrillard, J., *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard.
2. Em *La brèche, suivi de vingt ans après*, Complexe, 1988.
3. Massimo Canevacci, em *Giorni cantati*, n° 2, La Casa Chiusa, Firenze, 1982.

Folha de S. Paulo, Letras, 15.04.89

INTERIORES

Numa era em que o amor invade o nosso cotidiano via mídia, publicidade, cinema, música, é o caso de perguntar: por que as pessoas são tão solitárias?

Não sei se a equação amor, mídia, publicidade e solidão é algo que se mantém. A pergunta pode fazer parecer que a solidão, o isolamento, a atitude de estar só, estão ligados à questão do universo eletronicado, que convida efetivamente ao isolamento. Que o mundo está atomizado, que as pessoas se fazem acompanhar mais de seus computadores, fones de ouvido, enfim, que elas se fecham, é uma evidência de rotina. Entretanto, não sei se é possível dizer que essa situação de isolamento, de sociedade que fragmenta as relações entre as pessoas e faz imediações por objetos eletrônicos, é fator de impossibilidade amorosa, nos dias de hoje. Acho que são condições de momento. No entanto, esse desencontro amoroso não é constitutivo apenas da sociedade midiática.

Isso nos leva a perguntar aonde vai desembocar a problemática da solidão nessa sociedade. A tendência é realmente no sentido do encapsulamento e do contato apenas com aquilo que não é desafio. Ou seja, as pessoas podem ficar no computador o dia inteiro, podem se viciar em computador, mas isso não é nenhum desafio de natureza interpessoal. Pelo menos no momento, com o fim da possibilidade de algo como uma felicidade pública, pode-se dizer que a

noção de felicidade está se retraindo mais para o espaço privado. Há uma tendência nessa direção.

Mas, enquanto existir psiquismo, enquanto não acontecer uma espécie de lobotomia generalizada, acredito em oportunidades de vida interior. Enquanto houver tensões, flutuações da alma, enfim, tudo o que faz de uma subjetividade um ser único, a vida interior é possível. Podemos dizer que há uma certa tendência à simplificação das emoções, um certo “adestramento” delas. Seja via psicanálise, ou outras formas de terapia, há possibilidades de conter um pouco a dor e o sofrimento psíquicos, que em certos momentos podem levar ao adestramento da vida interior. Mas nada é definitivo. Freud dizia que, mesmo após um tratamento psicanalítico muito bem sucedido, uma pessoa pode, depois de 30 anos, ter recaídas, voltar ao que era antes.

Assim, as coisas não são tão determinadas, não são tão simples. As relações entre o amor e a violência são um bom exemplo. Há quem diga que a violência pode estar se transformando mais num signo de prazer que de afastamento. Sade não escreveu por acaso os *Cento e vinte dias de Sodoma*. Toda a literatura é testemunha disso. Não sei dizer se se trata de algo atual. Creio que há uma exploração comercial, pragmática, calculada, do gosto pelo horror, ou melhor, do mau gosto pelo horror, o mundo sem gosto. Mas que essas práticas de violência sejam constitutivas de situações amorosas, não é coisa do presente.

De todo modo, a procura constante da violência é uma característica inerente à condição humana, porque a paixão ataca muito o objeto amado. A psicanálise fala muito disso. Não se trata de uma busca do ataque. As situações são de tal ordem que podem levar a conflitos passionais. A experiência da perda do ponto de referência faz do amor também uma coisa intransitiva.

Mas daí não se pode concluir que o amor tenha estágios. Acho que não. O que se vê, nas relações passionais, são situações-limite,

fronteiras entre o possível e o impossível. O filme de Truffaut, *A mulher ao lado*, mostra bem isso. É uma paixão tão avassaladora, e no final os personagens acabam se matando por excesso de amor, e a última fala do filme diz: “Impossível com ela, impossível sem ela” – a situação sem saída da paixão. A essência da situação passional é mortífera, mas não de modo literal. Entretanto, trata-se de uma morte interior, porque a paixão é um namoro com a morte. Prefiro falar em paixão do que em amor, porque este é outra dimensão, representa uma dimensão de conciliação e serenidade muito diferente da situação passional.

Essa é apenas uma faceta da extrema complexidade das relações com a figura do outro. Não devemos perder de vista que toda relação é de alteridade. Por mais que queiramos reduzir o outro à nossa própria dimensão, ele resiste. As coisas não se curvam ‘a nossa vontade, nem a natureza se curva à ciência. O mesmo acontece com as relações entre as pessoas. A alteridade existe, sempre existiu. Ela pode mudar em alguns de seus aspectos, e há mesmo tendências à unidimensionalização, mas os momentos em que isso pode ser revertido existem. Não acredito que tudo seja pré-estabelecido e definitivo. O diagnóstico que Baudrillard faz, no livro *A sombra das maiorias silenciosas*, é um diagnóstico perfeito do presente, mas não vamos eternizar.



Começamos apresentando em breves traços a Escola de Frankfurt, sua atualidade, temas e problemáticas. Para situar a originalidade e a pertinência da escola, hoje, talvez fosse interessante periodicizar o que se convencionou chamar de teoria crítica e o que se combinou chamar de Escola de Frankfurt. São denominações que, inclusive, não correspondem muito à idéia que se tem de escola filosófica.

O Instituto para a Pesquisa Social, do qual fazem parte Horkheimer, Adorno e mais tarde, um pouco lateralmente, Marcuse e Benjamin, surge na Alemanha, em 1923, num período de êxito da revolução bolchevique na União Soviética. Trata-se de uma fase em que a Alemanha, depois de ser proclamada a República, em 1918, assiste a duas insurreições operárias, a de 1918 e a de 1923. A iminência da revolução proletária, nos termos clássicos, é vivida como uma realidade, sobretudo a influência do pensamento de Karl Korsch e Lukács, em relação ao tema da consciência de classe, que marca muito os pensadores desse período.

A referência básica é a idéia de que uma sociedade melhor, mais justa, mais feliz, só pode vir por meio da revolução social. Entretanto, num ensaio de 1937, considerado um panfleto da escola, Horkheimer, embora continue se afirmando marxista, e dizendo que acredita na idéia da revolução como única forma de redenção social, diz: “Essa idéia de Marx do corporativismo histórico, quer dizer, de

que só existe uma única classe social, sujeito de toda história, é uma utopia”.

Em outros termos, a idéia de que na luta de classes uma delas – o proletariado – é a preferencial, a que não apenas é a mais despojada, mais humilhada, mais oprimida, mas que também está encarregada de realizar o futuro livre da humanidade, a idéia, enfim, de classe como motor da história, é algo que Horkheimer já tem uma certa dificuldade de aceitar. Existe também uma observação de Walter Benjamin, numa das notas às *Teses sobre o conceito de história*, em que ele diz: “Marx afirma que as revoluções são a locomotiva da história, mas talvez seja o contrário; pode ser que elas sejam o freio de emergência da humanidade que viaja nesse trem”. Desse modo revolução não é progresso, não é sinônimo dele, mas sim justamente o meio pelo qual é possível realizar uma interrupção temporal, isto é, sair da linha de um progresso que acarretou conseqüências terríveis.

Dessa maneira, o distanciamento em relação ao marxismo já está como que sendo gestado no interior da teoria crítica. Além disso (e muito a grosso modo), no segundo período da teoria, que é a fase que vai de 1944 até a década de 50, sobretudo com a obra *Dialética do Iluminismo*, de Horkheimer e Adorno, a idéia de classes e de luta de classes desaparece: passam a substituir a crítica da economia política pela crítica da civilização técnica. Assim, o tema agora é a crítica da racionalidade produtivista, da racionalidade de dominação, tanto a da ciência quanto a da técnica moderna.

Nesse período, a Alemanha deixa de ser a referência exclusiva. Os pensadores da escola já tinham emigrado para os EUA, e estavam vivendo a experiência de uma civilização pragmática e altamente tecnológica. Tematizaram o “desencantamento do mundo” e a perda do sentido da existência numa civilização que é inimiga da memória, do passado. Pensaram criticamente uma racionalidade que pode levar à destruição planetária. Tanto assim que Adorno diz, nas

Minima moralia, que existe uma linha reta que vai do estilingue à bomba de megatons, mas não há nenhuma que vá da barbárie à civilização.

Em outros termos, a cada volta podemos estar entrando na barbárie. Assim, esse segundo período é a fase em que se faz uma crítica daquilo que se convencionou chamar de razão instrumental, isto é, a razão que não está comprometida com a emancipação da humanidade, mas sim com a dominação do mundo exterior. Depois vem o terceiro período da escola, que ocorreu a partir da década de 50, até mais ou menos a de 70. Aqui já existe uma ruptura com as esperanças revolucionárias. É a distância em relação à idéia de progresso.

A Escola de Frankfurt pode nos ajudar a pensar a modernidade mais imediata, aquela na qual vivemos agora. Podemos fazê-lo sob dois pontos de vista. Um deles mostra que a escola sugere um afastamento em relação à concepção clássica do que seria uma revolução social. A idéia de revolução entrou em declínio, assim como a própria noção de paixão revolucionária. Ao mesmo tempo, tematiza-se uma espécie de melancolia em relação à vida mesma. Desse modo, Walter Benjamin, em um ensaio de 1922, *Melancolia de esquerda*, associa duas tradições absolutamente conflitantes naquele começo de século: as idéias de melancolia e de esquerda. O que significava melancolia, na década de 20? Era associada ao aristocratismo decadente, e portanto a uma visão nostálgica de mundo, ou então ao tédio burguês. E a esquerda, como era vista nesse período? Como atuante, transformadora, revolucionária.

Benjamin associou duas tradições opostas, ao cunhar o termo “melancolia de esquerda”. Essa expressão pode ser transportada para o contexto de hoje, no plano, digamos, da significação: o que é melancólico, quem é melancólico, a partir da análise que Freud fez em *Luto e melancolia*. Ou, mais simplesmente, o que é melancolia? Melancólico é alguém que tem dificuldade de esquecer, que fica preso ao

passado porque não consegue esquecê-lo com facilidade. Ora, a esquerda, que é triunfalista, pois acredita no progresso, esquece com muita rapidez. A melancolia, então, passa a ter um conteúdo perturbador para a teoria crítica. A tradição e a memória fornecem os elementos por meio dos quais lembramos o passado, para poder realizar as esperanças nele soterradas e para impedir que o pior se repita. Assim, essa melancolia passa a ter uma função crítica para a esquerda.

CRÍTICA À RAZÃO INSTRUMENTAL

No que se refere à crítica que a Escola de Frankfurt faz à razão instrumental, tanto o capitalismo quanto o socialismo dito real são vistos a partir da mesma matriz produtivista. É o caso das sociedades que convertem todos os valores em valores de troca, isto é, regidos pelo mercado e portanto pela alienação. Aqui não se está transformando nada. O registro é igual ao do nosso inimigo: nada estaria mudando. Essa é uma das mais belas teses de Walter Benjamin sobre o conceito de história: o vencedor é apenas o vencedor do momento. Só chega ao posto de dominante porque marcha sobre os corpos prostrados no chão. Assim, essa idéia de lutar pelo poder implica isso: enquanto estamos lutando por ele não nos desligamos do adversário. Lutamos ambos pela mesma coisa, e então vai-se reproduzir o pior. A idéia é contrapor-se à raiz mesma da sociedade produtivista, a essa razão sem memória, sem história, sem passado em uma sociedade tanto capitalista quanto socialista.

A teoria crítica faz uma dissociação entre exploração e dominação. No marxismo, só se podia pensar criticamente com relação ao capitalismo, porque dominação e exploração eram sinônimos. A teoria crítica se recusa a usar como sinônimos dominação e exploração: são dois fenômenos de naturezas diversas e de expressões sociais e políticas também diferentes. A teoria acha que é preciso atacar

a questão da dominação. O marxismo muito depressa identificou consciência de classe com consciência revolucionária.

Os pensadores da Escola de Frankfurt dizem que consciência de classe é algo muito diferente de consciência revolucionária. Podemos ter consciência das nossas condições reais de existência sem ter consciência revolucionária. A teoria crítica tenta compreender quais são os mecanismos inconscientes que entram em ação e anulam, neutralizam, o caminho da emancipação.

Se tomarmos a teoria no período entre 30 e 41, por exemplo, em que Adorno e Horkheimer trabalharam em conjunto, fica clara a concepção que eles têm de razão e de racionalidade. É também possível perceber o que é, para eles, a história. Trata-se da crítica de uma concepção mecanicista do processo histórico, de uma visão da história como homóloga à ciência da natureza. Portanto, a crítica à idéia de repetição histórica, de que a história é modelo, matriz, para outras circunstâncias, mostra a grande importância desse pensamento: a crítica a uma mesma racionalidade que se traduziria, na política, na história e na ciência: a idéia de razão como dominação.

Os escritos frankfurtianos mostram uma experiência muito profunda do desequilíbrio do mundo, a história como lugar de perambulação, de deriva, e não de razão. Acham que não existia uma razão no processo histórico. Para esses filósofos, a história é uma aventura do espírito. Eles criaram uma concepção da história não como uma ciência à qual se poderia ter acesso por meio de leis, ou de sua compreensão na forma da dialética hegeliano-marxista – mas uma história que é muito mais o domínio do acaso, do contingente, do que o reino do necessário.

De certo modo, pode-se dizer que os frankfurtianos recusam a utopia. Mas o que na verdade fazem é reconstituir não todos, mas alguns dos elementos que constituem a modernidade a partir da alienação na história. Trata-se, portanto, de um projeto de desalienação

radical. O que eles dizem é que uma utopia, no sentido positivo – uma utopia positiva – é extremamente autoritária, o que aliás fica demonstrado na história do pensamento utópico. O que os frankfurtianos dizem, portanto, é que propor um programa, uma utopia acabada, não passa de uma fórmula, de um desejo muito intenso de controlar o tempo histórico. Sua concepção de utopia se expressa sobretudo na arte, na teoria da arte. É uma espécie de utopia negativa, uma promessa de felicidade que se manifesta diante de um mundo manipulado, apontando para essa manipulação. Não transforma o mundo, mas sim a consciência dos que são capazes de transformá-lo. Portanto, a teoria estética tem uma função essencial no interior do pensamento crítico.

A outra parte dessa utopia negativa é a absorção da morte. Em outras palavras, a morte é, para os frankfurtianos, o elemento antiutópico por excelência. A realidade inexorável da morte como fonte de ilusões, tanto das religiosas quanto das artísticas, a necessidade de incorporá-la à vida, para que possamos continuar vivendo. Nesse aspecto, elaboram uma teoria da memória, que acaba sendo um belíssimo contraponto ao esquecimento – porque a verdadeira morte é o esquecimento. Aí encontramos toda uma teoria sobre o tempo, que aparece ao final de *Eros e civilização*, de Marcuse, no fim das *Minima moralia* de Adorno, no *Ensaio sobre religião*, de Horkheimer, no Benjamin das *Teses sobre o conceito da história* e em vários ensaios, sobretudo naqueles sobre Kafka e Proust.

LÓGICA JOVEM VERSUS IDEOLOGIA DO MODERNO

A RAZÃO NÃO-CIENTÍFICA DOS JOVENS É VISUAL E NÃO DISCURSIVA



Um país moderno evoca, antes de mais nada, um programa mínimo, o dos primórdios da Revolução Francesa: Liberdade, Igualdade, Fraternidade. São valores que se traduziram na igualdade de direitos: à saúde, à educação, à habitação, à vida. Viver é mais que sobreviver: é ter direito à integridade corporal e espiritual, com a conquista e ampliação dos direitos humanos.

“Moderno” significou, nessa Revolução, democracia: liberdade de pensamento e expressão e alargamento do espaço público, visando a felicidade dos homens. Em meio ao processo revolucionário, Saint-Just dizia: “A felicidade é uma idéia nova na Europa”. Conceituar, portanto, o moderno, é uma maneira de nos situarmos no Brasil de hoje, este mesmo que associa modernidade a progresso.

Começamos, então. O termo *modernus* foi utilizado pela primeira vez no final do século 5, para distinguir a Roma cristã de seu passado pagão. “Modernos” consideravam-se, também, os homens sob Carlos, O Grande, no século 12. No final do século 17, houve na França a conhecida *Querelle des anciens et des modernes*. Relação entre o antigo e o novo, portanto.

A partir do Iluminismo setecentista, o conceito de moderno toma outra feição: inspirado agora pela crença na perfectibilidade ilimitada, e na ciência, expandindo-se ao aperfeiçoamento moral e à

emancipação política – e isso graças ao prestígio de que passou a desfrutar a ciência moderna. Para seus meios e fins, o que vem depois é necessariamente superior ao que surgiu antes. A ciência converte-se na única figura legítima do saber.

A esse respeito, Claude Lefort anotou: “É nesta modalidade que o conhecimento se revela creditado por um prestígio do qual jamais se beneficiara antes. O homem passa a se relacionar com seu trabalho por intermédio da tecnologia; a seu desejo pelo da sexologia; à alimentação pelo da dietética; à criança ou ao recém-nascido pela pedagogia ou pela criação racional; à natureza por intermédio da ecologia e, de uma maneira geral a seu corpo, sua vida e ao outro por milhares de pequenos modelos científico-psicológicos ou sociológicos. Um fantástico projeto de intimidação garante esse discurso de conhecimento, que nos constrange a nos submetemos às representações do *expert*, ou melhor, a interiorizá-los, sob pena de percebermos a nós mesmos como desviantes, sociais ou detritos”.

Adorno, em suas *Minima moralia*, perguntava-se por que a ciência grega – que era a busca da bela vida e do bem viver – pôde vir a significar controle sobre uma natureza formalizada, desencantada, desenfitejada: sem qualidades. Para ele, não há progresso se este não resultar em aumento de felicidade e perfeição para todos aqueles que até hoje tiveram da vida um lote de sofrimento e infelicidade. A ciência moderna e seu correlato – o progresso – não respondem à questão kantiana: “Se nem todos os homens são felizes, todos têm direito a sê-lo”. Em outras palavras: a ciência perdeu sua destinação humana. Desenvolvimentos científicos e técnicos não se confundem com o progresso da humanidade: ao contrário, progresso científico e regressão social pertencem a um núcleo comum. Existem o progresso e suas vítimas.

Ideológico, o progresso considera as periódicas recaídas na barbárie (guerras mundiais, genocídio, racismo, bombas nucleares,

usinas atômicas, fome, miséria material e espiritual, criminalidade, fanatismos) acidentes de percurso, pois segue o seu caminho rumo “a futuros gloriosos”.

Os jovens, que recentemente se manifestaram contra a política de Brasília, passaram à margem dessa propaganda oficial celebrativa: nem arcaico nem moderno, nem progresso ou decadência. Com rostos e cabelos coloridos por marcas de uma iniciação religiosa tribal, arrancaram essa tradição do conformismo que dela quer se apoderar.

Com novas saturnais, demarcaram um território de festa, sem o imperativo da luta contra a ditadura e o imperialismo, sem a tarefa de “tomar o céu de assalto”, como os *Communards* de 1871 e sem, ainda, o fantasma do golpe de estado teatral da utopia do Palácio de Inverno, em outubro de 1917. Descontextualizaram a origem e reinventaram o começo do mundo.

Nada têm a dizer. Pré-científica, a lógica jovem não é discursiva, mas visual. Tem tudo a mostrar. Pertence, sim, a uma tradição: aquela que recusa o “moderno”. Ao tempo formalizado e abstrato – o da ciência e do dia industrial – esses jovens contrapõem um enraizamento, reinventando a tradição, transformando-a em uma nova tribalização. Seus deuses não são, decerto, utopias revolucionárias, mas antes divindades modernas – isto é, susceptíveis ao tempo. O transitório é a base de seu poder e da alegria que distribuíram, num Brasil no momento tão triste.*

* Trata-se do impeachment do então presidente Fernando Collor.

Folha de S. Paulo, 06.09.92

AS CEGUEIRAS DA RAZÃO

Num momento em que a racionalidade tecnocientífica vem sendo alvo de críticas, dirigidas em especial a seus efeitos desumanizantes, é necessário examinar com cuidado o tema. Este é o assunto dos textos reunidos em meu livro *O Iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant* (Brasiliense), no qual a proposta básica é a retomada de um “Iluminismo visionário”, como propõe Walter Benjamin. Neste artigo, traço as linhas gerais da obra.

