

IDÉIAS

Ano I nº 1

janeiro/junho 1994



Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas



UNICAMP

MODELO

IDÉIAS

Ano I nº 1

janeiro/junho 1994

Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas



UNICAMP

IDÉIAS

Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Diretor

João Quartim de Moraes

Diretor Associado

Armando Boito Junior

Comissão de Redação

João Quartim de Moraes

Márcio Bilharinho Naves

Maria Suely Kofes

Editor Gráfico

Carlos Roberto Fernandes - I.A.

Setor de Publicações

Mada Penteadó

Marilza Aparecida da Silva

Magali Mendes

Fátima de Lourdes Dias

Produção

Editoração: Fátima L. Dias

Revisão: Márcio B. Naves e Mada Penteadó

Projeto da capa: Carlos R. Fernandes

Impressão: Gráfica Central da UNICAMP

SUMÁRIO

- 5 Apresentação
- 7 Metáforas da Globalização
Octavio Ianni
- 23 Astúcias do Literal
Arley R. Moreno
- 41 Nuvens
Luiz B. L. Orlandi
- 81 A Dialética Hegeliana como Superação
da Dialética Platônica
Alcides Hector Rodriguez Benoit
- 111 Sobre a Leitura dos Textos Gramscianos:
Usos e Abusos
Edmundo Fernandes Dias
- 139 As Propostas Neoliberais,
o Mercado e a Sociedade
Sérgio Silva
- DOCUMENTOS**
- 155 Paulo Duarte e o Instituto de Pré-História:
Documentos Inéditos
Pedro Paulo de Abreu Funari
- 159 Pela Dignidade Universitária
Paulo Duarte

APRESENTAÇÃO

O projeto de exprimir sua produção intelectual numa revista que lhe fosse própria é praticamente tão antigo quanto o IFCH.

Só agora, entretanto, quando nosso Instituto completa um quarto de século de existência formou-se um consenso para atribuir caráter prioritário ao antigo projeto. O lançamento deste primeiro número de *Idéias* vem realizar este consenso.

A revista acolherá as idéias providas das pesquisas e debates em curso no próprio Instituto e em outras unidades da UNICAMP, ficando também aberta a contribuições externas, notadamente de professores visitantes. Pretendemos também traduzir, provindos das mais diversas publicações estrangeiras, textos relevantes para o pensamento histórico, social, filosófico.

Duas seções regulares estão já definidas. Uma, lançada já neste primeiro número de *Idéias* com meditação inédita de Paulo Duarte, estará consagrada a textos de caráter documental: depoimentos, entrevistas, anotações inéditas, etc., de interesses histórico ou teórico.

Outra, que estamos programando para os próximos números, estará consagrada a resenhas bibliográficas, expondo com objetividade e comentando sem complacência uma ampla gama de títulos publicados no Brasil ou no exterior.

Pretendemos, enfim, preparar números centrados em grandes temas do pensamento e da pesquisa acadêmica. Estamos desde já identificando tais temas e os autores mais aptos para tratá-los. Mas este é um trabalho de médio prazo, cujos resultados só se exprimirão em números posteriores da revista. Chegaremos lá, porque *Idéias* veio para ficar.

João Quartim de Moraes
Diretor do IFCH

METÁFORAS DA GLOBALIZAÇÃO

*Octavio Ianni**

A descoberta de que o mundo se tornou mundo, de que o globo não é mais apenas uma figura astronômica, de que a terra é o território no qual todos encontram-se relacionados e atrelados, diferenciados e antagônicos, essa descoberta surpreende, encanta e atemoriza. Trata-se de uma ruptura drástica nos modos de ser, sentir, agir, pensar e fabular. Um evento heurístico de amplas proporções, abalando não só convicções, mas também visões do mundo.

Ocorre que o mundo não é mais exclusivamente uma coleção de nações, sociedades nacionais, estados-nações, em suas relações de interdependência, colonialismo, imperialismo, bilateralismo, multilateralismo. Simultaneamente, o centro do mundo não é mais principalmente o indivíduo, tomado singularmente e coletivamente, como povo, classe, grupo, minoria, maioria, opinião pública. Ainda que a nação e o indivíduo continuem a ser muito reais, inquestionáveis e presentes todo o tempo, em todo lugar, povoando a reflexão e a imaginação, ainda assim já não são "hegemônicos". Foram subsumidos formal ou realmente pela sociedade global, pelas configurações e movimentos da globaliza-

* Departamento de Sociologia do IFCH/UNICAMP

ção. O mundo mundializou-se, de tal maneira que o globo deixou de ser uma figura astronômica para adquirir mais plenamente sua significação histórica.