O Iluminismo como conceito estrito significa uma tríplice promessa. Prometia o conhecimento da natureza, o aperfeiçoamento moral e a emancipação política. Para tanto, decretava a necessidade de ousarmos pensar por nós mesmos, fora da tutela do pensamento de outrem. Essas promessas ficaram a dever às suas esperanças. Benjamin trata de reinterrogar essa razão das Luzes, não no sentido de negá-la, mas no de reconhecer, no interior da própria luz, a cegueira.

O visionário diz respeito a uma ampliação da noção de racionalidade para além da racionalidade instrumental, de controle, de dominação, de exatidão. Trata-se de reconciliar aspectos dissociados pela história da razão instrumental, que incompatibilizaram a razão científica com outras modalidades do racional, sendo que a razão científica se faz passar como a única forma do pensar. Assim como há um conformismo político, há também um conformismo científico. Contra isso, Benjamin estabelece suas interrogações e reflexões acerca da ciência e da política.

No entanto, a inesperada interrupção da obra do filósofo, decorrente de seu suicídio, merece algumas considerações. O suicídio de Benjamin veio oferecer a nós, leitores, a completude da obra, e não a incompletude. Por paradoxal que seja, essa morte voluntária vem dar um acabamento ao trabalho do pensador. Ela afirma um acabamento no sentido da plenitude de sua obra. Grande parte desse trabalho em um caráter ensaístico, na medida em que enfrenta a inconclusão – não como covardia ou desengajamento, mas como um enfrentamento do inesperado, daquilo que a qualquer momento pode reverter um caminho desejado, uma esperança sonhada. A presença do princípio-esperança torna mais significativo o fim de sua vida.

Benjamin deu grande importância à memória como princípio de conservação. É o que reitera em seus ensaios. Essa posição poderia ser vista como um certo grau de imobilismo ou nostalgia, mas quem pensa assim se engana. O filósofo trabalha com a idéia de “possíveis históricos”. Estes descartam o destino único e daí as esperanças do passado, irrealizadas, permanecerem como um apelo da humanidade decepcionada. A memória é importante, porque mantém viva a promessa de felicidade.

Por outro lado, a indeterminação, a incompletude, a plasticidade e a multiplicidade são componentes do barroco. É preciso recuperar a positividade dessas dimensões e responder à pergunta sobre a possibilidade de, por meio delas, restituir a confiança em nossa cultura.

O processo de dissolução dos Estados nacionais está nos conduzindo a uma experiência regressiva, a um retorno aos fundamentalismos religiosos e ódios étnicos. O Estado nacional está se dissolvendo sob o impacto do neoliberalismo. No Brasil, a situação é mais dramática, porque sofremos a miséria material e espiritual ao mesmo tempo. No entanto, a incompletude da história é um princípio-esperança. A inconclusão do processo histórico é, a um só tempo, uma

abertura e uma forma de engajamento corajoso, porque não se sabe exatamente o seu desfecho. Se não fizermos isso, teremos como resultado a catástrofe e o próprio desconforto que o progresso nos tem legado. A catástrofe surge quando o inimigo é capaz de captar o instante preciso da ação. E se ele vencer, nem os mortos estarão em segurança.

Em meu livro, procuro fazer vir à tona as sombras implícitas na obra de Descartes, para quem a razão é uma luz pura. Suas interrogações vertiginosas são indicativas do barroquismo cartesiano. Ele próprio teria feito, nas *Meditações*, a experiência de um mundo sem ponto fixo, sem ponto arquimediano, na qual se aproxima daquilo que imagina ser a fonte originária e da qual se desvinculou, que é a dúvida de Montaigne. Na verdade, na questão “o que sei?” a pergunta subjacente é: “que sou eu?”, porque o conhecimento do mundo exterior sem o conhecimento de si mesmo desertifica o mundo e não nos traz a felicidade. Isso significa que a ciência perdeu seu sentido próprio, sua destinação humana.

A GLOBALIZAÇÃO ATROPELA A LÍNGUA PORTUGUESA



A cotação da experiência está em baixa no mercado (...) e isso numa geração que, entre 1914 e 1918, viveu uma das mais terríveis experiências da história (...). Na época, já se podia notar que os combatentes voltavam mudos dos campos de batalha. Não mais ricos, e sim mais pobres em experiências comunicáveis.

Walter Benjamin

Experiência (existencial) e mercado (de capitais) não se comunicam. O silêncio de homens que regressavam da guerra devia-se à perda da força significativa das palavras, da potência em transmitir saber e ensinamentos, elaborações simbólicas e interpretações do homem.

Em meio à destrutividade cósmica, a língua não era mais lugar de origem e pertencimento, referência e proteção. As pessoas não encontravam mais nela um amparo e uma “pátria”.

De agora em diante, a língua será instrumento de acumulação do capital. A “globalização da economia”, há pouco tempo conhecida como imperialismo, chega agora à própria língua. Para um mercado mundial, uma língua unidimensional. Para além do poder de engano que representou a extinção, em português, dos acentos diferenciais, e da violência na abolição das letras estrangeiras, agora

mercadologicamente ressuscitadas (o *w* e o *y*), a revisão ortográfica ora em pauta inspira-se nas mídias que veiculam uma cultura agramatical e desortográfica – a do “iletrismo funcional”.

O canto próprio às línguas – suas acentuações, cadência, pronúncia – não é neutro: recusa a língua “média”. Toda língua é expressionista, constituindo um modo de conhecer e de se fazer conhecer. Para o filósofo Walter Benjamin, é necessário preservar o que realiza o parentesco das línguas – o que torna a comunicação possível – bem como o que as faz estrangeiras. Toda a fala é, para ele, um modo provisório de procura do *metron* de seu estranhamento. Toda língua é a busca, pelos caminhos de suas mutações, do idioma original. Encontrar uma harmonia entre elas é roçar-lhes o sentido “que só pode ser tocado pela brisa da língua, como o vento tangia a harpa eólia”.

A língua é, também, o diagnóstico das maneiras de nascer, viver e morrer de uma determinada época. Freud, que não era linguísta profissional, encontrava nos sonhos, lapsos e atos falhos, relações entre o presente e o passado, entre nossa história e a história coletiva. Com isso, ele dava a compreender os mecanismos da formação dos neologismos. Longe de constituir invenção arbitrária, a polissemia indica o necessário dos diversos sinais.

O mesmo ocorre com o nome que recebemos no nascimento: de início, aleatório em relação à pessoa que seremos, no correr da vida passa a nos pertencer, criamos e somos criados pela realidade do nome. Há uma relação das línguas faladas com a vernacular semelhante à *hypodoché* platônica: a língua original é receptáculo e matriz que irradia uma vitalidade comunicativa. A língua literária é a forma mais forte de conferir sentido ao desordenado: é a ordenação do próprio universo mental.

Assim também o tradutor se reporta às línguas. Walter Benjamin dizia ser a tradução tarefa e missão: traduzir a *Iliada* para o alemão

deveria ser a arte – não de germanizar o grego, mas de helenizar o alemão. Nisso consiste o respeito pela diferença entre as línguas e a ampliação das fronteiras de nosso próprio mundo. O filósofo recomendava não se tomar as contingências de nossa língua como o essencial a manter: seria preciso, antes, submetê-la “à moção violenta da língua estrangeira”.

É próprio do pensamento tecnocrata dispor da língua segundo valores que lhe são extrínsecos, no caso as oscilações do mercado e, também, o editorial. Que se considerem novas possibilidades para o livro didático brasileiro, a ser adotado nos países africanos de língua portuguesa, países política e economicamente frágeis.

Sem esquecer o expansionismo inerente ao “mercado”: o indiano, em Goa; o chinês, em Macau. O que estaremos exportando? Certamente a discutível, para não dizer comprovada, má qualidade das obras, tanto no plano cultural quanto no gramatical. São livros destinados ao consumo, e não à formação de um *ethos*, de um caráter, de uma disposição afetiva para entrar em relação com o outro e consigo mesmo.

Da *Paidéia* grega ao Humanismo recente, a educação preocupou-se em propiciar, pela transmissão de valores que tinham a pessoa como causa e finalidade, uma determinada simbolização dos indivíduos e de seu mundo. Interpretava-os para melhor compreendê-los. Compreender é ato generoso, contrário ao nivelamento das línguas. Este impõe maneiras de pensar e de ser, colonizando o nosso próprio mundo interno.

Nunca se pensou em unificar o alemão germânico e o austríaco; o inglês europeu, o norte-americano e o sul-africano; o árabe do Oriente Médio e o norte-africano; o espanhol-ibérico e o latino-americano. Por que a língua de Guimarães Rosa é universal? Com neologismos, anglicismos, latinismos, germanismos, tremas e sinais de vogais breves ou longas do grego e do latim, o escritor introduz o sertão em seus vocábulos.

As línguas são diferenças que comunicam diferenças. A alteridade é, nelas, possibilidade de ampliação de nossa humanidade. Ela não limita, totaliza. É a diferença que torna a comunicação possível. É num acordo sutil entre palavras pronunciadas (ditongo aberto ou fechado, trematizações, consoantes interpostas) que as línguas se respeitam e se harmonizam. O que as torna comunicáveis é a sua essencialidade, aquela que permite a interlocução, “pequenas” mudanças padronizadoras não aproximam as línguas; procuram, ao contrário, neutralizar a semântica de seus universos. Variações próprias a cada língua são representações imaginárias.

Benjamin escrevia “ser preciso escutar nas palavras seus apelos”. Quem não souber reviver a nostalgia própria às palavras – a história de suas transformações – jamais poderá respirar o seu perfume. É preciso ouvir o que as palavras dizem e como o dizem. Toda língua é nostálgica, por ser nosso passado e memória. O tecnocrata é inimigo da história. Cristaliza-a num presente preguiçoso, desconhece as razões de um rompimento com as tradições, transforma a história de uma língua viva em arquivo morto. Mudanças efetivas evocam o diálogo com a história, o não-esquecimento. A maiêutica das palavras – essa arte de assistir à multiplicação dos sentidos – dá-se no minimal, isto é, no essencial.

Nenhum poema, anotou Benjamin, é válido “em função de quem o lê; nenhuma pintura, em função do espectador; nenhuma sinfonia em função do ouvinte (...). Podemos falar de uma vida ou de um momento inesquecíveis, mesmo quando todos os tivessem esquecido”. Da mesma forma, a traduzibilidade de configurações linguísticas permanece presente, mesmo se não forem traduzidas, pois contêm, nas entrelinhas, sua tradução virtual.

A perda progressiva de direitos, a que se denomina hoje progresso, atinge a língua. Tranquilidade ou tranqüilidade: cada qual faz sua própria pronúncia, gestando-se “ilegalismos”, privatizando-se a

língua, dissolvendo autonomias lingüísticas. Essa nova figura da crise – a da continuidade de uma língua – é crise de cultura. Mercado consumidor e privatização produtivista da cultura são critérios extraculturais, impróprios à avaliação das línguas.

Aqui, cálculo empresarial é atividade anticultura, é inimizade pelo pensamento, é indiferença frente à auto-suficiência das línguas. A respeito disso, Adorno escreveu, nos anos 60: “A formação cultural hoje em questão é justamente aquilo para o qual não há atribuições adequadas teleguiadas (...). Se não temesse incorrer em sentimentalismo, diria que a formação cultural requer amor. Crise da cultura é, por certo, defeito na capacidade de amar”.

Folha de S. Paulo, 07.05.95

O SOL TRISTE DAS RUÍNAS



*Só a consciência sonolenta é imperecível;
só o abstrato pode furtar-se à ação do tempo.*

Hegel

Memória oficial, os monumentos celebram a auto-imagem de uma época, confinam a história à dimensão do feito encerrado-acontecido. Documentos – fragmentos da memória, réabrem o passado. Oficiosos, respondem ao involuntário das recordações.

Autárquica frente ao transitório, a ruína é inintencional. Resiste ao poder destruidor do tempo, como patrimônio derradeiro da aspiração de viajar em sentido inverso ao da morte. Espetáculo da precariedade, as ruínas provocam tristeza inconsolável; a mais bela vitalidade, o mais belo esplendor desapareceram. A ruína é admirável. É *miraculum*, que se traduz como maravilhamento. Paralisado pelo espanto, “o olhar vê o milagre e maravilhas prodigiosas – *mirabilia* (...). O milagre pertence ao campo do olhar”.¹

No entrecruzamento de tempos heterogêneos, a ruína é o indício insólito de sua própria redenção, constante em meio à permanência e às mutações. Nela, tudo é inédito e ao mesmo tempo já acontecido, tudo já morreu e ainda não nasceu: “A felicidade capaz de suscitar nossos anseios”, reflete Benjamin, “está inteira no ar que respiramos, nos homens com os quais poderíamos ter conversado, nas mulheres que poderiam ter-se entregue a nós. (...) A imagem

da felicidade está indissolavelmente ligada à da redenção. O mesmo se dá com a imagem do passado, da qual a história se apodera. Ela traz consigo um índice misterioso que o impele à redenção. Pois não somos tomados por um sopro no ar respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos daquelas que emudeceram.²

Segredos do espaço e do tempo, as ruínas compõem um *lugar*. Na tradição oriental e na do Ocidente, o místico se revela ao áugure e ao iluminado, ao adivinho e ao profeta, que vêem além do espaço e do tempo. Vêm pelos oráculos. Verdadeiro evento oracular – “hora ocular” –, o tempo é o “desejo de estar presente nos rincões longínquos ou em épocas definitivamente extintas”.³

Pensemos no *Enigma do oráculo* e nas *Praças de Itália*, de De Chirico. Há sempre algo de “helênico”, enigmático, em todas as ruínas: morta, Pompéia oferece ao viajante algo nesse desejo impossível de contrariar o curso do mundo. E não é algo dela “que se desprende de uma velha ânfora silenciada?”⁴

O mesmo se passa com os santuários antigos, nos quais a resposta de um deus consultado se fazia palavra: “A reputação do oráculo de Apolo, em Delfos, permaneceu inigualável por milênios. A beleza e imensidão do lugar tomavam de admiração o visitante”.⁵ Desse assombro é feita a geometria de De Chirico: bandeiras que não ondulam, trens que não transitam, relógios parados. Numa paisagem metafísica, a arquitetura é feita de arcos esquecidos. Eles são a “memória de uma arquitetura”, a lembrança de uma aparição. Arquitetura essencial, sua “sacralidade” não comunica o mistério, ela o contém. Hora do enigma é o momento, sem antes nem depois: “O dia está para nascer. Esta é a hora do enigma. Esta é, também, a hora da pré-história”.⁶

Enigma do oráculo, enigma da hora – os quadrantes nos quadros do pintor marcam 12h48 ou 12h02, revelando um tempo que parou “antes do tempo”. Em sombras algébricas e alongadas, a tarde

é imóvel e crepuscular. Em *Praças da Itália*, a presença de Zenão, o eleata; Aquiles veloz e a flecha rápida estão parados. Movimento imóvel, o tempo da flecha e a espacialidade de Aquiles conduzem à vertigem. Seu argumento consiste em dizer que um ser que está em repouso, ou em movimento no espaço, ocupa sempre um lugar igual a si mesmo; também o móvel está sempre no instante, coincidindo com o instante; “a flecha, em movimento, então, está imóvel”.⁷ A vibrante flecha voa e não voa, Aquiles, a passos largos, está imóvel – imobilidade de ambos, suspensos para sempre em cada ponto de sua trajetória.

Também as estátuas de De Chirico descansam, atemporais, no pedestal onde nenhum vento sopra, paralisadas como os ponteiros dos relógios; o sol é glacial, a luz ilumina e não aquece. Praças proféticas e fachadas de arcos vazios são “tempo redescoberto”, elegias que honram a passagem do tempo. São alegorias da presença corpórea do passado.

As ruínas contrariam o devir abstrato do tempo, compensando a sistemática tripartição – antes, durante, depois – pela dinâmica *pas encore* (ainda não) e *jamais plus* (nunca mais): “As ruínas ocupam um justo meio entre o desmoronamento total e uma linha, por assim dizer, inteira; este justo meio se mantém em equilíbrio, em suspenso (...); permite estabelecer um elo da transitoriedade com um mundo para o qual chegou a hora final. Na mescla de efêmero e apoteose, as ruínas são mais que belas, são veneráveis”.⁸ Instante único, elas atestam um tempo antes do qual nada foi consumado e depois do qual tudo estará perdido.

Ruínas não são “máquinas funcionando no vazio”; não oferecem o “espetáculo de uma anacrônica sobrevivência”.⁹ São alegorias do efêmero, sobre o qual recai a eternidade. Ocasão de iluminações místicas e profanas, mobilizam a potência de sair de si: “O instante do alumbramento”, anotou Davi Arrigucci, “é um momento de

repentina revelação, pelo qual as coisas se religam de outra forma, o mundo se transforma pelo impulso do desejo, se ordena sob o claro de luz transfiguradora, pela força da visão”. Assim é o olhar visionário do historiador, de quem Benjamin observou ser “um profeta que prevê o presente”. Na história, as ruínas desafiam a ordem espacial com a desordem das lembranças e constituem o inconsciente de uma época.

Se o olhar entristecido é aquele que não encontra nada de durável, se em tudo vê ruínas, antes e independentemente de seu desmoronamento, é, porém, com a finalidade de redimir a passagem do tempo. Sua inação não é desmobilização frente à ordem das urgências. Em meio a ruínas, em toda parte, há passagens, pois há que reconhecer os caminhos que se desenham entre elas.¹¹ E se as ruínas revelam, do ponto de vista da duração, a insignificância das coisas, também, na mesma medida, para a imaginação, são míticas e indestrutíveis.

Há sempre nelas algo de platônico. A dispersão temporal não é o mundo do caos, mas um estado de ruína. Ruínas: ruído e lembrança. Em meio ao desaparecimento, são guardiãs do imperecível. São vestígios do invisível.

NOTAS

1. Marilena Chauí, *Janela da alma, espelho do mundo*, em *O Olhar*, São Paulo, Companhia das Letras.
2. Walter Benjamin, *Tese nº 2, Sobre o conceito de história*, Em *Illuminationem, Subrkamp*.
3. Ernst Bloch, *Le principe espérance*, Paris, Gallimard.
4. Cf. Bloch, *idem*, *op. cit.*
5. Bloch, Raymond, *La divination*, Paris, Fayard.

6. De Chirico, Giorgio, *Il senso della preistoria*, em *Valori plastici*, novembro, 1918.
7. Cf. Aristóteles, Física, livro 6, 9, 239 e 8, 2239 (*Les belles lettres*).
8. Ernst Bloch, *op. cit.*
9. Cf. Paulo Eduardo Arantes, *Hegel e a ordem do tempo*, Polis.
10. Em *Humildade, paixão e morte: a poesia de Manuel Bandeira*, São Paulo, Companhia das Letras.
11. Cf. Walter Benjamin, *Notícia de morte*, em *Rua de mão única*, Brasiliense.

Folha de S. Paulo, 29.10.95

O NOME ANÔNIMO

A abolição do privilégio educacional, por meio da venda de produtos culturais, não abre para as massas esferas das quais foram anteriormente excluídas (...); eles contribuem, ao contrário, para a decadência da educação e o progresso da barbárie.

Theodor Adorno

Psicanálise ao revés, a indústria cultural regressiva é “manipulação racional do irracional”. Seus procedimentos: os da mídia. Esta constitui um universo à sua imagem e semelhança, como conteúdo único da consciência e única realidade. O mundo “é apenas ocasião para seu delírio”.

Adorno não hesita em denominar essas práticas de patológicas: “Já que o paranóico só percebe o mundo exterior na medida em que corresponde a seus fins cegos, é capaz de repetir sempre e somente o seu próprio eu alienado à mania abstrata (...). A disciplina do sempre igual torna-se o substituto da onipotência. É como se a serpente, que disse aos primeiros homens para se tornarem iguais a Deus, tivesse mantido sua promessa no paranóico. (...) Parece não ter necessidade de nenhum ser vivo e no entanto exige que todos o sirvam” (*Dialética do Esclarecimento*). O pensamento restringe-se ao

que é veiculado pela mídia: “O que não estiver na televisão não está no mundo”.

A crise da educação e indústria cultural atestam, ainda, a crise de sua transmissão. A mídia concorre para a transformação progressiva do ensino, a fim de adaptá-lo às exigências do mercado e do desenvolvimento técnico. Diante disso, ela se autoconcebe como deselitizadora da cultura, arquivando a educação humanista.

Esta teve sua primeira formulação moderna no século 15 florentino. Em sua obra *Della famiglia*, Alberti trata, a um só tempo, da descoberta da infância e de uma nova concepção da autoridade. O bom pai corresponde ao *buon governo*. Assim como o pai prefere dar conselhos e não ordens, o príncipe deseja despertar o amor e não o medo. A educação era entendida como o fundamento da civilidade: a criança pode tão somente ser “formada”, não existindo, pois, “educação política”. O mundo dos negócios humanos é o dos adultos – cujo caráter já está realizado. A educação humanista respondia a uma determinada interpretação do homem e da cidade. Antes de perguntar o que é ensinar e como fazê-lo, procurava saber que tipo de caráter se deveria desenvolver. Reflexão e autonomia constituíam-se em diálogo com a tradição e os ensinamentos, então reinterpretados dos clássicos.

Clássico: pensamento datado e não datado, que orientava os homens como um fio entre as gerações. Sua versão iluminista encontrava-se na filosofia de Adorno, para quem importa menos discutir o que é educar, ou como ensinar, e mais “que tipo de homem se procura formar com a educação. Parece-me urgente incluir na discussão sobre o que é a educação o ‘para que’ é a educação, ou ‘para onde’ ela deve conduzir” (*Educação e emancipação*).

Sob os auspícios da mídia, aprender foi decretado fastidioso, e o esforço intelectual proscrito. Que se pense na leitura – atenta e concentrada –, substituída pelo espontaneísmo próprio à mídia e à

indústria cultural. Se a televisão utilizava um vocabulário de “no máximo 300 palavras”, o *Decálogo do jornalista* prevê um leitor com capacidade intelectual “de dez anos”.

Tais procedimentos visam transmissões que devem ser lidas, vistas e imediatamente compreendidas por todos, segundo o pressuposto de que “a cultura autêntica seria inacessível ao grande público” (Adorno, *Minima moralia*). Indivíduos assim mobilizados sentem-se instruídos quando capazes de opinar acerca dos assuntos do momento. Submetidos a uma servidão que ignora a si mesma, o homem torna-se “lacaio do instante”, “escravo da manchete do dia”. Reduzido à condição de consumidor, aceita sem resistência a padronização da cultura.

A mídia não só prescinde da leitura, mas a torna *demodée*. Se a leitura dinâmica, rápida e por saltos convém a um cartaz publicitário, é inadequada a escritos literários e científicos. Não obstante, sob aquela influência, a educação foi-se impregnando com a demagogia da facilidade – com o que a indústria cultural banaliza tanto a formação dita superior quanto a de resistência, produzindo, segundo Adorno, uma “barbárie estilizada”.

O filósofo critica a indústria cultural não por ser democrática, mas por não o ser: “A luta contra a cultura de massa só pode ser levada adiante se mostrada a conexão entre a cultura massificada e a persistência da desigualdade social” (*Televisão, consciência e indústria cultural*). A educação retorna à condição de segredo, pois a mídia transmite uma cultura agramatical, desortográfica, iletrada; contorce reflexão em entretenimento, pesquisa em produção – dado o imperativo primeiro e último do mercado consumidor. Se, na perspectiva humanista, as disciplinas são formadoras, na cultura de massa elas são performáticas.

Crise da educação é crise da vida política. Assim como o cidadão se converte em empresário, também a noção de direito e de lei

dissolvem-se em competição e sucesso. Quanto ao mestre, este perde a razão de seus fins.

Derrotado o ideal humanista de educação – o do “homem cultivado”, o *bonnête homme* virtuoso –, atrofia-se o espaço público. A sociedade encaminha-se para a dessocialização, com o desaparecimento das dimensões da lei, na qual a sociedade se dá a ver e pela qual se auto-reconhece. À perda continuada de direitos, acrescenta-se a do significado do próprio nome. Mercadorias “personalizadas” passam a trazer a “assinatura” de seu produtor, nem artesão nem artista – o operário.

O primeiro produzia uma riqueza de objetos não padronizados, que sempre surpreendem pelas novidades que oferecem: “Os mais simples pratos de faiança”, anotou Ernst Bloch, “diferem entre si quando seus lugares respectivos de fabricação se separaram uns dos outros por cinco horas de caminhada (...). O que diferencia todos esses objetos é a localidade, a tradição; mas o elo excepcional que os une é a mesma execução cuidadosa, o conjunto minucioso das peças que os constituem, é uma cultura sedimentada e que lentamente chegou à maturidade” (*Le princeps espérance*). Aos objetos em série, ao contrário, “não é permitido envelhecer, mas apenas deteriorar-se ao longo dos anos”.

Difere, também, o trabalho industrial da atividade do artista. “Perverso sem perversão”, “neurótico sem sintoma”, conservou em si, no dizer de Freud, intacta e nova a parte sonhada na infância, em vez de simplesmente repetir – como o perverso –, ou imitar – como o neurótico –, os prazeres que em outra época experimentou. O artista não se aprisiona no passado de criança, mas o prolonga e atualiza constantemente.

O trabalho artístico se aproxima, por outro lado, do luto: há sempre ausências a consolar. Sublimando a dor, o sofrimento produz beleza e transcendência (Freud, *Essais de psychanalyse appliquée*).

O artista, pode-se dizer, “reconhece a si mesmo num mundo que ele criou”. Também significativa é a história de sua transmissão: a Shakespeare foi preciso conceber personagens como Hamlet, Otelo, Iago, para tornar-se autor.

Autor sem obra, o trabalhador moderno não realiza “uma livre atividade física e intelectual”, pois “martiriza seu corpo e arruina seu espírito”. Maneira marxista de revelar que o trabalho e seus produtos não pertencem ao trabalhador nem a seu ser. Alienação: fenômeno econômico existencial engendrado pelas necessidades exclusivas do capital. Este é vampiro, Moloch, Juggernaut, que se alimenta do sangue; e o homem, submetido à lei da acumulação e do lucro, fica reduzido “à condição de sombras que perderam seus próprios corpos” (Marx, *O capital*). “O animismo”, reflete Adorno, “animou o inanimado; o industrialismo retificou a alma” (Adorno e Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*). Trabalho desespiritualizado é alheio, hostil e fatal.

Figura moderna da expropriação, a do nome. Inscrito em produtos industriais, manifesta uma biografia perversa: não a do trabalhador, mas a do inorgânico.

“Trabalho morto”, a mercadoria confisca o nome do produtor, que se perde na livre circulação dos mercados transnacionais. Perda do nome é despossessão de si. Designação aleatória do nascimento, ele convertia-se, ao longo da vida, em patrimônio pessoalíssimo, o arbitrário tornava-se necessário. Destituído agora de significado metafísico, o nome moderno é anônimo. É simples “organizador do fetichismo”.

A sociedade inteiramente administrada (*verwaltete Gesellschaft*) na produção e na cultura é masoquista. A vítima se identifica com o agressor, “pois a cultura de massa”, escreve Adorno, “é o fenômeno necessário da produção todo-poderosa. O uso afetivo do valor de troca não representa nenhuma transubstanciação mística. Ele

corresponde ao comportamento do prisioneiro que ama sua cela, porque nada mais lhe é dado amar” (Adorno, *Dissonâncias*).

Folha de S. Paulo, 19.11.95

ESPAÇO PÚBLICO E TOLERÂNCIA MISTIÇA



Igualdade, liberdade e fraternidade constituíam, até há pouco, o ideário mais nobre do humanismo moderno. Foi esse imaginário que deu conformidade ao homem-cidadão, cuja dignidade esteve resguardada pelo direito e pela lei. Mesmo que esses ideais tenham-se realizado apenas para uma classe da sociedade – no caso a burguesia no poder –, tais valores, não obstante, permaneceram como idéias reguladoras, como exigência de se exercerem para a sociedade como um todo. Pois “se nem todos os homens são felizes, todos têm direito a sê-lo”.

Kant

A partir da Revolução Francesa, com o estabelecimento das funções públicas, procurou-se garantir a continuidade das medidas de alcance social, independentemente da alternância dos governantes no poder, de suas vontades particulares ou da prática do *favor*, características do *ancien régime*. Uma sociedade republicana e emancipada encontra-se em estado de maioria, à distância de qualquer tutela, pois todos, ricos e pobres, são igualmente protegidos pela lei. Modernidade veio a significar direito de ser atendido com respeito e presteza, entre outras coisas, na saúde; a ler pensadores clássicos no original, grego ou latim – porque ricos e pobres ocupavam os mesmos bancos escolares. Idosos, deficientes, o que hoje se denomina

improdutivos, não mais estavam excluídos do espaço social. Progresso era entendido nos termos segundo os quais só há modernidade quando, ao desenvolvimento econômico, corresponde desenvolvimento humano. A idéia de progresso hoje, ao contrário, faz coincidir, como diz Walter Benjamin, avanços tecnológicos e científicos com os da humanidade enquanto tal, esquecendo as regressões da sociedade. Fala-se de progresso obliterando suas vítimas.

Se, para falar da modernidade, utilizamos aqui a palavra *crise*, é para indicar a crise da vida política. A tendência atual à dissolução dos Estados nacionais resulta, por um lado, em fragmentação política e retorno de ódios raciais e fanatismos religiosos. De outra parte, há formação de conglomerados políticos e de poder como a União Européia, Nafta e Mercosul. Como a globalização da economia é um fenômeno assimétrico – os países não se encontram em igualdade de condições econômicas, tecnológicas, científicas e éticas –, as noções de direito e de cidadania passam por uma mutação, ou talvez por seu eclipse.

Fragilizada a dimensão simbólica da lei – aquela que resguardava o indivíduo-cidadão –, tem fim o estado de direito com o conseqüente retorno da “razão de Estado” – o que significa, entre outras idéias, a infalibilidade dos governantes e a possibilidade de suspensão das *leis positivas*, em nome da necessidade pública e do bem comum. “A tradição dos oprimidos”, observou Benjamin, “nos ensina que o estado de exceção é a regra” (tese nº 8, *Sobre o conceito de história*). Hoje, o “Estado de exceção” não mais necessita da ocupação militar, como nos fascismos ou outras formas de ditadura. O totalitarismo apresenta uma nova figura, que decorre da própria idéia de democracia eletiva: trata-se, no momento, de um voto sem escolaridade e sem educação política, vinculado à teatralização da política. É um voto despolitizado de seu sentido originário. Os oprimidos, habituando-se ao estado de exceção, tomam-no como normal. Isso

quer dizer que se trata de um estado de exceção que se desconhece a si mesmo.

Crise também indica a experiência de um mundo de “banalização” do mal, mundo da equivalência, como o do mercado, mundo da indiferença. Conflitos regionais, do Oriente Médio à Bósnia, da África à América Latina, atestam a perda de direitos – ao território, à vida –, ao mesmo tempo que a urgência de respostas a uma circunstância – a “modernidade” do capitalismo –, crise que em muito diz respeito à brusca perda de crenças e tradições.

O direito, assim como a liberdade, devem ser entendidos não como valores abstratos, mas como direitos e liberdades, o que requer retornar à expressão já desgastada e desacreditada – a da dignidade humana. Esta encontrava, nas instituições públicas, o zelo pelo cidadão e pelo exercício das normas de civilidade que regulam a vida em comum.

Já no século 17, Hobbes escrevia ser finalidade do Estado promover o bem-estar e uma vida sem medo. O Estado, mediador da lei, delimitava a esfera do público e do privado. A experiência contemporânea, ao contrário, faz coincidir, na figura do governante, lei, saber e poder. Diante disso, todas as dissensões sociais e políticas consistem na encarnação do outro – este entendido como o representante das forças remanescentes da antiga sociedade. A atual forma da política destitui de crédito o pensamento autônomo, com o que os governantes trazem de volta relações interpessoais de mando e obediência, definidas pela posição da autoridade como *senhora* das pessoas e das coisas. Há nisso uma distinção entre a pessoa do governante e as instituições políticas, o que no passado se denominava, aproximativamente, *despotismo esclarecido*.

Numa república, ao contrário, pouco importa à segurança do Estado que motivação interior têm os homens para dirigir os negócios públicos, pois a lei é garantidora da estabilidade republicana,

independentemente das qualidades, vícios e virtudes do governante. A república e a democracia não dependem de qualidades pessoais, mas da qualidade de suas *instituições*. Essa tendência à dissolução dos Estados nacionais pelo capital transnacional privatizante – cujo critério prevaLENcente é o dos interesses dos conglomerados do poder – e a determinação de todas as esferas da vida pelas leis do mercado, dissolvem a separação entre o público e o privado, transformam o espaço público em *imagem pública* e o cidadão em consumidor.

O mercado, já se disse, “não reconhece direitos”. Em termos – pois vale a “lei do mais forte”. Marx descreveu, em *Formações econômicas pré-capitalistas*, situações em que massas inteiras de servos da gleba foram arrancados de seu modo de vida, crenças e tradições, e violentamente lançados na selva das cidades, vindo a constituir, na Inglaterra, o proletariado moderno. Do mesmo modo, o Estado mínimo em curso, com a privatização sem critérios do que é público, e a associação do público ao privado, traz de volta, com a *flexibilização* das leis trabalhistas, desemprego crescente, miséria material e espiritual. As novas massas, analogamente àquelas do século 19, denunciam a ficção dos direitos civis. Elas constituem os “novos bárbaros”, são o “estrangeiro” de todas as sociedades, o proletariado sem pátria, sem tradição e sem trabalho – todos os excluídos da modernidade, os sem-direitos.

Direitos, numa democracia, observa Claude Lefort, não são aquilo de que se destitui os cidadãos, mas o que se exerce em seu benefício, no sentido de sua permanente ampliação àqueles deles desprovidos. A expressão significa, também, invenção permanente de novos direitos e, sobretudo, a representação do direito de ter direitos.

A progressiva dissolução de direitos trabalhistas visa a superconcentração e o acúmulo do capital. Não existe, sabemos, economia como um ciclo fechado de fenômenos objetivos, mas sim

política econômica. Já se disse que os números se comportam, na economia, como a oratória nos comícios. Não são portadores de nenhuma *objetividade* irrefutável. A economia – com suas estatísticas, porcentagens e números – como única maneira de pensar e de ser, é um poderoso redutor do pensamento. O futuro é visto como previsível e controlável, e só é evocado como justificativa do que se quer fazer no presente. O discurso oficial dos governantes não reconhece os descontentes da civilização, de tal forma que os conflitos sociais são considerados ilegítimos, seus agentes incompetentes sociais, de modo a “não haver mais separação entre dirigentes e o poder, nem entre o poder do Estado e a sociedade. A noção de sociedade civil apaga-se” (Lefort, *A invenção democrática*). O outro é sempre e apenas o provocador a ser isolado e, no limite, é considerado associal.

Nesse horizonte, mesmo anacrônicos, os ideais de respeito, de tolerância e de autonomia do pensamento podem constituir uma reversão de dogmas que geram preconceitos, se a estes se contrapuser a prática do *diálogo*. Noção das mais importantes, este encontra-se intimamente ligado não apenas à filosofia, mas ao próprio ato de pensar. Diálogo supõe movimento num campo semântico e conceitual que leva em conta o discernimento, a distinção, a diferença: “É o fazer-se palavra da consciência” (Mário Perniola, *Trânsitos*). O diálogo é o simétrico oposto ao tumulto das falas.

A assim denominada “mundialização da cultura” pela cultura média midiática produz uma inflação da linguagem: todos falam de tudo, acabando-se por confundir tudo. O prefixo *dia*, justaposto ao *logos*, indica, diferentemente, o que une e o que distingue os contrários.

Para haver diálogo na sociedade, na política e entre culturas, é preciso haver encontro – o que só ocorre com a condição “de que duas culturas tenham esquecido e deixado para o esquecimento a própria origem, e isso depende de que cada uma tenha já se tornado

dupla com respeito a si mesma” (*idem, op. cit.*). Disso resulta a ampliação de nossa identidade. Se o princípio de identidade e o de não-contradição determinam um “terceiro excluído”, rever esse “princípio de razão” significa apreender um pensamento eclético e plural, que recusa a lógica binária das ortodoxias. “Razão mestiça”, poderíamos dizer, porque mista e porque joga com descobertas, “com plasticidade e metamorfose, destacando um terceiro termo que, incluído, é o de tolerância heterodoxa” (Maria Helena Varela, *O Heterologos em lingua portuguesa*). Pois o outro não é nosso limite externo, não é o que nos limita, mas o que nos pluraliza. É por meio dele que podemos nos totalizar. Restritos a uma única identidade de origem, diminuímos em ser, em realidade, em humanidade.

Viver é mais do que sobreviver. Limitados à sobrevivência, desfazem-se máximas morais. Kant escreveu: “Todas as coisas que podem ser comparadas podem ser trocadas e têm um preço; aquelas que não podem ser comparadas não têm preço, mas dignidade”. O mercado, ao contrário, só reconhece os custos: quanto custa um idoso, um deficiente, uma criança. Tal redução do humano ao “quanto custa” só pode ocorrer no empobrecimento espiritual das democracias, cujo vazío passa a ser preenchido pelos valores da hierarquia competitiva da burocracia empresarial, de maneira a que “o dirigente deseja ser reconhecido como um ganhador, cujo maior medo é ser etiquetado como perdedor”. Não tem nenhuma lealdade para com aqueles com quem trabalha. É competitivo como o mercado e, como este, exclui aquele que não gera lucro a qualquer preço. A sociedade que não se funda nos laços da amizade e da fraternidade é também sem compaixão. Essa é uma “tristeza mimética” pela qual desejamos o fim do sofrimento de um outro: nós mesmos. Horkheimer, por sua vez, escreveu – enquanto ainda existia o socialismo histórico, o do Leste europeu: “Os estudantes fugidos do Leste, nos primeiros meses depois de sua chegada à Alemanha (Federal), são felizes porque

há mais liberdade, mas logo se tornam melancólicos, porque não há amizade alguma” (*Schopenhauer e a sociedade*). Um mundo no qual só conta a lei do valor não é o mundo humano, mas o do capital. Compreendê-lo significa saber quem somos hoje. “Para conhecer e julgar uma sociedade”, escreveu Merleau-Ponty, “é preciso ingressar em sua substância profunda, no laço humano de que é feita, que depende, sem dúvida, das relações jurídicas, mas também das formas de trabalho, da maneira de amar, de viver e de morrer” (*Humanismo e terror*).

A VIGILÂNCIA DA VISÃO



Comandar é falar ao olhar.

Napoleão Bonaparte

“Não farás nem escultura, nem figura do que se encontra no Alto, nos céus, embaixo, na Terra”. Com estas palavras, Deus proíbe aos homens, no Antigo Testamento, representar em imagens o divino a partir do “original”.

Deus manifesta-se ao homem pela voz e por sinais. Assim dirige-se a Adão e Eva; ordena a Abraão o sacrifício de Isaac; envia as sete pragas ao Egito para punir o faraó; abre ao meio o Mar Vermelho e guia o povo eleito pelo deserto. Deus falava aos profetas jamais revelando sua imagem visível e seu rosto. O homem permanecia no domínio da voz e dos enigmas. Mas não exatamente, pois quando fala da criação de Adão, a Bíblia acrescenta que Ele o fez “à sua imagem e semelhança”.

Sendo Deus a matriz primeira, Adão apresenta-se como uma espécie de *cópia* realizada, mas é exemplar único, inferior ao modelo divino: é, paradoxalmente, cópia “original” e “autêntica”. Com a Epifania, tudo muda. O Verbo faz-se Carne, o sagrado torna-se imagem que se expõe: “O Cristo é a imagem do Pai”, inteiramente homem, completamente Deus. Epifania significa: “aparição”, manifestação, nunca aparência dissimuladora.

De início, espetáculo e especulação possuem uma raiz comum: “De mesma origem, estão ligados à idéia do conhecimento como operação do olhar e da linguagem. A cultura está impregnada de seu próprio espetáculo, do fazer ver e do deixar-se ver. A questão não se coloca diretamente sobre o espetáculo, mas com o que lhe sucede quando capturado, produzido e enviado pelos meios de comunicação de massa, convertido em entretenimento”.¹

“Sem dúvida, nosso tempo”, escreveu Feuerbach, “prefere a imagem à coisa. A ilusão é sagrada, a verdade profana”. Isso significa a entronização do divino em objetos inanimados, a radicalização do *fetichismo*, que ocorre dada a “vocalização humano-divina dos homens”: ela se manifesta na história humana, quando eles dominam a natureza desconhecida e ameaçadora. Ao transformar o mundo, tornando-o “inteligível, controlável e seguro”, mesclam-se humanização – reconhecimento de si na exterioridade – e teofania.