Daí nascem a surpresa, o encantamento e o susto. Daí a impressão de que romperam-se modos de ser, sentir, agir, pensar e fabular. Algo parecido com as rupturas epistemológicas representadas pela descoberta de que a terra não é mais o centro do universo conforme Copérnico, o homem não é mais filho de Deus segundo Darwin, o indivíduo é um labirinto povoado de inconsciente de acordo com Freud.¹ É claro que a descoberta da sociedade global, que o pensamento científico está realizando no declínio do século XX não apresenta as mesmas características das descobertas mencionadas. Mesmo porque são diversas e antigas as instituições e indicações mais ou menos notáveis da globalização. Desde que o capitalismo desenvolveu-se na Europa, apresentou sempre conotações internacionais, multinacionais, transnacionais, mundiais, desenvolvidas no interior da acumulação originária, mercantilismo, colonialismo, imperialismo, dependência, interdependência. E isso está evidente no pensamento de Adam Smith, David Ricardo, Herbert Spencer, Karl Marx, Max Weber e muitos outros. Mas é inegável que a descoberta de que o globo terrestre não é mais apenas uma figura astronômica, e sim histórica, abala modos de ser, pensar, fabular.

Nesse clima, a reflexão e a imaginação não só caminham de par-em-par como multiplicam metáforas, imagens, figuras, parábolas e alegorias destinadas a dar conta do que está acontecendo, das realidades não codificadas, das surpresas inimaginadas. As metáforas parecem florescer quando os modos de ser, agir, pensar e fabular mais ou menos sedimentados sentem-se

¹ Sigmund Freud, *Obras Completas*, 3 tomos, tradução de Luiz Lopez-Ballesteros y de Torres, Madri, Editorial Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, cap. CI: "Una Dificultad del Psicoanálisis".

abalados. É claro que falar em metáforas pode envolver não só imagens e figuras, signos e símbolos, mas também parábolas e alegorias. São múltiplas as possibilidades abertas ao imaginário científico, filosófico e artístico, quando se descortinam os horizontes da globalização do mundo, envolvendo coisas, gentes e idéias, interrogações e respostas, explicações e intuições e previsões, nostalgias e utopias.

A problemática da globalização, em suas implicações empíricas e metodológicas, ou históricas e teóricas, pode ser colocada de modo inovador, propriamente heurístico, se aceitamos refletir sobre algumas metáforas produzidas precisamente pela reflexão e imaginação desafiadas pela globalização. Na época da globalização, o mundo começou a ser taquigrafado como aldeia global, fábrica global, terra pátria, nave espacial, nova babel e outras expressões. São metáforas razoavelmente originais, suscitando significados e implicações. Povoam textos científicos, filosóficos e artísticos.

"Chama a atenção nesses textos a profusão de metáforas utilizadas para descrever as transformações deste final de século: 'primeira revolução mundial' (Alexander King), 'terceira onda' (Alvin Toffler), 'sociedade informática' (Adam Schaff), 'sociedade amébrica' (Kenichi Ohmae), 'aldeia global' (McLuhan). Fala-se da passagem de uma economia de 'high volume' para outra de 'high value' (Robert Reich), e da existência de um universo habitado por 'objetos móveis' (Jacques Attali) deslocando-se incessantemente de um lugar a outro do planeta. Por que esta recorrência no uso de metá-

foras? Elas revelam uma realidade emergente ainda fugidia ao horizonte das ciências sociais".²

Há metáforas, bem como expressões descritivas e interpretativas fundamentais, que circulam combinadamente pela bibliografia sobre a globalização: economia-mundo, sistema-mundo, shopping center global, disneylandia global, nova divisão internacional do trabalho, moeda global, cidade global, capitalismo global, mundo sem fronteiras, tecnocosmo, planeta terra, desterritorialização, miniaturização, hegemonia global, fim da geografia, fim da história e outras. Em parte, cada uma dessas e outras formulações abre problemas específicos também relevantes. Suscitam ângulos diversos de análise, priorizando aspectos sociais, econômicos, políticos, geográficos, históricos, geo-políticos, demográficos, culturais, religiosos, lingüísticos e outros. Mas é possível reconhecer que vários desses aspectos são contemplados por metáforas como aldeia global, fábrica global, cidade global, nave espacial, nova babel e outras. São emblemáticas, formuladas precisamente no clima mental aberto pela globalização. Dizem respeito às distintas possibilidades de prosseguimento de conquistas e dilemas da modernidade. Contemplam as controvérsias sobre modernidade e pós-modernidade, revelando como é principalmente a partir dos horizontes da modernidade que se pode imaginar as possibilidades e os impasses da pós-modernidade no novo mapa do mundo.