Pode-se reconhecer nas sociedades industriais, desdivinizadas pela secularização, efeitos religiosos que tendem a fazer surgir no real prosaico do mundo, em meio aos homens, a presença da encarnação do corpo de Deus, que é também, como no cristianismo, o próprio homem. Na modernidade industrial, o dinamismo das ciências e das novas tecnologias participa da reconstrução permanente do *cosmos*, o que revela a face divina do homem como Criador, ao qual se associa, no entanto, a alienação. Pode-se reconhecer na transformação do olhar a longa distância, pelo telescópio de Galileu, um choque a partir do qual se separam o mundo e o Universo. A ciência vive em um universo que ignora o mundo e suas dores; quanto a nós, costumamos ignorá-lo. Entre o *homo faber* – que deu origem ao telescópio – e a resistência do *homo religiosus*, o desejo de conhecimento não se exaure no exercício da razão científica. Deve ser buscado nas fontes imaginárias da sociedade. Nas épocas de grande fervor religioso, peregrinos e fiéis reproduziam a viagem dos Reis Magos para

visitar lugares sagrados, adorar imagens e relíquias, orar e permanecer em piedoso recolhimento.

Um novo ardor, agora fetichista, encontra-se nas exposições universais da segunda metade do século 19 europeu, quando o culto ao divino converte-se em rituais ligados à veneração de artefatos industriais – as mercadorias. Toda a Europa deslocou-se para contemplá-las na exposição parisiense de 1855, que recebeu mais de 50 milhões de visitantes. Um grande espetáculo é oferecido pelas galerias – construções em ferro e vidro –, “aquários humanos”, no dizer de Benjamin, onde se acumulam mercadorias, jogadores, vitrines e prostituição. Novas catedrais, elas são, a igual título da *féerie* das estradas de ferro e suas estações, lugares de culto. O filósofo assim as descreve, com funções intercambiáveis. A catedral de Marselha é descrita como estação ferroviária, e vice-versa.

Marx falava das “sutilezas metafísicas e argúcias teológicas”, que se inscrevem nas mercadorias. Animismo, fetichismo, totemismo, ressurgem nelas: “Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção apresenta-se como um imenso acúmulo de espetáculos”, escreve Guy Debord em *A sociedade do espetáculo*. O mistério da transubstanciação, por sua vez, encontra-se, por exemplo, nos chaveiros-brinde, oferecidos na compra de objetos de valor. Utilizados, é possível perceber neles uma espécie de entrega mítica e mística à transcendência da mercadoria; são talismãs ao revés. Lugares de culto transformam-se em lugar de “exposição” – de um edifício, de uma construção: “Há uma grande diferença entre os antigos iconoclastas e incendiários de igrejas e o alto grau de abstração que permite a um artilheiro da Guerra Mundial considerar uma catedral gótica como simples referência em sua área de tiro”.²

A exposição ao olhar tem, simultaneamente, sentido hipnótico e político, tal como se revelam no panóptico projetado por Bentham, figura da gestão moderna das grandes massas, tal como

ocorre a partir da Revolução Francesa. Nela, “o esforço de todos os poderes estabelecidos para ampliar os meios de manter a ordem nas ruas culmina na supressão da rua”.³ Tem fim a distinção entre o espaço público e o privado, o que se verifica no panóptico de Bentham, que foi concebido para fins carcerários e manifesta intenções claras. Sua estrutura arquitetônica permite aos carcereiros ver sem serem vistos; quanto aos prisioneiros, são a um só tempo visíveis e incapazes de ver. Há aqui um dispositivo visual que é, melhor dizendo, uma *sugestão de visão*: o indivíduo se torna dócil, submetendo-se a uma vigilância tanto real quanto virtual. O panóptico é *um pequeno teatro*, onde cada detento aprende a desempenhar seu papel de prisioneiro para um público hipotético. Segundo Foucault, sua fantasmagoria máxima encontra-se nessa visão globalizante, que é a realização última do puro valor de *exposição* de indivíduos sem defesa. A visibilidade total é uma armadilha.⁴

NOTAS

1. Cf. Marilena Chauí, em *Mídia e democracia*, aula inaugural na USP, 1992.
2. Jünger, *O trabalhador*.
3. Debord, *op. cit.*
4. Foucault, em *Vigiar e punir*.

Folha de S. Paulo, Mais, 17.08.97

O ENSAIO COMO FORMA FILOSÓFICA

HORKHEIMER E A ESCOLA DE FRANKFURT

O ensaio não compartilha a regra do jogo da ciência e da teoria organizada, segundo as quais, como diz Espinosa, a ordem das coisas seria a mesma que a das idéias. Já que a ordem sem lacunas dos conceitos não se identifica com o ente, o ensaio não almeja uma construção fechada, dedutiva ou indutiva. Ele se revolta, em primeiro lugar, contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável, o efêmero, não seria digno da filosofia; revolta-se contra essa antiga injustiça cometida contra o transitório, pela qual ele é mais uma vez condenado, no plano do conceito (...). A objeção contra ele, de que seria fragmentário e acidental, postula a totalidade como um dado e, em consequência, de sujeito e objeto; comporta-se como se dispusesse do todo. Mas o ensaio não quer captar o eterno nem destilá-lo do transitório; prefere perenizar o transitório. A sua fraqueza testemunha a própria não-identidade que ele deve expressar (...). Naquilo que é enfaticamente ensaio, o pensamento se libera da idéia tradicional de verdade.¹

O ensaio como forma de exposição, bem como a preferência por aforismos e artigos de circunstância, é um procedimento comum daqueles autores que se convencionou associar à Escola de Frankfurt e à Teoria Crítica da Sociedade. Horkheimer, Benjamin, Adorno e também Marcuse, participaram dessa proposição que, de Montaigne ao Romantismo, desconfia do sentido definitivo ou único das coisas, da verdade uma e una, na ciência e na história. Frente à lógica do incontrovertido, e da crença em uma objetividade

na compreensão das obras de pensamento, os autores frankfurtianos reconhecem o heterogêneo, o dissonante, o fragmentário, o descontínuo, como um diagnóstico da própria filosofia e um método para interrogar o presente.

Esse “nomadismo” é crítico e convida, antes de mais nada, ao deciframento de sua inconclusão. Essa delicada “arte do equívoco” utiliza palavras ao revés, de maneira a criar dúvida sobre o que se quer dizer: “O todo é falso, o todo é verdadeiro”, e também “verdadeiro é tão somente o pensamento que não se compreende a si mesmo”. São formulações que alertam contra a lógica do sistema, o pensamento da totalidade e de sua convicção no absoluto. Dialogam com a tradição filosófica que, de Parmênides a Platão até o neopositivismo contemporâneo, submete o pensamento à lei da binariedade metaforizada pelo círculo. Esta dualiza o ser e o parecer, a idéia e a matéria, o fundo e a forma, o interior e o exterior, estabelecendo uma hierarquia pela valorização metafísica, religiosa e moral do centro: o que tem como consequência a desvalorização ontológica do periférico, entendido como o imperfeito e o falso.

Em contrapartida, os frankfurtianos reabilitam o que na história da filosofia foi preterido como inessencial. O ensaio como método tem uma dupla utilidade: permite um ingresso original nos textos teóricos, como os de Descartes, Hegel, Marx ou Kierkegaard, e uma nova maneira de se situar no mundo presente.

HISTÓRIA E DIALÉTICA

Recordemos que a *Zeitschrift für sozialforschung* era, por assim dizer, o “órgão oficial” da teoria crítica entre os anos de 1932 e 1941. Da Alemanha ao exílio americano, devido à ascensão de Hitler ao poder, ela se constituiu por alguns poucos ensaios e inúmeras resenhas, que tratavam das diversas publicações concernentes a todos os

ramos de conhecimento nas ciências humanas. Sua vocação interdisciplinar não é arbitrária, pois o pensamento crítico incorpora reflexões que iluminam a gênese do irracional, os aspectos noturnos da *Aufklärung* (Iluminismo) e a tendência à *dominação* nas experiências políticas.

A Escola de Frankfurt pertence a um período histórico que acreditou na proximidade da revolução proletária, tendo assistido à revolução bolchevique de 1917, a duas insurreições operárias na Alemanha – a proclamação da República, em novembro de 1918, e a de 1923 –, aos levantes operários na Polônia e outros países. Seu horizonte teórico imediato conviveu ao lado de obras de George Lukács, em particular *História e consciência de classe*, e de Karl Korsch, *Marxismo e filosofia*. Acreditava-se na transformação iminente da teoria em práxis, na unidade entre o pensamento do intelectual radical e a práxis do sujeito revolucionário. Estas duas obras foram de grande impacto no marxismo do período, pois significaram uma alternativa ao leninismo e sua versão fisicalista da história e a consequente naturalização mecanicista. Ao hegelianizar o marxismo, isto é, ao refilosofá-lo, afastando-o do marxismo ciência-naturalista, esses autores recolocam no centro de suas análises o conceito de fetichismo, tal como elaborado em *O capital*.

Lukács chama a atenção para um aspecto essencial da *dialética*, abandonado no cientificismo marxista: a espacialização da duração, a queda da qualidade em quantidade e a deterioração da qualidade dialética do vivido no mundo do *capital*. Quanto a Korsch, trata da fetichização das organizações dos trabalhadores, especialmente a do Partido Comunista Alemão. Em seu processo de bolchevização, obliterou a originalidade da experiência política do proletariado alemão luxemburguista e conciliar. Com isso, plasmou a criatividade social dos trabalhadores, em rígidas determinações políticas extrínsecas àquelas organizações, segundo uma dominação hierárquica

entre cúpula e base, da qual está excluída a experiência política, mas a quem se atribuía o ativismo militante. Autonomia e autodeterminação desaparecem das organizações políticas dos trabalhadores.

Do ponto de vista da história da cultura, duas obras são significativas. Uma é *Comunidade e sociedade*, de Toennies, que trata da dissolução das relações da comunidade, parentesco e consangüinidade, cujos laços de solidariedade são organicamente determinados pela vizinhança, que cede lugar à sociedade em que relações impessoais determinam uma solidariedade mecânica, mediada pelas instituições sociais. Também Weber, com seu trabalho *Economia e sociedade*, daria aos frankfurtianos um conceito fundamental: o de racionalização das relações entre os homens, no sentido da crescente formalização da sociedade, na qual os aspectos quantitativos substituem os qualitativos, sob a hegemonia do princípio de equivalência entre coisas e coisas, homens e coisas.

A CRÍTICA DA RAZÃO

Em termos frankfurtianos, a formalização da razão é homóloga à conversão da natureza em algo abstrato, apto a ser captado pelo número, isto é, quantificado. A esse fenômeno, Weber denominou de *Entzauberung des welt* (desencantamento do mundo). Trata-se do princípio de identidade, a forma específica que a ideologia toma na modernidade. Em seu ensaio *Teoria tradicional e teoria crítica* (1937) – considerado O “manifesto” da Escola de Frankfurt –, Horkheimer indica como paradigma do pensamento identitário a filosofia cartesiana. Os ensaios da década de 30, diversos em seus problemas, como *Materialismo e moral*, *Egoísmo e movimento de emancipação*, *Montaigne e a função do ceticismo*, ou *Sobre a verdade*, apresentam, não obstante, uma preocupação comum: a análise da racionalidade que habita o materialismo de Marx e o de sua posteridade.

Essa crítica da razão se afasta do materialismo mecanicista do marxismo da época, confiante na noção de progresso, que confunde progresso nos desenvolvimentos da ciência e da técnica com o desenvolvimento da humanidade como tal, que oculta as regressões da sociedade, impossibilitando compreender as periódicas recaídas na barbárie, como os fascismos e o estalinismo, frutos do mesmo impulso onipotente de dominação da natureza e dos homens, impulso esse que trata o ser humano como “o melhor capital”.

Os ensaios de Horkheimer na década de 30 abordam essa questão no horizonte de uma “teoria do conhecimento”. Interrogam as condições de possibilidade de uma “teoria materialista da história”. Para isso, o conceito de crítica deve ser considerado segundo as indicações do autor em *Teoria tradicional e teoria crítica*: “Esta palavra deve ser compreendida aqui no sentido de crítica dialética da economia política, mais do que no sentido idealista da razão pura”. A teoria crítica é, pois, tributária de Kant e suas três críticas – *Crítica da razão pura*, *Crítica da razão prática* e *Crítica do juízo*; de Hegel e sua crítica dialética ao entendimento (*Verstand*) kantiano, instância classificatória e lógica, tanto em sua *Fenomenologia do espírito* quanto na *Lógica*; e de Marx, nas suas inúmeras críticas: *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, *Contribuição à crítica da economia política*, *A sagrada família* ou *Crítica da crítica crítica*, *O capital* e *Crítica da economia política*.

Mas a teoria crítica de Horkheimer tem ainda um outro aliado intelectual: Schopenhauer e seu “pessimismo consequencial”. No prefácio de 1968 à reedição dos trabalhos da década de 30, intitulado *Teoria crítica*, Horkheimer afirma: “Sempre estive familiarizado com o pessimismo metafísico, elemento central para todo o pensamento verdadeiramente materialista”. Essa afirmação nos oferece uma importante via de acesso à compreensão dos ensaios da década de 30, bem como para o desenvolvimento ulterior da teoria crítica.

Se, na década de 30, Horkheimer milita intelectualmente em favor da Revolução – e escreve, no prefácio já citado, que “acreditava que uma sociedade melhor e mais justa só poderia advir da revolução, pois naquela época não ousávamos pensar na guerra” –, é porque o tributo a Marx, apesar das distâncias já apontadas com relação ao marxismo, é certo. Nos anos de exílio, vai se configurando o tom das obras da década de 40, como a *Dialética do Iluminismo*, na qual há o eclipsamento do tema da luta de classes e a substituição da crítica à economia política pela crítica à civilização técnica. O conceito de dominação não se confunde com o de exploração. O fenômeno da “servidão voluntária” leva à necessidade de assimilar toda a tradição filosófica que desconfia da noção de progresso.

Leitores de Nietzsche, os frankfurtianos suspeitam das “luzes” da razão, reconhecem que a origem da moral e a da razão é extra-epistemológica. Leitores de Freud, aprenderam a diferenciar libertação psíquica de libertação política. Leitores de Heidegger, de quem também tanto discordam, diferenciam o ôntico e o ontológico – encontrando no fenômeno da alienação não apenas a perda dos produtos objetivados da atividade humana na criatividade social, mas sobretudo o fechamento do indivíduo no espaço e no tempo, confinamento que é perda da possibilidade de transcendência. Porque, segundo Heidegger, a existência não é só o “estar-no-mundo” (o *Dasein*), mas também é ao mesmo tempo “estar-além-do-mundo”, a existência apontando sempre para um além do tempo presente.

No período em questão, Horkheimer e Adorno centram o problema da emergência do irracional nas relações entre o homem e a natureza, na separação entre o eu e o mundo e o projeto de índole cartesiana de dominação conceitual do homem sobre uma natureza despojada de seus aspectos místicos, sagrados e proféticos, sendo então poder sobre uma natureza abstrata, formalizada, desencantada. O desencantamento do mundo, já analisado por Weber na

racionalidade formalizadora, abre caminho à neutralização do real, à dessacralização da vida, à lei do mais forte, ao genocídio. Mundo desencantado, monótono, repetitivo, causal, é também mundo da “banalização do mal”, da “volatilização da culpa”.

AS “SOCIEDADES” TOTAIS

Os escritos de Horkheimer das décadas de 60 e início de 70, voltam-se para a análise da “sociedade da total-administração” (*verwaltete Gesellschaft*), nos ensaios contidos em *A Sociedade em transição*, como *Marx hoje* e *Mundo administrado*. O diagnóstico do presente é o desaparecimento da noção de indivíduo no sentido kantiano e schopenhauriano e do pensamento crítico. De onde um mundo sem oposição, sem contradição, mundo administrado ou unidimensional. Mundo totalitário é aquele no qual racionalidade técnica e racionalidade dos fins se confundem. Estado e sociedade civil coincidem como Vontade homogênea e una. O indivíduo, cujos valores de liberdade, igualdade e fraternidade, e o de *autonomia*, haviam sido considerados por Kant como resistência contra o mundo histórico, isto é, “mal, temporal” está em processo de extinção, sem que os valores a ele associados tenham podido realizar-se.

Esses valores podem se resumir nos escritos de Kant, retomados por Horkheimer no ensaio *Kant e o Iluminismo*, em que o homem deve ser considerado como “finalidade sem fim”, nunca um instrumento para outros homens. Nisso consiste a dignidade humana. Da *Teoria crítica ontem à teoria crítica hoje*, a noção de práxis é questionada: segundo Horkheimer, as insuficiências da teoria – o fato de o pensamento dialético não ter sido “suficientemente negativo”, recaindo na crença burguesa no progresso – transmitiram-se à prática e fazem do pensamento, hoje em dissolução no mundo pragmático, tecnológico, anticrítico e inimigo do pensamento, um lugar de resistência.

Assim, a grande influência de Schopenhauer na formação do pensamento de Horkheimer reaparecerá na obra do último período. É ele o antídoto contra todo pensamento teleológico que, na formulação hegeliana ou marxista, confia no desenlace feliz da “razão na história”, seja pela realização do absoluto, seja pelo advento da sociedade sem classes. Por sua compreensão da história como movimento cego, Schopenhauer mostra o antifinalismo e a contingência daquilo que depende dos desejos humanos, em que não está garantido nenhum desfecho da racionalidade como algo interno à própria razão.

Esse ponto de vista já se encontrava indicado nos ensaios da década de 30. A teoria crítica procura analisar a noção de materialismo e de dialética, nos ensaios dedicados a Montaigne, Bergson ou Hegel. A tese fundamental da teoria, nesse período, e que se manteria como referência estável nas análises posteriores, tanto na política quanto na ciência e na filosofia da história, é a crítica ao *princípio de identidade*. Foi Hegel quem concluiu, segundo Horkheimer, a tarefa iniciada por Descartes com o dualismo sujeito-objeto e a supremacia do sujeito no processo de conhecimento. Em seu ensaio *Hegel e a metafísica* (1932), Horkheimer diz que na filosofia idealista alemã, de Kant a Hegel, “a tese da identidade do sujeito e do objeto aparece como a pressuposição necessária da existência da verdade”, o que significa que “o sujeito, conhecendo a si mesmo, deve, segundo a concepção idealista, pensar-se como idêntico ao absoluto: ele deve ser infinito”.

Horkheimer pensa em uma dialética que reverta seu destino identitário, liberando a negatividade que se subsume no hegelianismo na “racionalização filosófica do sofrimento”, fazendo do “calvário do espírito” o caminho mesmo da história, passando sobre o sofrimento do indivíduo singular para, ao fim, o particular repousar tranquilamente no universal. Assim, a não-identidade é o *telos* da identificação.

Isso não significa uma recaída no Irracionalismo que, de alguma forma, realizou uma crítica do princípio de identidade. De alguma forma, porque recusar a ilusão da identidade entre o real e o racional, do singular e do universal, tende a supervalorizar seu pólo sacrificado: a singularidade.

A teoria crítica recusa essa alternativa, enfrentando porém, sua eventualidade. Mas ela se refere, não sem firmeza, a uma forma de *racionalismo*, o que se atesta pela freqüente presença do conceito de razão nas obras mais célebres da escola. A tese maior do irracionalismo e, no plano conceitual, da *Lebensphilosophie* (filosofia da vida), e de Bergson é, segundo Horkheimer, “que o pensamento tem por efeito matar seu objeto”, de tal maneira que a razão seria mortífera para a Vida. Horkheimer reconhece o mérito da *Lebensphilosophie*, por ter mostrado o papel insustentável do racionalismo da identidade. “A metafísica da vida”, escreve ele, “e as tendências que a ela se aparentam, na filosofia e na psicologia, tiveram razão com respeito ao mito racionalista”.

Assim, o pensamento analítico faz da ordenação, da decomposição, da medida, a única forma do pensar competente. Com isso coisifica a existência, dissolvendo o tempo da consciência, do fluir imanente, em cronômetro. A crítica à racionalidade abstrata e calculadora é o ponto forte da *Lebensphilosophie*. Entretanto, ao recusar essa figura da razão, superestima a intuição, a sensação. Em consequência, o “racionalismo e o irracionalismo anulam reciprocamente sua pretensão metafísica” – quer dizer, a “auto-imersão abstrata do objeto no sujeito”.

Em seu ensaio *A querela do positivismo na filosofia do presente*, e em *O último ataque à metafísica* (1937), Horkheimer se atém mais abertamente à crítica ao dualismo cartesiano, a forma por excelência do “pensamento tradicional”, que encontra seu pleno desenvolvimento na filosofia de Kant, neste aspecto agora criticado. A cisão sujeito e

objeto, pensamento e extensão, terá por resultado “uma relação cindida com a verdade”, tão insustentável quanto a identidade formal. A crítica à identidade é crítica do “princípio da razão suficiente”.

AUTORIDADE E FAMÍLIA

Dessas restrições ao racionalismo, deve-se enunciar uma filosofia da história e uma concepção materialista que não aceitem o dogma do dado ou do fato, e cujo conteúdo histórico ainda está por ser elaborado. Nada mais garante a harmonia da razão com o dado, porque o objeto não é correlato ao sujeito. É preciso construir a objetividade crítica para realizar a objetividade social. Desse ponto de vista, os estudos reunidos por Horkheimer em *Autoridade e família* são significativos. O conceito de autoridade é tomado em sua tensão interna, não se confundindo com o de autoritarismo: “Ela (a autoridade) designa a aptidão, consciente ou inconsciente, de se integrar ou de se submeter, a faculdade de aprovar a situação presente como tal, em pensamento ou ação, de viver na independência de ordens impostas e de vontades externas”. Na família, porém, ao mesmo tempo em que o princípio da autoridade paterna se estabelece com base no provedor econômico, na submissão da mulher e das crianças, destituídas de direitos econômicos e sexuais, essa autoridade tinha também outro sentido: o da *auctoritas*, “ser autor de algo”, responder por aquilo que depende de nós, mas que de maneira alguma significa “possuir poder”.²

Assim, o pai também era o provedor moral, aquele que dava a palavra responsável. Em termos histórico-sociais, a “dialética da família” manifestava que a mãe, confinada por assim dizer ao espaço doméstico, podia fantasiar sonhos utópicos com seu filho, amor que acompanhava a criança na vida adulta e a defendia da identificação com o mundo das instituições sociais, pois na família estava

preservada a individualidade: “A família não é tão somente a forma retributiva do vivo, mas uma maneira de enfrentar em comum e solidariamente a morte”. Relações complexas na família e na sociedade revelam, à luz da dissolução do indivíduo – seja por sua imersão na totalidade hegeliana, ou na sociedade “totalmente administrada” (marxista ou pós-industrial) –, o espaço de preservação da autonomia.

Hoje, o pai obedece fora de casa e reina dentro dela, segundo uma “racionalidade irracional”: a “reificação na economia tem a pura função de uma grandeza econômica, do patrimônio, ou de um trabalho manual ou intelectual requerido tecnicamente (...). Ao contrário do que se passa na vida pública, na família, onde as relações não são mediadas pelo mercado e os indivíduos não se contrapõem como concorrentes, o homem sempre preservou a possibilidade de agir não apenas como função, mas também como homem (...). Desse ponto de vista, a família não conduz à autoridade burguesa, mas ao prenúncio de uma condição humana melhor” (*Autoridade e família*).

Não por acaso, Horkheimer recorda o significado que Hegel atribuiu, na *Fenomenologia do espírito*, à figura de Antígona, como princípio do amor que nasce e se desenvolve no âmbito familiar, irreduzível à autoridade da *polis*. Ele vê, em particular na mulher, o símbolo do amor e do conflito com a autoridade pública. Representa o elemento não-utilitário no totalitarismo da sociedade, que se funda e é governada pelas leis do mercado. As últimas palavras de Antígona na tragédia de Sófocles deverão ser repensadas: “Se assim agrada aos deuses, confessemos que, já que sofremos, erramos”. Com isso, nota Horkheimer, Antígona renuncia a qualquer resistência, acolhendo o princípio do mundo masculino-burguês: “Quem é atingido pela má sorte também é culpado” (*Autoridade e família*).

Na perspectiva da teoria crítica, Antígona deverá, ao contrário, abandonar sua disponibilidade ao amor apenas na forma do luto

pela morte do irmão, para afirmar a supremacia do princípio da solidariedade e do amor, o princípio anti-autoritário por excelência. Aqui, a presença de Schopenhauer: o que une os homens é o desamparo, o que os separa, os fanatismos, de onde um apelo à comiserção. O que interessa a Horkheimer, e marca sua concepção materialista da história, é a consequência schopenhaueriana desta, entendida como um rodar cego, como repetição de decepções. Para compreender este ciclo permanente, Horkheimer analisará o “ascetismo do mundo interior” no ensaio *Egoísmo e movimento de emancipação* (1936).

A ética burguesa do trabalho, fundada na renúncia ao prazer, destrói a essência da individualidade, preparando seu aniquilamento, seja na idéia de Povo (Revolução Francesa) ou Nação (Nacional-Socialismo). Segue-se, assim, a reabilitação do hedonismo: “Contra a ética da auto-abnegação, a dignidade do Egoísmo”. Schopenhauer representa o espaço de uma abertura, a fenda sempre presente no jogo trágico entre o querer-viver e sua irrealização, entre o desejo e seu fracasso ou sua pseudo-satisfação. O desejo é “ponto cego”, “luz negra”, arbitrariedade e violência na história.

Nesse horizonte, visitar o materialismo é refletir acerca das relações entre a teoria e a práxis, buscando uma racionalidade a ser construída na história. Há, nos ensaios da década de 30, a noção, que ressurgiria nos anos 70, de que existe um “sofrimento da natureza circundante”, que afasta Horkheimer da idéia de Marx de um metabolismo entre o homem e a natureza, que nos *Manuscritos econômico-filosóficos* se traduz na “naturalização do homem e no humanismo da natureza”. Desse ponto de vista, a própria Revolução é insuficiente para redimir as relações do homem com o mundo natural: “Toda natureza começaria por se lastimar se lhe fosse dada a palavra”, escreveu Benjamin. A injustiça é intrínseca às relações do homem com a natureza, injustiça essa que se prolonga na história.

OS CAMINHOS DA EMANCIPAÇÃO

O pessimismo como instrumento de emancipação do próprio materialismo se nutre aqui da tradição do materialismo antigo, mais do que do progressismo de Marx, e suas ressonâncias se encontram na leitura que Horkheimer faz do pensamento de Schopenhauer: por seu antifinalismo histórico, faz pensar em Epicuro e Lucrecio. Em *De rerum natura*, Lucrecio escreve que a natureza não designa nada senão os acasos da matéria. Àquela noção platônica e aristotélica de um *telos* imanente ao mundo natural, que lhe daria a destinação a realizar, *por natureza*, a virtude e a perfeição, se substitui o “clínamen”, que faz com que o sábio se liberte da ilusão de que possa existir uma natureza. O “clínamen” é essa instância fortuita em um mundo propriamente fortuito: o próprio determinismo é fruto provisório que o acaso da declinação (“clínamen”) dos átomos torna possível. Não existe nenhuma regra a propor em um mundo sem lei, nenhuma recomendação a fazer aos desejos dos homens, que não são nem naturais nem necessários, nem úteis, mas apenas fortuitos e com isso nem previsíveis nem modificáveis.

Mundo “barroco”, dir-se-ia hoje, tal qual Gracián o concebe na obra *El héroe*: o jogador tem que escolher o momento para desfazer-se de cartas ruins. O que está imposto ao homem é o acaso, o que ele pode lhe opor é o artifício. Deve-se responder ao acaso com o máximo de artifício. É essa a arte do movimento no instável, no frágil, no provisório. Inverte-se, pois, a formulação de César: “Vim, vi e venci”. Primeiro venci, isto é, aproveitei a oportunidade; depois vi, isto é, refleti; para finalmente dizer “vim”, ou seja, após ter refletido, decidi vencer. O cálculo é sempre posterior ao aproveitamento da ocasião. Se fosse anterior, esta não seria aproveitada. O acaso não prescreve leis precisas ao querer. O domínio das aparências e das ocasiões prescinde de todo cálculo.

Mundo sem finalidade imanente, é o mundo do acaso. A razão é excluída dele em benefício do acaso: mas este, por sua vez, constitui uma razão: a *rerum natura*. Recordemos Schopenhauer, que, em *O mundo como vontade e representação*, escreve: “O homem é um relógio que uma vez montado funciona sem saber por quê”.

O acaso (ou “clinamen”), rompendo com a cadeia causal, devolve ao presente seus direitos e ao futuro sua liberdade: “O futuro nem é inteiramente meu nem inteiramente não meu”, escreveu Epicuro. Nada está escrito: “Certas coisas são produzidas pela necessidade, outras pelo acaso, outras, enfim, por nós mesmos”. O acaso retira todo fundamento à ação, pois em um mundo regido por ele toda e qualquer escolha se equivale, anulando-a. Esse pessimismo marca a filosofia da história da teoria crítica de Horkheimer, e é também aquilo que conduz ao “totalmente outro”.

Sehnsucht nach dem ganz anderen (a nostalgia do inteiramente outro) aponta para uma definição do conceito de razão e revolução, no qual a teologia, tal como se apresenta também na primeira tese, *Sobre o conceito de história*, de Benjamin, tem uma função essencial. Se a teologia é o auxiliar do materialismo histórico, é porque a violência é histórica e a redenção messiânica. Não existem leis na história, ou um curso esperado dos acontecimentos, tão somente a *redenção* de tudo que é histórico, mau, temporal. A revolução é o “inteiramente outro”, que rompe com a lógica da ciência e da técnica, com uma natureza convertida em objeto a ser explorado de modo produtivo.

Revolução, para Horkheimer, viria nos últimos ensaios a significar redenção. Seu sentido etimológico é significativo: “recomprar o que era nosso”, aquilo de que fomos levados a nos privar, aquilo que alienamos. E no sentido teológico, ligado ao direito e ao costume antigos, é o redentor, aquele que remete a nós nossos débitos, nossos pecados, e que os cancela – sendo o prenúncio da felicidade. O *Apocalipse* diz, na versão de Orígenes: “Primeiro o Messias virá para

salvar os justos. Em seguida, salvará também os pecadores. No final, todos serão salvos”.

Tal é o instante último de uma revolução desontologizada do sofrimento e de toda violência. Ele requer “sair da história” e de suas leis, porque “a explicação do mundo como nada ou como totalidade é mitológica”, e as vias garantidas da redenção não passam de “práticas mágicas sublimadas”.

THOT nº 66, agosto, 1997

OS DESCAMINHOS DO APRENDIZADO

Se, ao tratar da educação, utilizamos a palavra “crise”, é porque este termo representa incerteza e indeterminação em todas as esferas da existência. Não mais “podemos deduzir do passado uma imagem do futuro, já que, em alguns anos, forjamos uma situação cujos traços mais notáveis são sem precedente e sem exemplo no passado” (Paul Valéry, *Politique de l'esprit*). Desfaz-se a antiga ordem que explicava o pertencimento do homem a seu tempo e mundo.

A educação se constituía como um fio orientador entre as gerações. Ela encontrava na palavra grega *paidéia* a sua melhor expressão. Para ela, se requeria a *skolé*, a escola-espaco do tempo livre disponível ao exercício dos saberes considerados modelares para o aperfeiçoamento da moral e da via pública. Foi Sócrates quem marcou, para a cultura ocidental, a prática da *paidéia*. O filósofo nos faz descobrir – por meio do conhece-te a ti mesmo – fraquezas e dons, a fim de que possamos desenvolver *inclinações naturais virtuosas* e construirmo-nos. A máxima socrática significava: “Evita fazer coisas com as quais não possas conviver”, recomendando a prudência.

Retornemos àquela tradição que nos é próxima: a educação iluminista e republicana – que reconhecia na educação o direito mais inalienável da cidadania. O Iluminismo na educação visava a maioridade do homem moral e a do cidadão, o fortalecimento de uma racionalidade de moderação e tolerância, da dignidade humana para

a “paz perpétua”. A lei era o suporte simbólico que rompia com o *ancien régime* e sua política do “favor”.

Os valores da liberdade, igualdade e fraternidade significam a abolição do privilégio educacional em favor da educação pública e gratuita, pois a escola procurava a *formação do espírito*. Nela, a criança começava a fazer a experiência da constituição e ampliação do espaço público e de sua própria humanidade, no diálogo das diferenças, sem discriminação da ordem econômica ou política, religiosa ou étnica. À pergunta “educação para quê?”, convergia outra: “Para onde ela deve conduzir?”.

Na perspectiva da parábola socrático-platônica, ela deveria preparar a saída para viver fora da *caverna* – lugar de obscuridade onde, de início, os homens só vêem sombras projetadas numa tela; na seqüência do aprendizado, poderão olhar as *próprias coisas* à luz mortíça do fogo e, por último, abandonar a morada escura para ingressar em uma nova aventura, agora por si mesmos, sem o auxílio do filósofo-pedagogo.

Substituindo a noção de crise pelo diagnóstico de uma mutação do imaginário político e social, o cidadão se converte em consumidor (tanto que um dos únicos direitos ativos e, assim mesmo, em São Paulo, é o Procon). Com a fragilização da dimensão simbólica da lei, confunde-se direito com privilégio e tem fim o Estado de direito – com o conseqüente retorno da “razão de Estado”, redimensionada. Esta significava, no século que a viu nascer – o 16 –, entre outras coisas, a possibilidade de suspensão das *leis positivas* em nome do bem comum.

Conversão, ainda, da *res publica* em imagem pública, como forma moderna da política. Pensemos nos indicadores dessa modernidade e na revolução pós-industrial. Recursos eletrônicos, na ausência de um projeto definido sobre o que é educação e com professores desmotivados e sub-remunerados para se reescolarizar e os

utilizar, todos os esforços tendem a permanecer no plano do que Guy Debord denominava “sociedade do espetáculo”.

A isso se associa a determinação de todas as esferas da vida pela economia, tomada a única maneira de pensar e de ser. O empobrecimento espiritual das democracias resulta, assim, na uniformidade de pensamento, que deve agora acomodar-se ao ritmo acelerado das transformações tecnológicas. Estudantes e professores não mais dispõem do tempo necessário para refletir sobre o que escrevem. Nasce uma relação peculiar da escrita com o tempo: maximização da produção, otimização dos recursos, trabalho sob os ponteiros do relógio. Tudo passa a ser avaliado pelo binômio tempo ganho/tempo perdido.

Essa atitude transita para a leitura. Calcula-se o tempo de modo a escrever apressadamente e a ler do mesmo modo, sem meditação ou prazer. Nietzsche cunhou a expressão “cultura filistéia” para falar de sua conversão em consumo e de seus corolários: incultura, credulidade no caminho irreversível das coisas e, sobretudo, o mesmo raciocínio utilizado para abordar riquezas materiais e bens culturais. O que importa é, assim como no comércio, quem e quantos consomem.

Essa “cultura média” é hoje a veiculada pela mídia e por professores de “licenciatura curta” (mestres “curtos”, mas de baixo custo) – o que no entanto não dissipa a “alta cultura” letrada, que retorna à dimensão de privilégio de uma elite. Antiquada, a trilogia humanista da liberdade, igualdade e fraternidade adquire um sentido inédito. A igualdade de direitos – a mais nobre afirmação do ideário iluminista – tornou-se um “direito de igual acesso à informação”. Liberdade vem a ser *interatividade na comunicação*, propiciando ao homem, ao indivíduo, ao cidadão, “liberdade da intervenção” – da qual se encontra excluído pela intransitividade das tecnologias anteriores. Inclua-se aqui a “liberdade” do *zapping*. Quanto à fraternidade, pode ser entendida como “convivência virtual”.

Se a modernidade revoga o sentido dos valores, substituindo-o pela pergunta “quanto custa?” – um idoso, um deficiente, um doente –, constitui-se uma sociedade que, para usar uma expressão de Espinosa, “não merece mais o nome de cidade, mas antes o de solidão” (*Tratado político*).

Folha de S. Paulo

Resenhas

OS MISTÉRIOS DO MUNDO



Da realidade sem mistérios ao mistérios do mundo, de Marilena Chauí, empreende uma busca singular: a de desvendar as veredas nas quais o pensamento se perde, ao se defrontar com o mistério do mundo. Busca singular porque, partindo da interpretação espinosana do milagre, passando pela alegoria voltairiana da viagem, terminando no emblema merleau-pontiano do corpo, faz transparecer a indeterminação do real, de tal maneira que o princípio do livro é o seu fim.

O primeiro ensaio mostra como em Espinosa a interpretação da Bíblia terá força política: a procura da gênese da noção de milagre faz com que venha à luz o espanto e o terror do homem diante do Infinito, o parentesco perverso que se constitui na trama da “ambição teológica” e da “superstição da massa”. Diz Marilena: “[Espinosa] mostra que os leitores da Bíblia a lêem segundo suas próprias paixões, tornando-se conseqüentemente indiferentes ao sentido do que estão a ler. Ora, como aquilo que o intelecto alcança o intelecto defende, também aquilo que a paixão alcança a paixão defende, de sorte que não há por que nos surpreendermos com o fato de que o livro da comunhão universal seja portador da chacina universal. Face a essa situação, o novo método interpretativo é uma força libertadora, porque libera o texto das paixões criminosas do teólogo e da insanidade da massa supersticiosa, convocando leitores novos para estes. A dificuldade da escritura sagrada se localizará noutro lugar”.

Se a interpretação da Bíblia põe a nu o mistério bíblico, revelando que esse livro “não contém mistério algum”, é porque o texto se desfigurou ao longo do tempo. Espinosa encontra o mistério da sagrada escritura na língua em que foi concebida, posto que o restante da literatura hebraica se perdeu; quanto à linguagem moral, remodelou-se no contato com outras culturas. Marilena Chauí refaz os caminhos espinosanos e recorre ao estudo da gramática, o que nos faz descobrir que os hebreus não gravaram signos vocálicos, mas apenas consoantes. E nisso reside o essencial. Escreve a autora: “Um texto como a sagrada escritura foi assim redigido e apenas tardiamente vocalizado, daí resultando que as vogais tanto puderam garantir a conservação do sentido original das palavras quanto, inversamente, puderam deformá-lo, criando controvérsias infundáveis e a suposição de que o livro encerrava mistérios impenetráveis”. Não obstante isso, a interpretação não é o encontro de um sentido único do texto, mas algo que reenvia à motivação básica de Espinosa: a interrogação acerca da liberdade humana. Quando o filósofo interpreta a Bíblia, nota Marilena, é para “se engajar na aventura da liberdade e para chegar à sua definição: ela é a aptidão do corpo e da alma para uma atividade múltipla simultânea”. Trata-se, pois, de liberar o corpo e a alma dos entraves do temor e do tremor, para devolvê-los à potência do agir.

Também a *Viagem de Cândido*, de Voltaire, é uma reflexão sobre as formas insidiosas do poder. Realiza a crítica velada da metafísica e da religião, pois faz surgir a alteridade como questão política. Nas palavras de Marilena: “Cândido conquista sua identidade enfrentando a diferença fenomenal, opondo ao espaço homogêneo da geometria cartesiana o espaço qualitativo da geografia”. As errâncias da viagem, o confronto da bela alma com a dor do mundo – a guerra e a destruição, em nome da “dedução metafísica e do sermão religioso” – permitem compreender o porquê da ausência de religião na

obra religiosa. Existe uma certa linguagem, continua Marilena, a teológico-metafísica “que ao invés de dizer o mundo, procura escondê-lo (...). Por isso (...) viajar é desfazer-se do ‘já visto’, do ‘já dito’ e do ‘já feito’ – é assistir à recomposição do sentido através do exemplo dos sentidos (...). Velas ao vento, Cândido navega rumo ao Outro, disposto a encontrar e a acolher a diferença como se ventos e marés favoráveis anunciassem homens melhores”. Passada a turbulência, ele aporta no Jardim, ao abrigo das ruínas da história.