A aldeia global sugere que, afinal, formou-se a comunidade mundial, concretizada com as realizações e as possibilidades de comunicação, informação e fabulação abertas pela eletrônica. Sugere que estão em curso a harmonização e a homogeneização progressivas. Baseia-se na convicção de que a organização, o

² Renato Ortiz, "Cultura e Sociedade Global", Inédito, São Paulo, 1993, p. 2.

funcionamento e a mudança da vida social, em sentido amplo, compreendendo evidentemente a globalização, são ocasionadas pela técnica e, neste caso, pela eletrônica. Em pouco tempo, as províncias, nações e regiões, bem como culturas e civilizações, são atravessadas e articuladas pelos sistemas de informação, comunicação e fabulação agilizados pela eletrônica.

Na aldeia global, além das mercadorias convencionais, sob formas antigas e atuais, empacotam-se e vendem-se as informações. Fabricam-se informações como mercadorias. São fabricadas e comercializadas em escala mundial. As informações, os entretenimentos e as idéias são produzidas, comercializadas e consumidas como mercadorias.

"Hoje passamos da produção de artigos empacotados para o empacotamento de informações. Antigamente invadiamos culturas inteiras com pacotes de informações, entretenimentos e idéias. Em vista da instantaneidade dos novos meios de imagem e de som, até o jornal é lento".³

A metáfora se torna mais autêntica e viva quando se reconhece que ela praticamente prescinde de palavras, tornando a imagem predominante, como forma de comunicação e fabulação. A eletrônica propicia não só a fabricação de imagens, do mundo como um caleidoscópio de imagens, mas também permite jogar com as palavras como imagens. A máquina impressora é substituída pelo aparelho de televisão e outras tecnologias eletrônicas, tais como o ddd, telefone celular, fax, computador, rede de com-

³ Marshall McLuhan, "A Imagem, o Som e a Fúria", in Bernard Rosenberg e David Manning White (orgs.), *Cultura de Massa*, trad. de Octavio Mendes Cajado, São Paulo, Editora Cultrix, 1973, pp. 564-565.

putadores, todos atravessando fronteiras, sempre on line everywhere worldwide all time.

"No próximo século, a terra terá a sua consciência coletiva suspensa sobre a face do planeta, em uma densa sinfonia eletrônica, na qual todas as nações -se ainda existirem como entidades separadas- viverão em uma teia de sinestesia espontânea, adquirindo penosamente a consciência dos triunfos e mutilações de uns e outros. Depois desse conhecimento, desculpam-se. Já que a era eletrônica é total e abrangente, a guerra atômica na aldeia global não pode ser limitada".⁴

Nesse sentido é que a aldeia global envolve a idéia de comunidade mundial, mundo sem fronteiras, shopping center global, disneylandia universal. "Em todos os lugares, tudo cada vez mais se parece com tudo o mais, à medida que a estrutura de preferências do mundo é pressionada para um ponto comum homogeneizado".⁵

A fábrica global sugere uma transformação quantitativa e qualitativa do capitalismo, além de todas as fronteiras e subsuindo formal ou realmente todas as outras formas de organização social e técnica do trabalho, da produção e reprodução ampliada do capital. Toda economia nacional, seja qual for, torna-se província da economia global. O modo capitalista de produção entra em uma época propriamente global, e não apenas internacional ou multinacional. Assim, o mercado, as forças produtivas, a nova divisão internacional do trabalho, a reprodução ampliada do capi-

⁴ Marshall McLuhan e Bruce R. Powers, *The Global Village*, Nova York, Oxford University Press, 1989, p. 65.

⁵ Theodore Levitt, *A Imaginação de Marketing*, trad. de Auriphebo Berrance Simões, São Paulo, Editora Atlas, 1991, p. 43.

tal, desenvolvem-se em escala mundial. Uma globalização que, progressiva e contraditoriamente, subsume real ou formalmente outras e diversas formas de organização das forças produtivas, envolvendo a produção material e espiritual.