No que tange ao terceiro ensaio, ele funda a tríplice aliança do livro: para além de uma aparente cisão, vamos reencontrar o tema do corpo. Marilena já delinear a seus contornos em Espinosa: o amor intelectual de Deus o libera do medo do novo, predispondo-o, de uma só vez, ao sentido inédito da Bíblia e ao *conatus* do ser. Em seguida, é a história do corpo seqüestrado em um jardim que vai figurar o estilo de sua repressão e a chance de sua liberdade. Por último, chega ao sujeito encarnado de Merleau-Ponty. É ele quem devolve a plenitude ao corpo, reabilitando sua dimensão ontológica na longa trajetória de sua dissimulação e ocultamento. O corpo é essa dimensão privilegiada, por meio da qual o homem adere ao mundo; é a síntese de nossos engajamentos, o conjunto de nossas significações vividas. Marilena explica que essa adesão é a nossa liberdade.

Todo engajamento é ambíguo – é afirmação e restrição de uma liberdade. “A existência”, diz Merleau-Ponty, “é a indeterminação em si, em virtude de sua estrutura fundamental, enquanto é a operação pela qual aquilo que não tinha sentido toma um sentido, aquilo que só tinha um sentido sexual adquire uma significação mais geral, o acaso se faz razão”. E, nas palavras da autora: “Talvez seja este o impensado merleau-pontiano, algo já vislumbrado em *L'oeil et l'esprit* e *Le visible et l'invisible*, quando assinalaram a revolução filosófica implicada pela descoberta do corpo como impossibilidade de reflexão completa, diferenciação que jamais se tornará coincidência, proximidade tecida na distancia e no afastamento”.

Os três ensaios repõem a questão da liberdade. Esta não cessa de renascer na medida em que é, como diz Bento Prado Jr., “a incontrolável ambigüidade da experiência e a anarquia discursiva que ela abre”. A liberdade é o mistério do pensar que pensa, do olhar que olha, do falar que fala. Marilena observa que “há entre eles um intervalo diferenciador, que busca vencer a separação sem jamais conseguir repousar no feito. É signo de alerta para a ilusão da coincidência e da sedução que ela exerce. Mas é também o que nos faz ver, falar e pensar, antecipa a palavra na visão, a idéia na palavra e prepara o retorno delas ao visível no mesmo movimento que as lançou para o invisível. Esta distância feita de parentesco é o mistério do mundo”.

Se o livro se encerra com o reencontro do corpo, é para recuperar o meio equívoco em que se insinua a liberdade. E se, como dizia Merleau-Ponty, o homem não mostra comumente o corpo, a não ser com temor ou para fascinar, o mesmo pode ser dito do trabalho de Marilena Chauí: se é verdade que “o escritor se empenha na sedução”, nós, leitores, “nos abandonamos à fascinação”. É este o mistério do livro.

Folha de S. Paulo, Folhetim, 04.10.81

A UTOPIA DE THOMAS HOBBS

DE COMO A REFLEXÃO HOBBSIANA ATRAVESSA OS TEMPOS E SE REENCONTRA NO PENSAMENTO DA ESCOLA DE FRANKFURT



O justo vence o medo porque volta seu apetite para o conhecimento. Em vez de rememorar o passado de dores e faltas, conhece a própria natureza do homem. Ele quer a si próprio, ama a sua palavra, nisso difere do homem comum, que só respeita o verbo se armado, ou do sacerdote, que com a fala amola a formidável faca.

Renato Janine Ribeiro

O destemido leitor do livro de Renato Janine Ribeiro, *Ao leitor sem medo*, poderá instruir-se acerca do século de Hobbes: a construção da nacionalidade protestante; direito e jurisprudência; a individualidade passional, a poesia metafísica, a filosofia. Que não se engane, porém: a atração da obra está na construção de um Hobbes pensando contra seu tempo. Não se trata do teórico do absolutismo, do autoritarismo, do “individualismo possessivo”. Renato resgata em Hobbes um protagonista inaugural da filosofia política – o medo. Recordemos o nascimento de Hobbes, em 1588. A Inglaterra espera o desembarque da invencível armada espanhola: “Num desses pânicos nasceu Thomas Hobbes, de parto prematuro – ‘minha mãe pariu gêmeos’, diz ele, ‘eu e o medo’”. Desde sempre, seria

esse o mote preferencial do pensamento hobbesiano: o medo da morte violenta.

Entre o homem comum, que deseja a violência, e o padre que a exerce com a palavra retórica, destaca-se o sábio que desarticula a síntese perversa entre medo, morte e violência. O filósofo é conhecedor de seu antídoto: o amor do belo e do verdadeiro. Conhece as paixões da alma e transcende a tristeza na contemplação do puro conhecimento. O sábio não exclui as paixões, sublimando-as; ao contrário, ilumina o informulável do desejo, colocando em perspectiva o engendramento dos motivos intelectuais a partir dos móveis naturais do desejo.

O autor nos revela a maneira pela qual Hobbes põe a nu a idéia de razão e a de racionalidade, encontrando sua realidade primeira na paixão que lhe dá nascimento: o homem, embora impulsionado a agir por motivos não-lógicos, gosta de ligar logicamente suas ações a certos princípios e, por isso, imagina-os *a posteriori* para justificá-los. O homem que dessa forma engana o outro com suas próprias afirmações começou por enganar a si mesmo e acredita firmemente no que afirma.

Revertendo a hierarquia clássica das faculdades da alma, Hobbes induz uma nova problemática política: a do desejo. Da análise das paixões primordiais – o medo e a esperança – deduzirá a sociedade: “O medo”, observa Renato, “é das principais experiências que temos de nossa condição. Revela ao homem, no estado natural, que este é insustentável: por natureza, cada indivíduo quer expandir-se; mas, fazendo-o, entra em guerra com os outros. A morte violenta, resultando da própria natureza humana, limita-a brutalmente; vivemos a temê-la; até haver Estado, o medo é a paixão que melhor nos define. Depois, porém, contém o temor à morte bruta, ao qual não se compara o novo medo, ao Soberano: com ser discricionário, este é discreto e, se levarmos uma vida retirada, estaremos tranquilos. O Estado favorece nossas esperanças”.¹

Se os homens são impulsionados por desejos, não podendo estes concordar, nem tampouco coincidir, o *summum bonum* deverá ser ultrapassado no *summum imperium* – para evitar o pior, o *summum malum* da morte violenta.

Tendo o homem renunciado à pretensão ao absoluto, a unanimidade se conquistará no medo da morte e do sofrimento. É essa unanimidade passional que dá nascimento ao *Leviatã*, que se aplicará em esconjurar o medo com o auxílio do “gládio da justiça”: o evitar raciocinado do pior abre um campo no qual as múltiplas configurações do Soberano Bem coexistem sem nenhuma violência. Autoridade salutar, o Estado não apenas dissolve o medo: dá a esperança. Se os súditos se engajam na obediência, o soberano se encarrega de protegê-los.

Com essas reflexões, Renato vai delineando o perfil de um pensador político original: Hobbes não estaria tematizando a lei da natureza como aquela que, rousseauianamente, se inscreve no coração dos homens; também, não a benevolência universal. Institui como direito algo antes desconhecido como tal: o medo. Com efeito, “há homens de coragem feminina”, escreve Renato, “cujo caráter repugna ao sangue. Para eles – de compleição feminina – se constrói o Estado. O homem que não quer ser morto pode não querer matar. Viver é excluir a morte violenta, não sofrê-la nem aplicá-la”.²

Eis por que Hobbes admite que o cidadão que foge tem o direito de ser covarde: pode-se considerar tal conduta moralmente desonrosa, mas nunca injusta no plano das obrigações políticas. Se o indivíduo decide obedecer ao Soberano em troca de proteção, pode se subtrair a ele quando se vir exposto à morte. Que o pacto originário fundador do corpo político seja descrito em termos de não-resistência ou autorização, só tem o sentido de prevenir a violenta colisão dos desejos: o papel do soberano não é o de promover a realização do melhor, mas sim o de evitar o pior: “A esperança arraiga-se na

natureza humana (a qual ela preserva e prolonga), mas dela não se deduz nem a ela se reduz; um trabalho, uma elaboração, se requer para conciliar o homem com o homem, o desejo com a vida”.³

Conquista-se a vida no tumulto das paixões: limitado a uma só, o homem estaria condenado à aniquilação: “ao desesperado, o mero medo mata”.⁴ E mais: as paixões não pertencem unicamente à alma, mas simultaneamente constituem o corpo – “vai-se ampliando, no *Leviatã*, o sentido do que é matar. É mais do que dar a morte a alguém: inclui mutilar-lhe o corpo. O irrenunciável direito à vida inclui o direito à integridade física. Viver não é preservar apenas as funções puramente vitais, mas também os demais órgãos. Viver é mais do que sobreviver: é ter a plenitude do seu corpo”.⁵

Aqui, um destaque: não é Hobbes o teórico do liberalismo. O corpo não é uma propriedade, a fundamentar o trabalho e a posse de bens. Hobbes não fala do corpo que trabalha, do corpo redimido, monogâmico, espiritualizado pelo casamento (“sustentáculo dos valores que o prendem sem erro”). O autor recorre a Montesquieu para refletir acerca do desejo: “A monogamia”, diz Renato, “é só da lógica, não do Imaginário; a mulher, como o homem, deseja a multiplicidade; no sonho, todo humano quer um harém: ele polígamo, fiéis as concubinas. Utopia sexual, triunfo do indivíduo polígamo com seus companheiros fiéis”.⁶

Seria essa uma afirmação compreensível a partir de Espinosa? “Quem possui um corpo apto para muitas coisas simultâneas, possui uma alma que na sua maior parte é eterna”, lê-se na *Ética*. O desejo é nômade, é contínua viagem (*progress*) de objeto a objeto, na qual a obtenção do primeiro é apenas o caminho (*way*) para conseguir o posterior.

Os homens não querem apenas viver, mas viver *bem*. “Sendo incondicionado o direito à vida, deve o soberano respeitar a natureza insaciável dessa matéria humana: por mais que os artífices de uma

república cuidem de instruir os cidadãos em seus deveres, de prevenir as seduções, resta que cada homem é movido por um apetite infinito: inútil moralizar”.⁷

Inútil, também, procurar em Hobbes a fórmula convencional de quem escreve aos poderosos. O soberano se encontra fora do pacto que funda o Estado, e, apesar de ter todo o poder sobre o corpo deve satisfazer a este, promovendo suas esperanças.

Inversão, portanto, da perspectiva consagrada pelo direito natural. Em La Boétie e Rousseau, é o próprio indivíduo quem ativamente constrói o corpo monstruoso do tirano: “Aquele que vos domina tanto”, diz o primeiro, “só tem dois olhos, só tem duas mãos, só tem um corpo. De onde tirou tantos olhos com os quais vos espia, se não os colocais a serviço dele? Como tem tantas mãos para golpear-vos, se não as toma de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades, de onde lhe vêm, senão dos vossos? Como ele tem algum poder sobre vós, senão por vós? Com ousaria atacar-vos se não estivesse conivente convosco? Que poderia fazer-vos se não fôsseis receptadores do ladrão que vos pilha, cúmplices do assassino que vos mata e traidores de vós mesmos?”.⁸

Também para Rousseau, não é outra a natureza do contrato social. Este advém a fim de pôr termo ao estado de guerra social, de travestir o interesse particular em vontade geral do cidadão: “O rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais refletido que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu próprio favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores”.⁹

E em Hobbes não encontramos um processo de dissimulação da verdade, que produziria a ilusão de satisfazer os desejos com máscaras, que os desviariam de sua própria infelicidade. Ao contrário: ao colocar no centro da política o medo à morte violenta, a

angústia da instabilidade da existência, ele tematiza a ferida – para que a potência de agir do corpo se converta em esperança e vida.

Viver sem angústia, a utopia Hobbesiana. Utopia que reconhece o medo e recusa a virilidade – pré-requisito essencial para a esperança e felicidade. Memorável reflexão, que atravessaria os tempos e se reencontra no pensamento frankfurtiano: “A idéia de que a virilidade consiste no mais alto grau em suportar a dor”, escreve por sua vez Adorno, “foi durante muito tempo a imagem encobridora de um masoquismo que – como demonstrou a psicologia – tão facilmente roça o sadismo. A ponderada rigidez que a educação deve lograr significa, simplesmente, indiferença à dor. E, com respeito a isso, não se distingue demasiado entre dor própria e dor alheia. A pessoa dura consigo mesma se arroga o direito de ser dura com os demais e se vinga deles na dor cujas emoções não pode manifestar, que deve reprimir. Chegou o momento de tornar consciente esse mecanismo e promover uma educação que não gratifique como antes a dor e a capacidade de suportá-la: a angústia não deve ser reprimida. Quando a angústia não é reprimida, quando o indivíduo se permite ter tanta angústia quanto esta realidade merece, então provavelmente desaparecerá grande parte do efeito destruidor da angústia inconsciente e desviada”.¹⁰

Assim se confirma a figura do sábio: conhecedor das paixões do corpo e da alma, acolhe as perdas possíveis, a incoerência da vida; sem medo da dependência ou da miséria, tampouco teme a saciedade e o supérfluo; livre do ciúme “dos homens e dos deuses, só ele entre os homens talvez seja feliz”.¹¹

NOTAS

1. Renato Janine Ribeiro, *Ao leitor sem medo*, São Paulo, Brasiliense, 1984.
2. *Idem*.
3. *Idem*.
4. *Idem*.
5. *Idem*.
6. *Idem*.
7. *Idem*.
8. La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, Brasiliense, 1982.
9. Rousseau, *Discurso sobre a desigualdade*, São Paulo, Abril Cultural, 1973.
10. Adorno, *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu.
11. Renato Janine Ribeiro, *op. cit.*

Folha de S. Paulo, Folhetim, 14.10.84

A GRANDE PROVA DO ESPÍRITO
O ESPAÇO LITERÁRIO, DE MAURICE BLANCHOT*



Roland Barthes dizia que aquele que escreve o faz por não ter encontrado outro lugar para viver. Notável observação, que faz da literatura o espaço do exílio e da solidão. Em *O Espaço literário*, Blanchot trata das relações complexas que se tecem na convergência da filosofia e da arte, na construção do espaço literário. Para o autor, tal espaço é *mágico*. Mágico porque a magia age à distancia sobre o objeto, não necessita manter com ele contato direto. Quer dizer, a magia ultrapassa tanto o espaço quanto o tempo. Razão pela qual Blanchot observa: “Escrever é entregar-se ao fascínio da ausência de tempo. Neste ponto, estamos abordando, sem dúvida, a essência da solidão”.

De Kafka a Rilke, de Mallarmé a Bergson, Blanchot elabora os diversos sentidos da literatura, apontando seus temas preferenciais: a separação, a reunião e a desunião, as relações do ser e do tempo. Para ele, seus sentidos são múltiplos, melhor dizendo, nômades. De onde a experiência do extravio, do erro, da solidão. Lembremos a 8ª Elegia:

*Quem nos desviou assim, para que tivéssemos
um ar de despedida em tudo que fazemos?*

A paisagem da qual o poeta está exilado, e que contempla no “limiar do abismo”, no incerto instante em que é ele mesmo e já um

outro, traça o estado de exílio interno de seres precários, expostos e vulneráveis. É esse sentimento que leva à busca de uma pátria – na arte e na literatura. Exílio significa: “Terra de erro: nunca se está *aqui* mas sempre *longe daqui* – faltam as condições para uma verdadeira permanência (...); tem-se que viver numa separação incompreensível, numa exclusão da qual, de alguma forma, se está excluído de si mesmo, nessa região que é a do erro, porque nada mais se faz senão errar sem fim; (aqui) subsiste uma tensão, a própria possibilidade de errar, de ir até o fim do erro, de se aproximar de seu limite, de transformar o que é caminho sem objetivo, na certeza de um objetivo sem caminho”.

A experiência do *errar* é a da literatura: espaço de engano e “errância”, mas também “desengano” e desilusão. Blanchot reencontra em Hölderlin a visão de um mundo do qual “os deuses já partiram ou ainda não chegaram”, em que o homem se encontra desamparado diante da morte, vale dizer da vida: “A arte é, em primeiro lugar”, nota Blanchot, “a consciência da infelicidade, não sua compensação”. Tais reflexões levam-no ao horizonte da morte como presença ausente e que, não obstante, pode transcender a solidão. Se esta é “tempo sem decisão, sem negação” – como a metafísica solidão do *Cogito* cartesiano, que encontra a verdade na identidade do puro *ato de pensar*, poderemos, hegelianamente, enfrentar a morte. Ao final do caminho do Espírito, é possível contemplar a dor sem senti-la, porque é abolida a dimensão temporal, descarta-se o passar do tempo: “As feridas do Espírito”, lê-se em Hegel, “curam-se sem deixar cicatrizes”. O Espírito é *Zeitlos*, tempo sem tempo. Este seria, para Blanchot, o “tempo do retorno”, o do poeta, reconciliação do homem e da natureza, da literatura e da história.

* tradução de Álvaro Cabral, Rocco.

Leia, ano IX, nº 10, julho, 1987

GRANDES SERMÕES: VIEIRA

MENTIRA E POLÍTICA NO CINEMA DE JÚLIO BRESSANE*



O caminho que sobe é o mesmo que desce.

Heráclito

Refletindo acerca da soberania, Júlio Bressane trata das difíceis relações entre os homens no espaço público. Reino do contingente, este é rebelde a qualquer ciência. Se a política fosse, à maneira de Platão, epistêmica, o chefe de Estado seria virtuoso, isto é, racional. Uma e una, a verdade indivisível faria homens sábios e felizes. Harmonia, equilíbrio e proporção encontrariam no filósofo sua realização, guiado este pelas Idéias supra-sensíveis, essências imutáveis, perfeitas e luminosas.

A república inteligível vê-se, no entanto, questionada pelo próprio filósofo: a *polis*, domínio das opiniões, é lugar da discórdia e da discussão. E a palavra é o veículo sensível e empírico da falsidade, do erro e da decepção. Rei em um mundo estrangeiro, o filósofo movimenta-se com dificuldade nos assuntos humanos. Tal como a morada subterrânea, onde escravos prisioneiros tomam sombras por realidade, ilusões por verdade, o universo político é também o da caverna. Aquele que, desacorrentado, ascende ao mundo externo, não contempla a verdade; desnordeado pelo ofuscamento da luz solar, nada vê. Na caverna, ao menos, distinguia contornos e silhuetas

projetados diante de si. Desorientação própria do filósofo, afeito à contemplação do eterno. Já Cálicles, interlocutor de Sócrates no diálogo *Górgias*, de Platão, procurava dar-lhe conselhos: “Negligências, ó Sócrates, aquilo de que deverias cuidar; e esta alma superior, que é a tua, tu a vestes como a uma criança. Em deliberações de ordem jurídica, não saberias apresentar com justeza nenhum argumento, nem te aperceber do que é verossímil e convincente, nem tomar com firmeza uma decisão para outrem (...). Também, acredita-me, caro Sócrates, cessa de argumentar, exerce-te em conseguir habilidade nos negócios”.

Bressane critica todo platonismo histórico. Em política, trata-se de reinar e persuadir. Mentira e política, mentira na política, inviabilizam a “boa escolha”, a clareza dos meios e dos fins. Vieira afirma: “A felicidade não se acha, por vezes, no que se busca e deseja, mas em não achar”. Situação de *limiar*, o da história individual e o da história coletiva. Acaso e destino se entrelaçam na fundação do político. Na presentificação da imagem-ícone da fita – o aleitamento materno –, Bressane questiona a visão linear da história, que postula um devir abstrato do tempo, um curso causal e determinante dos acontecimentos. A natividade de Bressane possui todas as idades, porque somos contemporâneos de nossa pré e pós-história, nascemos barrocos, modernos, descentrados. Na fusão de cosmogonias indígenas e teologia jesuítica, Bressane figura a indecidibilidade entre o deus uno e o múltiplo, verdade e falsidade, ciência e profecia, mentira e política. De onde a presença, na fita, do filósofo Montaigne: “Se a verdade tivesse apenas uma face, saberíamos melhor onde estamos, pois tomaríamos por certo o contrário do que o mentiroso dissesse. Mas o reverso da verdade tem mil formas e um campo ilimitado”.

O filme inverte o classicismo. Se neste as coisas são o que são, segundo uma lógica da evidência e do incontrovertido, na fita

as coisas são o que *aparentam* ser. Passagem, portanto, do *espaço público ao viver em público*, e deste para a *imagem pública*.

Se Portugal declina, se Vieira procura – contra o Santo Ofício – convencer D. João IV a trazer de volta os judeus expatriados, ele o faz movimentando-se em círculos em meio à vertigem das palavras, na tentativa de convencer o rei agonizante a não morrer. Paradoxo essencial, pois segundo as profecias de Bandarra, o governante deveria ressuscitar: “Vivo sem vida, morto sem poder morrer”, exclama Vieira.

Nascemos na extensão desse sebastianismo fantasmal. Nascimento anfíbio, mítico e místico. Destino comum, o da metrópole e o da colônia. A presença permanente do oceano é, na fita, uma epifania às avessas: o mar que une é o mesmo que separa. Nossa ambigüidade nativa é, para Bressane, a marca de uma impossível cicatrização. Como as águas, também a palavra é movediça. Em Vieira ela é retórica, mas também adâmica, pois o diretor não constrói um Vieira místico ou orador, mas místico e orador: visionário. Em sua fala não é possível reconhecer um ponto de partida ou um sentido último. Profeta, Vieira condensa várias datas e diversas personagens: Anchieta, Joana d’Arc, Euclides da Cunha, Gregório de Matos, Fernando Pessoa, Guimarães Rosa, Glauber Rocha. Desordem narrativa que libera personagens e acontecimentos da corvéia de sua inteligibilidade. Com luminosidade barroca, crepúsculos de cristal, nuvens bíblicas, Goya e Velásquez, o filme revela que nenhuma ação possui valor de desenlace. Inconclusão e abertura significam para o cineasta que só há história lacunar, feita de eco e silêncio, ascensão e queda. As palavras, como *grands chemins* extraviam: em Adão ressoa “ladrão”, em nossos frutos nativos, “furto” português. Assim a escadaria do púlpito de onde pregava Vieira, filmado em câmera alta, marca tanto movimento ascensional quanto desmoronamento fatal.

“A Bahia é triste”, o Brasil empobrece, Portugal nos furta. Círculo e labirinto, o da palavra, o da política. Tudo se passa como se o

orador procurasse a verdade por meio da mentira, ou melhor, da simulação. Bressane mimetiza cenas de Goya e Velásquez. Paramentando-se diante do *espelho*, Vieira, pouco a pouco, metamorfoseia-se no contrário de si próprio. Universo de identidades precárias, Bressane tematiza o político na imagem do *espelho*. Se na tradição pictórica renascentista, ele garantia a permanência e a estabilidade do mundo, em Bressane é o sinal da inconstância, da impermanência, da dissimulação. Dissimulação sem moralismo, pois o filme não é tributário da crença na verdade. O que não significa que a essa estética Bressane não faça corresponder uma ética: ética peculiar, a da política, pois valoriza o disfarce e a mentira. Bressane converte em imagem o que podemos ler em Hannah Arendt: “Jamais se pôs em dúvida que verdade e política não se dão bem, e até hoje ninguém incluiu entre as virtudes políticas a sinceridade”. No filme, a mentira se traduz em explosões atômicas, genocídios, racismo, etnocentrismo. Para o diretor, isso ocorre porque o ato de fundação do político é duplo: o tirano é mártir, o mártir, tirano. O todo-poder de Vieira coincide com a impotência e a morte, cujo emblema constante no filme é o da caveira.

Política e desejo, vanidade do mundo, entrecruzam-se. *Arcana imperii*: mistérios do poder e os de Vieira – que desejava, a um só tempo, andar na terra e caminhar no céu. Visão agostiniana, a de Bressane, que nos remete à *Cidade dos homens* e à *Cidade de Deus*. Se na primeira há direitos cidadãos, é apenas como momento adiado, direito peregrino: estamos todos de passagem sobre a terra. Poder e vanglória, *contemptus mundi*. Com a luz, o filme constrói o patético: com a palavra, o estupor: com a caveira, a nulidade das glórias do mundo.

Vieira, de Bressane, afirma a inoperância dos oradores da Igreja, porque estes “só pregam aos ouvidos e não aos olhos”. À maneira de São Jerônimo, o filme aconselha: “Que se instrua os homens

não apenas por palavras mas pelos olhos”. Pecado original: nascemos barrocos; história barroca, economia barroca a nossa. O que significa não apenas mundo de superstição e presságios, verdadeiras e falsas profecias, mas, sobretudo, revogação de normas – nosso signo zodiacal.

Uma história inacabada, não um recurso tranqüilizador, pois Bressane enfrenta fortuna e infortúnio sem a solução moderna, oportunista, de negar a má sorte: “Em uma escavação”, escreveu Benjamin, “além de um plano é igualmente indispensável o golpe sensível e experimental da pá na terra escura, e perde o melhor quem só conserva no registro escrito o inventário de seus achados e não a obscura felicidade do local encontrado. Procurar em vão é tão importante quanto ter a sorte de encontrar”. Encontrar significa, também, desencontrar, revogar o já visto. Revogação máxima a nossa, nos mostra Bressane: as bandeiras, “revogando o próprio meridiano de Tordesilhas”. Nosso “deslimite”, enfim.

* Título inicialmente cogitado para o filme, conjugando *Sermões* – região persuasiva da palavra inspirada – e nossos *Sertões*, onde a pregação seria estéril. *Grandes Sermões*: encruzilhada de sentidos e de caminhos, nada aí é indício de boa direção.

Imagem, n° 1, abril, 1994

PARA QUE FILOSOFIA?

EDUCAÇÃO E EMANCIPAÇÃO*



A filosofia moral de Adorno, a exemplo de sua dialética, é negativa. Se a ética é má consciência estilizada, a moral é autocrítica da razão, indenização da “vida mutilada”.

Na descendência dos moralistas antigos e modernos, as *Minima moralia* glosam a *Magna moralia* aristotélica. Mundo de mínimas morais, a atualidade testemunha a crise espiritual das sociedades contemporâneas e da racionalidade fundada no valor de troca. O mercado é o agente subordinador de todos os planos da vida ao fator econômico. E a indústria cultural é a expressão mais patente da insolvência da educação formadora (*Bildung*), sob o impacto de valores empresariais do sucesso e do lucro.

Conceito cunhado por Adorno, bem como seu correlato, o de semiformação (*Halbbildung*), ambos afastam o engano a que induzia a “cultura de massa”. Esta não é produzida pelas massas, mas para elas. A passividade é seu elemento. Os bens culturais não são *também* mercadorias, mas *só* mercadorias.

Educação e emancipação significa exatamente isso: educação para a emancipação. Compreender seu eclipse é interrogar a permanência da barbárie no interior da civilização, é questionar as relações entre autonomia e repressão, para que Auschwitz não se repita. O nazismo

– emblema do mundo administrado – não é um acidente de percurso político, mas o resultado do vitorioso desenvolvimento da *ratio*, cuja matriz é a ciência moderna, desde Bacon vinculada ao desenvolvimento industrial agressivo, sob auspícios expressamente materiais. Há barbárie, diz Adorno, sempre que se retroceda à violência física. Genocídios, racismo, tortura, fundamentalismos religiosos e guerras constituem-se na cultura fundada sobre o princípio de identidade e seu aliado, o de origem. Havendo sempre algo de primeiro e uno, cada grupo se vê como o legítimo representante da origem – essa identidade sedentária.

Minima moralia coloca sob suspeita o pensamento que busca a verdade na pacificação entre conceito e coisa – com o que a verdade científica se converte em seu contrário, metamorfoseando-se em lei, fetichizada em fórmula. À formula teórica responde o estereótipo mental – criador este de esquizofrenia na sociedade: direitos do homem sem sujeito autônomo, cidadania sem cidadãos, movimentos políticos sem política, democracia sem democratas. Mundo inteiramente fetichizado, o da indústria cultural: “Aquilo que se porta como se destruísse o fetiche (deselitizando a cultura), destrói apenas as condições de identificá-lo como fetiche”, diz a *Dialética negativa*. Estereótipos da lei e da democracia, favorecem a dissimulação de inclinações totalitárias na sociedade, onde o simbólico e o ideológico se confundem: “Considero a sobrevivência do nacional-socialismo na democracia como potencialmente mais ameaçadora do que a permanência de tendências fascistas contra a democracia”, diz Adorno em *Educação e emancipação*.

A civilização preserva secretamente a barbárie, recalçando-a. No ensaio *O que significa elaborar o passado*, Adorno mostra o arquivamento da memória pela indústria cultural. O espírito e a prática da mídia têm sua lei: a da novidade, mas de modo a não perturbar hábitos e expectativas, de ser imediatamente legível e compreensível pelo

maior número de espectadores ou leitores. Evita a complexidade, oferecendo produtos à interpretação literal, ou melhor, minimal. Espécie de caça à polissemia, ela se impõe na demagogia da facilidade – fundamento do sistema midiático de comunicação. Portadora de dogmatismo e preconceito, a indústria cultural veicula uma servidão que se ignora a si mesma, pois submete o espectador ou o leitor a hábitos pré-estabelecidos. Semiformação é próprio da mídia. O semiculto é hostil à cultura: anti-socrático e anti-habermasiano, a certeza de seu saber é desproporcional em relação ao conhecimento e a seu próprio saber. Auto-referente, não aprende com o espaço e com o tempo, não reconhece diferenciações.

As imagens da mídia impedem de imaginar, inflacionam “os indivíduos com estímulos de que não conseguem mais dar conta”. Em contrapartida, a recordação é “esforço de conhecimento”, é “vontade de verdade”. Ela é o *a priori* da auto-elaboração: “A sobrevivência do fascismo e o insucesso da elaboração do passado (...) devem-se aos pressupostos sociais objetivos que geram o fascismo”. No universo amplamente cientificizado, recordação converte-se em “resíduo irracional”. O “esquecimento frio” – sem registro no plano simbólico – explica a “volta do reprimido na civilização”. Pois “o gesto de tudo esquecer e tudo perdoar, privativo de quem sofreu a injustiça, acaba advindo dos partidários daqueles que a praticam (...)”. O passado de que se quer escapar, por isso mesmo parece vivo”, diz Hannah Arendt.

Esquecimento vazio é neutralização moral, é incapacidade de experiências existenciais, temporais. Nesse sentido, Adorno observou, em *Minima moralia*: “Só são verdadeiros os pensamentos que não se compreendem a si mesmos”. Compreender o que primeiramente parecia incompreensível não é o mesmo que dizê-lo ilógico. Incompreensível antes, inteligível mais tarde. Estereótipos, ao contrário, confinam pensamentos autônomos, tudo recepcionando como

repetitivo, esperado. Consciência desperta e vigilante, a mídia é *mens momentanea*, carente de recordação: “Esquecer o sofrimento passado”, anotou Marcuse, “é perdoar as forças que o causaram sem derrotá-las (...). Contra essa rendição do tempo, o reinvestimento da recordação em seus direitos é uma das mais nobres tarefas do pensamento”.

Tendências totalitárias são invulneráveis a experiências formadoras e mobilizam a “imaturidade intelectual pela qual o próprio indivíduo é responsável”. Responsabilidade, então: “Falta de decisão e coragem para se valer do próprio pensamento”. O indivíduo autônomo não teme “disposições imprevisíveis”. Diferentemente da incontinência ou descontrole, elas são a manifestação de elementos inesperados e diferenciais no próprio eu e entre os indivíduos. Se identidade há, esta não é fixa, estrutura-se em tempos heterogêneos, cuja experiência vai-se anexando ao sujeito ao longo de sua história. Indivíduos autônomos reconhecem nas diferenças a semelhança e nesta as diferenças.

O imprevisível contraria o esperado: “A imprevisibilidade (...) é o desconhecido pelo próprio indivíduo, um terreno oculto a ele próprio”, observa Adorno, em *Temas básicos de sociologia*. Medo da autonomia e servidão voluntária se encontram. La Boétie, no século 16, diferenciou obediência e servidão. Na primeira, um povo é vencido e conquistado pela força, o conflito resolve-se na coerção das armas. O enigma está do lado oposto, na servidão, quando “se vê um número infinito de pessoas não a obedecer, mas a servir”. Não se submetem por medo da morte – pois se prontificam a “apresentar-se corajosamente à morte”, a dar a sua vida por um príncipe, um partido ou uma causa qualquer. Na servidão, o próprio impulso de autoconservação se esvai. Se medo há, como disse Lefort, “este não é medo da morte física; é medo da indeterminação que nos habita (...) e que tem sua fonte em nossa liberdade”.

Pensar é o contrário de servir. Ainda segundo Lefort, “não pensar não significa não querer pensar, mas querer não pensar”. Sem possibilidade de imaginar o próprio presente, “as pessoas que se adaptam (ao momento) relativamente sem esforço (...) revelam-se como não-emancipadas, na medida em que, aos domingos, deixam de lado qualquer reflexão nos estádios esportivos” (Adorno, *Educação e emancipação*).

Educação e emancipação propõe disciplinas formadoras e não performáticas, portadoras de uma determinada interpretação do homem e da sociedade. A educação humanista, formadora, encontrava na leitura o procedimento nobre por excelência. Atividade paciente, é experiência simbólica que trabalha nosso mundo interior. Não se reduz à mera técnica. Consideremos que obras de pensamento representam partes inteiras de uma vida e de toda uma existência, constituídas de enganos, paradoxos e liberdade. São necessárias gerações para recebê-las e interpretá-las – para decifrar a serenidade de Sócrates no momento de sua morte, os êxtases de Plotino, as noites atormentadas das *Meditações metafísicas* de Descartes. Uma vida examinada nas obras de cultura requer tempo – à distância do dia industrial e do taylorismo do espírito.

Humanismo, pois: em máximas, sentenças e citações, moralistas antigos e modernos transmitiam ensinamentos que protegiam os homens, preparando-os para enfrentar o infortúnio e a boa sorte. Citações não contêm apenas um saber para ser lido ou ouvido, mas para ser escutado e seguido, constituindo índice de orientação no pensamento. O “Conhece-te a ti mesmo” socrático ressoa no *Que-sais je?* de Montaigne. Na biblioteca do autor dos *Ensaíos*, citações em grego, desenhadas na abóbada, conjugam o presente – no qual o filósofo escreve – com o passado, associando o lido e o vivido – hipertípicos que desfaz hábitos mentais, quer dizer, estereotípicos. Apreendendo o virtual sob o factual, as máximas dizem o inesperado.

Em termos semelhantes, Adorno observou: “Exagerei (no diagnóstico do presente) conforme aquela máxima segundo a qual hoje somente o exagero consegue veicular a verdade”.

Sentenças escritas, citações desenhadas: nas primeiras, a *auctoritas*, nas segundas o *exemplum*. Em seu entrecruzamento, a máxima moral, arte de buscar a justa vida e o bem-viver. De modo análogo, a educação, para Adorno, deve conseguir a formação do espírito que desestabilize a apatia da razão, o torpor dos hábitos, a inércia do preconceito. Nisso reside, para o filósofo, a possibilidade de criar “aversão à violência física”.

No ensaio *Filosofia para quê?*, vemos delinear-se as figuras de Kant e Sócrates. Kant afirmava que “não se pode ensinar filosofia, só se pode ensinar a filosofar. E Sócrates envolvia seu saber com estranho desconhecimento. Sua única sabedoria: “Saber que nada sei”. Duas maneiras de dizer que não se sabe o que a filosofia é, mas que se compreende, com clareza, a que sua ausência deixa o campo aberto.

NOTAS

* Theodor Adorno, tradução: Wolfgang Leo Maar, Paz e Terra.

O PLURAL DO EU



Tudo é um, tudo é diverso. Quantas naturezas na do homem.

Pascal

Ao proceder à genealogia do conceito de “sincretismo”, Massimo Canevacci o associa a uma “exploração das hibridações culturais”, sem o caráter que lhe conferiu o âmbito religioso. “A origem da palavra deixa algo de enigmático e de alusivo (...). Dizia-se, de fato, que os cretenses, sempre dispostos a uma briga entre si, se aliavam quando um inimigo externo aparecia. Sincretismo é a união dos cretenses. Um conceito defensivo (...) que ultrapassa a fragmentação política interna (...). Essa determinação de unir grupos conflituais, essa busca por alianças entre diversas ‘partes’ da própria Creta, serviu para a posterior migração do conceito: da política à religião”.

“Sincretismo” condensa, para o autor, uma metodologia. Não por acaso, esta se faz na referência a Adorno e Benjamin, por uma dialética que é negativa, por “imagens e constelações”. O que significa tratar a comunicação visual, por exemplo, não em conteúdos consagrados, mas a partir de um “pensar-em-contradição”. Tal como Adorno, Massimo indica um plano diferente daquele que se engaja numa “verdade essencial”, espécie de identidade eleata,

garantida pela referência a uma origem sedentária. Com isso, contraria a fórmula tradicional da *adequatio*. A omissão da síntese dialética abre-se para a polivalência das significações, para uma hermenêutica do “eu” como experiência do pensamento. Desobedecendo à univocidade lógica, amplia as latências do dizer.

Dessa preocupação teórica resultam conseqüências políticas, pois ela atesta a crise das aculturações violentas e corsárias: “O sincretismo não é um ecletismo sem conceito ou um pragmatismo sem escrúpulos. Note-se seu parentesco com o ‘oxímoro’. Uma loucura (*axy*) da linguagem que coloca em desordem as fronteiras das palavras para dar novos sentidos às coisas”. Oxímoros e sincretismos provêm de lógicas “ilegítimas” e sem “coerência”, transitando em assimetrias, contagiando significações instituídas, desviando-se de universalismos intolerantes, indigenizando mutações culturais: “Quando o sincretismo se torna algo sintético, significa que o processo histórico-cultural (mas também político) de que era portador inverteu-se em seu contrário, legitimado como objeto dócil”. Disciplinado numa síntese, o heterogêneo recai na uniformidade homogênea, que tudo reconverte à dimensão do mesmo: o Sujeito soberano.

De *De Chirico a antes da chuva*, de Manchevski, do *Videoscape* ao *Choro bororo*, Massimo Canevacci interroga os entrecruzamentos que formam uma rede de impossível desembaraçamento, mantendo o passado em sua dispersão, procurando demarcar os ínfimos desvios e mesmo completas reversões que lhes deram nascimento. “A sucessão de fatos”, anota, “não é fixa, pode mudar também no passado. O tempo não pára e se move em todas as direções. Como se fosse o espaço. O pensamento, que presume ter encontrado a verdade, é falso justamente por subentender a pacificação entre conceito e coisa”. Colocando o Eu em “estado de questão”, o método se dá à plena liberdade de contradizer-se, já que a insularidade do Eu não responde à “realidade do real”.

O Eu, neste livro, é antes de tudo um enigma a ser decifrado: “O sujeito que pesquisa deve acostumar-se a pensar que o plural do ‘eu’ nem sempre é o ‘nós’ das comunidades ou dos ‘coletivos’. O plural referido a um único sujeito revela não haver um só modo de pensar, sentir, acionar um objeto ou modelo cultural. Multiplicar as subjetividades do pesquisador significa que emoção e razão, poética e cientificidade não se confundem, mas se dilaceram, diferenciam-se, acrescentam-se”. É por não ser nunca idêntica a si mesma, que a identidade se apresenta na grande metáfora da viagem – deslocamento no espaço e no tempo, referida ao território interno do próprio viajante; nela arriscamos nossa própria transformação.

É nos desvãos de nossa identidade precária, mostra Massimo, que os sincretismos são possíveis, assim como o difícil e doloroso contato com esse outro de nós mesmos, que a diversidade de homens, experiências e culturas traz. Antropólogo à sua maneira, Montaigne, em seus *Ensaíos*, escreveu: “Todo homem traz consigo a inteira humana condição”.

Folha de S. Paulo, *Jornal de Resenhas*, 11.10.96

MITO ILUMINADO E ILUMINISMO MITOLÓGICO



Na época em que os nazistas tomaram o poder na Alemanha, circulava na comunidade de foragidos a história de um judeu que planejava emigrar para o Uruguai. Quando seus amigos em Paris demonstraram espanto por esse desejo de ir tão longe, ele replicou: “Longe de onde?”

Peter Szondi

Perdido o lar, desfaz-se o sentimento de distância, de pertencimento, de retorno. O totalitarismo – fenômeno político sem precedentes e exemplo no passado – revela o sentido do “expatriamento transcendental”. Ele procede do “pleno e vitorioso desenvolvimento da racionalidade ocidental” – a ciência moderna. Desencantada a natureza de seus aspectos míticos, místicos, sagrados e proféticos, resulta um mundo abstrato – objeto de manipulação tecnológica visando a dominação de coisas e homens.

Na *Dialética do esclarecimento*, Max Horkheimer e Theodor Adorno mostram como o advento do conceito de homem coincide com a mutação do homem em conceito. A ciência desertificou o mundo, e tudo passou a ser considerado segundo o sufrágio universal dos números. Universo “sem homens e sem deuses” é aquele sem ponto de partida ou de chegada: “Tudo aqui é distância”, escrevia Rilke, “lá era alento. Depois da primeira pátria, como parece a segunda incerta e sem abrigo” (*Oitava elegia, Elegias de Duíno*).

Catástrofes planetárias – miséria, guerras, genocídios, fundamentalismos religiosos, ódios étnicos – não representam acidentes de percurso do progresso; são, melhor dizendo, o irracional que se dissimula na razão: “Toda arma, por sua própria natureza, exige ser disparada” (Jünger, *O trabalhador*). A *Dialética do esclarecimento* substitui a crítica da economia política pela crítica da civilização técnica. Horkheimer e Adorno refletem acerca da ciência abstrata, que prescinde da dor humana. Se o propósito do Iluminismo era proteger do medo do desconhecido – pela ciência –, aprimorar as condições de vida – pelo aperfeiçoamento dos costumes para a felicidade –, trata-se de interrogar a metamorfose da razão em desrazão, ou antes a manutenção da violência mítica – os ritos sacrificiais – no interior mesmo da razão iluminada.

Aqui reside, para os autores, uma aporia não resolvida pela *Aufklärung*, entre o racional e o irracional, o pensamento e a moral, o preconceito e o esclarecimento. Horkheimer e Adorno procuram os limites do Iluminismo – aquilo que na razão não apenas ultrapassa mas *s'en passe*. Tomam a viagem de Ulisses, na *Odisséia*, como emblema da constituição da razão moderna, em particular o modo como ela se expressa na linguagem – esfera de articulação anterior ao “verdadeiro” e ao “falso” –, que termina por estabelecer o *logos* científico e filosófico, incompatibilizando razão e paixões, excluindo a *mimesis* e a metáfora do campo do conhecimento objetivo. O que se revela no encontro de Odisseu com Polifemo, na Ilha dos Ciclopes. Gigantes, com um único olho no meio da testa, estes desconhecem a tridimensionalidade do espaço, tudo vêem em um plano achatado, tudo recebem em sentido literal. Na etimologia do nome “Odisseu”, Horkheimer e Adorno privilegiam o jogo de palavras entre Odisseu e Udeis (Ulisses), palavra essa que significa “ninguém”. Quando Ulisses embriaga Polifemo e este adormece, bem como se recolhem todos os Ciclopes, Ulisses o cega com uma flecha e o

gigante desperta gritando de dor: “Ninguém me feriu”. Isso acalma os Ciclopes que acorriam e que, assim, voltam ao sono. Há nas palavras algo que não pode ser inteiramente transformado em conceito científico imparcial.

Para a *Dialética do Esclarecimento*, a verdade entendida como evidência implicou a exclusão da *mimesis*, da metáfora, face à idéia que estariam a mascarar. Foram combatidas em nome da evidência do verdadeiro e da inocência do falso. Os filósofos frankfurtianos se referem à norma cartesiana da clareza como cânone da verdade. Nisso se encontra a *hybris* ontológica que opera com critérios próprios à subjetividade no conhecimento: “Com o ideal da clareza”, escreve Adorno, “pretende-se ser inerente ao conhecimento a capacidade de ‘aparelhar’ seu objeto como se ele devesse ser o estático-matemático. A norma da clareza só é válida (...) como uma figura geométrica no campo visual, segundo a aceção da *adequatio* escolástico-cartesiana” (*Três estudos sobre Hegel*).

Mais que lógico, o sujeito é meta-racional. Analogamente à maneira pela qual Ulisses faz com que seus marinheiros o amarrem ao mastro do navio – para não ser enfeitiçado e arrastado ao mar pelas sereias, Descartes se propõe a “andar em linha reta” em meio às entrevedas da floresta, que extraviam o caminhante da boa direção (segunda parte do *Discurso do método*). Nos dois casos, há escolha estratégica de um caminho, de forma a tornar impossível mudá-lo. Nas *Paixões da alma*, Descartes recomenda uma “mudança de caráter”, de tal forma que, mesmo conhecendo possibilidades de alterar a ação, não se deseje fazê-lo.

Considere-se, com isso, que a razão nunca governou verdadeiramente. Mesmo entronizada, só pode sancionar *de jure* aquilo que é de fato: a supremacia das paixões: “É instrutivo acompanhar os esforços de Descartes”, escreve Horkheimer, “para localizar o eu que não se encontra na natureza, mas permanece suficientemente próximo

a ela para influenciá-la. A primeira preocupação desse eu é dominar as paixões (...). O eu é indulgente com as paixões agradáveis (...), mas severo com tudo que incite à tristeza. Sua principal preocupação é impedir que as paixões falsifiquem os juízos (...). A história dos esforços do homem para sujeitar a natureza é igualmente a história da sujeição do homem a si mesmo” (*A revolta da natureza*, em *O eclipse da razão*).

Em Ulisses, como em Descartes, a mentira – mentir para si mesmo – demonstra ser o mais básico instinto de autoconservação. No *pseudos* grego, pode-se compreender seus significados: ele é o falso, mas também o fictício; é ícone e também fantasma espectral. A mentira é, nesse sentido, um dos aspectos da *mimesis*, dada a sua dupla natureza: infra e trans-racional. Ela faz parte da natureza interpretativa da filosofia, aquela que trata a realidade como um texto incompleto, a ser decifrado pelo empenho filosófico.

Em *Atualidade da filosofia*, Adorno escreve que o conteúdo de verdade da palavra comunicativa não coincide com as formas e virtualidades do inteligir por parte do sujeito. O que se encontra já em Platão que, no *Fedro*, considerava as palavras em sua viva voz, em sua polissemia: “Nossos ancestrais”, pondera Sócrates no diálogo, “ouviram os oráculos dos deuses que se exprimiam por intermédio do rumor do vento nos carvalhos”. Não se preocupavam com a origem da mensagem, contanto que fosse verdadeira. Deve-se observar a extrema coerência de uma certa idéia de verdade, no oráculo anterior à escrita, aquela que se comunica como “a respiração imediata do verdadeiro” (Jacques Rancière, *Política da escrita*).

Quando o sentido não se dá na imediatez de uma verdade oracular, percebe-se, como diz Pascal, que “o contrário de uma mentira não é uma verdade, mas outra mentira”. Razão pela qual os filósofos frankfurtianos criticam o procedimento metódico e sistemático que faz da teoria do conhecimento uma ocupação “que decide

previamente o destino das coisas” (Adorno, *Dialética negativa*). Em sentido próximo, Hannah Arendt diz ter sido Sócrates o primeiro a colocar em oposição verdade e significação. Em *Verdade e política*, refere-se à mentira dizendo: “O mentiroso é por natureza um ator; tira partido da inegável afinidade de nossa capacidade de agir, de mudar a realidade com essa misteriosa faculdade que temos, que permite imaginar as coisas diferentes do que são e nos possibilita dizer ‘o sol brilha’ quando chove a cântaros”.

Mentiroso, Ulisses se disfarça de mendigo quando chega a Ítaca. Não envelhece verdadeiramente nos 20 anos em que viaja, porque a deusa Atenéia o faz parecer velho ou jovem segundo requer cada circunstância. A mentira é, como o nome “Ulisses”, ficção heurística, que possibilita invenções e semânticas. Sem algo de “impróprio”, de “figurado”, nas palavras e ações, o conhecimento se estreita numa simples ordem dedutiva, “com o que se sacrifica a idéia de verdade” (Adorno, *Introdução à dialética e positivismo em sociologia*). Ficção e fábula, certeza e verdade não se dualizam: reúnem o filosófico e o retórico, o conceitual e o poético em uma relação de afinidade e empatia que aproximam o eu do objeto. A filosofia é, nesse sentido, “a capacidade de perceber nas coisas mais do que as coisas são” (Adorno, *Dialética Negativa*).

A viagem da *Odisséia* apresenta-se como verdade antropológica. O *Homo quaerens* – que investiga – é também um *Homo viator*. Se nossa condição é a de viajante, compreende-se por que Ulisses não permanece na ilha de Calipso. Rainha de beleza inalterável, não tocada pelo tempo, ela oferece a Ulisses prazeres sem sofrimento ou renúncia, uma vida segura. Nessa “divina ilha”, de rochedos de alabastro, bosques de cedro perfumado, colheitas eternas dourando os vales atapetados de flores, de “inefável paz e beleza imortal”, o “astucioso Ulisses” segura o rosto com as mãos imersas em sua longa barba negra e, com pesada tristeza, contempla o mar

azul e a areia branca. Passara sete anos com Calipso e agora se pergunta como estaria Penélope, se seus cabelos já embranqueciam sob o véu, se Telêmaco reinava com o cetro, se precisavam de ajuda. Eternamente a salvo das dores deste mundo, Ulisses quer, no entanto, voltar à pátria. Sua nostalgia – a dor do lar – o faz abandonar a ilha de bem-aventurança. Nela não há doença ou tristeza, ninguém necessita de consolo. Ulisses parte e “através das vagas, alcança a jangada, solta as velas, fende o mar. Parte para os trabalhos, para as tormentas e todas as misérias – para a delícia das coisas imperfeitas” (Eça de Queirós, *A perfeição*).

O retorno significa reconciliação do eu racional com o emotivo, reconciliação do homem consigo mesmo, com a natureza e com a história.

MATOU A FAMÍLIA E FOI AO CINEMA: FILME OU RECORTE DE JORNAL?



Mundo sem homens e sem deuses, temporalidade abstrata, monótona, repetitiva. Mundo que perdeu o sentido do místico, do mítico, do profético, do sagrado. Mundo industrial, ética do trabalho: “O puritanismo autêntico”, escreve Weber, “enterrava seus próximos sem canto nem música, para não correr o risco de que transparecesse qualquer superstição, nenhum crédito à eficácia salutar de práticas mágico-sacramentais”¹.

Jovem de classe média, em uma família arquetípica, um belo dia, mata a família e vai ao cinema. Júlio Bressane, diretor do filme realizado em 1969, nos informa ter-se inspirado em uma manchete jornalística para nomeá-lo. Trata-se de um crime de lesa-humanidade, depois do qual a personagem se entrega a um *divertissement*, assistindo ao filme *Perdidas de amor*.

Personagem sem história nem memória, não nos é dada sequer a hipótese tranquilizadora de um “diagnóstico”. Como então compreender a futilidade diante do sangue derramado? Como abordar a questão do assassinato nas “estruturas elementares do parentesco”?

Sabe-se que na Grécia trágica (século 5 a.C.) o mais hediondo dos crimes é o de consangüinidade. Diante de tal horror, o herói está determinado a vingá-lo; é de sua responsabilidade. Ser responsável

significa, a um só tempo, sentir-se agente e fonte dos atos pelos quais não somente responde diante de outrem e de si mesmo, mas aos quais se sente preso, e aos que neles estão implicados internamente. O herói é coagido a uma escolha definitiva, a orientar sua ação em um universo de valores ambíguos no qual nada há de estável ou unívoco. Mundo governado por regras religiosas, pré-jurídicas, não escritas, que obrigam o herói a enfrentar na solidão um ato que o dilacera, que nele desperta contradições que o dividem irremediavelmente contra si mesmo.

Nesse sentido, a tragédia de Orestes nas *Eumênides* é exemplar. Houve um crime no palácio. Clitemnestra mata Agamenon e casa-se com Egisto. Segundo o tribunal divino, um crime de consangüinidade deve ser reparado pelo parente consangüíneo por um ato igual, para que se realize a justiça (*diké*) divina e seja apaziguada a cólera dos deuses. Se o herói se omite, será perseguido pelas Eríneas, deusas da vingança. Como, porém, para vingar o assassinato paterno, é preciso que Orestes mate sua mãe, ele é levado a cometer, por sua vez, um crime contra um parente próximo, um delito igualmente irreparável, pelo qual será também perseguido. Orestes é, portanto, ao mesmo tempo inocente e culpado. Mundo marcado pela presença de um destino inelutável e pelo sentimento de uma dor imerecida, a tragédia de Orestes marca, segundo Vernant², o instante em que deverão se instituir tribunais humanos, para que se transcenda a aporia vivida.

Por esta razão, Vernant se volta em seguida para a atitude de Apolo, em contraposição à das Eríneas. Segundo ele, Apolo opõe ao fato biológico do parto o fato social do casamento como contrato e aliança. É, pois, o advento da própria cidade que anuncia, ao se pronunciar em favor de Orestes. Para Apolo, o crime de Clitemnestra contra Agamenon tem o mesmo peso (ou maior) que o delito consangüíneo. O casamento é mais importante do que a consangüinidade.

Desse ponto de vista, as Erínecas, porta-vozes da lei religiosa, se enganam ao minimizar o crime de casamento, pois o laço contratual é a própria origem do vínculo consanguíneo – um filho ilegítimo não continua a linhagem do pai. Para o filho legítimo, o casamento é essencial, razão pela qual só o legítimo tem o dever da vingança.

Voltemo-nos agora para um relato do início do século 19. Em *Eu, Pierre Rivière, tendo matado minha mãe, meu irmão e minha irmã...*, Michel Foucault reflete sobre as relações que se estabelecem entre crime, castigo, medicina e magistratura. Aos vinte anos, Pierre Rivière havia estrangulado a sua mãe (grávida), o irmão e a pequenina irmã. Detido, redige as suas memórias, explicando-se acerca do crime, submetendo-se aos juízes e médicos encarregados de elaborar um laudo psiquiátrico. Esse jovem camponês normando consagra sua narrativa à reconstituição minuciosa de todos os contratos, conflitos, arranjos, promessas e rupturas que puderam ligar ou opor, desde o projeto de casamento, as famílias de seu pai e de sua mãe. Instituição possuidora de significações arcaicas e primordiais, antropológicas, psíquicas e morais, a família assassinada desencadeia em seu agente, instantes após o crime, uma fuga desesperada pelos campos de trigo. Enlouquecido pelo horrendo delito, abandonado, seu desespero é tomado por uma culpabilidade sem remissão. Cambaleando à deriva, chega à aldeia, onde se entrega à polícia.

Quer-se considerar aqui o criminoso como alguém que comete uma ação transgressiva, e é perseguido por um sentimento de culpa, necessitando do crime para aliviar-se. Tentativa de fundar um sentido, o que resgatamos do relato é o sentimento de um delito sem redenção.

E o assassinato “cinematográfico”? Não há culpa, não há horror, não há perdão. A personagem simplesmente mata a família e vai ao cinema.

NO MUNDO DA LUA

Tomando o trabalho de Bressane como uma alegoria da modernidade, poderíamos nos aproximar da questão em torno da *família hoje* e do mundo urbano-industrial. Em um de seus infinitos perfis, o filme deixa transparecer o quanto essa instituição, e os laços de parentesco e de consanguinidade, estão debilitados. A partir daí, pode-se detectar a tendência à dissolução da família na sociedade moderna.

Segundo Horkheimer, na família tradicional o pai não era tão somente o provedor material ou a figura ameaçadora da lei e da autoridade, a ameaça de castração, pois ao mesmo tempo dava a *palavra responsável*. Quanto à mãe, confinada por assim dizer ao espaço doméstico, “excluída” do “vasto espaço social” masculino – agressivo e competitivo –, desenvolvia com seus filhos uma “aliança natural”, proporcionando às crianças um “excedente de amor”, que levavam consigo por toda a vida, e que os protegiam do mundo social. Hoje, segundo os autores, com o enfraquecimento da base econômica de dominação masculina, e tendo a mulher ingressado maciçamente no mercado de trabalho, deu-se a interrupção da práxis materna. A criança não experimenta mais o “amor ilimitado” da mãe. Universo despojado da figura paterna e da presença materna, a criança, futuro adulto reduzido à condição de um puro objeto sem defesa, desenvolve um ego narcísico, em uma relação especular consigo mesma, bloqueada em suas emoções e em suas relações com o outro, incapaz de vínculos duradouros, pelos quais há dor, sofrimento e felicidade.

No passado – continuam Adorno e Horkheimer –, a criança vinha à família para testemunhar a eternidade do casal. Hoje, ao contrário, ela não é mais uma demanda necessária – separa pais igualmente narcisistas e vem tão-somente testemunhar o seu envelhecimento.

Com laços frágeis e vínculos duvidosos, o crime é apresentado, no cinema, como um “fato a mais”. Não choca. Desaparecimento, portanto, do sentimento de família – com toda a ambigüidade que isso comporta; do sentimento de responsabilidade – como coação externa e como sentimento interno; mundo sem valores, onde tudo se equivale – niilismo. O horror e a violência são vividos por seus agentes e testemunhas como algo “natural”.

Há ainda algo singular no filme de Bressane. Seus heróis não são facínoras ou bandidos, tampouco liricizados ou dotados de consciência de classe, como em *Pixote* ou *Lúcio Flávio*. São *marginais*, no sentido de que estão à margem, de que estão excluídos. Em *O Anjo nasceu*, dois bandidos se introduzem em uma luxuosa e confortável mansão onde não há ninguém. Podem assim desfrutar das iguarias da geladeira, do prazer de observar e admirar objetos e de, confortavelmente, se instalarem em um bom sofá e ligar a televisão, no instante em que pela primeira vez o homem está descendo na Lua. Um dos personagens se emociona com o que está vendo, enquanto o outro contesta: “Que grande coisa, eu já vivo no mundo da lua há tanto tempo!”

Em solidão lunar, o marginal de Bressane se aparenta ao poeta e à criança, não ao delinqüente. Já que a cidade não o inclui, mas o marginaliza, já que o dia industrial exila os “inadaptados”, só lhes resta fazer história a partir do “lixo da história”. O mundo adulto é uma promessa que a vida não manteve, um futuro que não se concretizou. Tal como a criança, que acreditava entrever nas coisas que colecionava, nas palavras que deformava, nas atividades que descobria, um enigma que o adulto deixou sem solução, uma esperança de felicidade que o adulto se contentou em esquecer, o marginal de Bressane se refugia no imaginário.

Mundo industrial, produtivo. Mundo reificado, que perdeu o sentido do místico e do sagrado. Em um real monótono e repetitivo,

os excluídos tornam-se adultos não ao término de uma evolução, por um “progresso contínuo”, mas na seqüência de desastres sem remissão. Viver no mundo da lua – destacar-se da incoerência da vida – é uma maneira de retirar do passado as promessas e advertências soterradas da infância: promessa utópica de homens melhores, de um mundo feliz, no qual o ser humano, natureza e as coisas, liberados “da corvéia de serem úteis”, poderiam viver, reconciliados, sem nenhuma violência.

Talvez seja esse o sentido preferencial dos assassinatos de Bressane: homicídio-suicídio, no qual suicidar-se, ou matar-se mutuamente, por amor (em *Perdidas de amor* as jovens se entrematam em meio a um ato lúdico e erótico) não significa uma sangrenta negação da vida: o suicídio é aqui desejo, desejo de suprimir as condições dolorosas de vida, desejo de viver uma vida diferente. Paradoxalmente, o filme de Bressane, pontuado por mortes, é um comprometimento com a vida, é Eros, princípio de prazer.

Em um mundo inteiramente cientificizado e tecnologizado, onde “não mais se morre de tuberculose” mas, como nota Adorno, de angústia, o lema da teoria crítica frankfurtiana é “viver sem angústia”. Como lembra o mesmo filósofo, “a felicidade é, hoje, uma ciência esquecida”.

NOTAS

1. Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Rio de Janeiro, Zahar.
2. Jean-Pierre Vernant, *Mito e tragédia na Grécia arcaica*, São Paulo, Difel.
3. Revista Cine Olho, nº 2.
4. Michel Foucault, *Moi, Pierre Rivière...*, Paris, Gallimard.
5. Walter Benjamin, *Enfance berlinoise, sens unique*, Paris, Denoel.
6. Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, Turim, Einaudi.
7. Max Horkheimer, *Autorité et famille, in Théorie critique*, Paris, Gallimard.

Folha de S. Paulo, Folhetim, 03.02.85

SBD / FFLCH / USP	
Bib. Florestan Fernandes	Tombo: 316810
Aquisição: DOAÇÃO / FAPESP	
Proc. 05/01958-7 /	
N.F.	/ R\$ 26,00 9/12/2009

SBD/FFLCH

*Acabou-se de imprimir no inverno de 1998
nas oficinas da Gráfica Palas Athena.*