Já "é evidente que os países em desenvolvimento estão agora oferecendo espaços para a lucratividade manufaturada de produtos industriais destinados ao mercado mundial, em escala crescente".⁶ Isto se deve a vários fatores, entre os quais destacam-se os seguintes:

"Primeiro, um reservatório de mão-de-obra praticamente inesgotável tornou-se disponível nos países em desenvolvimento nos últimos séculos... Segundo, a divisão e subdivisão do processo produtivo estão agora tão avançadas que a maioria destas operações fragmentadas podem ser realizadas com um mínimo de qualificação profissional adquirida em pouco tempo... Terceiro, o desenvolvimento das técnicas de transporte e comunicações criam a possibilidade, em muito casos, da produção completa ou parcial de mercadorias em qualquer lugar do mundo; uma possibilidade não mais influenciada por fatores técnicos organizacionais ou de custos".⁷

⁶ Folker Frobel, Jurgen Heinrichs e Otto Kreye, *The New International Division of Labour* (Structural Unemployment in Industrialised Countries and Industrialisation in Developing Countries), trad. de Pete Burgess, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 13.

⁷ Folker Frobel, Jurgen Heinrichs e Otto Kreye, *The New International Division of Labour*, *op. cit.*, p. 13. Consultar também: Joseph Grunwald e Kenneth Flamm, *The Global Factory*, Washington, The Brookings Institution, 1985.

A fábrica global instala-se além de toda e qualquer fronteira, articulando capital, tecnologia, força de trabalho, divisão do trabalho social e outras forças produtivas. Acompanhada pela publicidade, a mídia impressa e eletrônica, a indústria cultural, misturadas em jornais, revistas, livros, programas de rádio, emissões de televisão, video-clips, fax, redes de computadores e outros meios de comunicação, informação e fabulação, dissolve fronteiras, agiliza os mercados, generaliza o consumismo. Provoca a desterritorização e a re-territorização das coisas, gentes e idéias. Promove o redimensionamento de espaços e tempos.

Logo se vê que a fábrica global é tanto metáfora como realidade. Aos poucos, a sua dimensão real impõe-se ao emblema, à poética. O que se impõe, com força avassaladora, é a realidade da fábrica da sociedade global, altamente determinada pelas exigências da reprodução ampliada do capital. No âmbito da globalização, revelam-se às vezes transparentes e inexoráveis os processos de concentração e centralização do capital, articulando empresas e mercados, forças produtivas e centros decisórios, alianças estratégicas e planejamentos de corporações, tecendo províncias, nações e continentes, ilhas e arquipélagos, mares e oceanos.

A nave espacial sugere a viagem e a travessia, o lugar e a duração, o conhecimento e o incógnito, o destinado e o transviado, a aventura e a desventura. A magia da nave espacial vem junto com o destino desconhecido. O deslumbramento da travessia traz consigo a tensão do que pode ser impossível. Os habitantes da nave podem ser levados a uma sucessão de perplexidades, reconhecendo a impossibilidade de desvendar o devir.

"Organizar uma entidade que abarca o planeta não é uma empresa insignificante... Propor uma assembléia que representasse todos os homens, seria como fixar o número exato dos arquétipos platônicos,

enigma que tem ocupado durante séculos a perplexidade dos pensadores".⁸

A metáfora da nave espacial pode muito bem ser o emblema de como a modernidade se desenvolve no século XX, renunciando o XXI. Leva consigo a dimensão pessimista embutida na utopia-nostalgia escondida na modernidade. Pode ser o produto mais acabado, por enquanto, da razão iluminista. Depois dos seus desenvolvimentos mais notáveis, através dos séculos XIX e XX, a razão iluminista parece ter alcançado seu momento negativo extremo: nega-se de modo radical, niilista, anulando toda e qualquer utopia-nostalgia. E isto atinge o paroxismo na dissolução do indivíduo como sujeito da razão e história.

"A crise da razão se manifesta na crise do indivíduo, por meio da qual se desenvolveu. A ilusão acalentada pela filosofia tradicional sobre o indivíduo e sobre a razão -a ilusão da sua eternidade- está se dissipando. O indivíduo outrora concebia a razão como um instrumento do eu, exclusivamente. Hoje, ele experimenta o reverso dessa autodeificação. A máquina expeliu o maquinista; está correndo cegamente pelo espaço. No momento da consumação, a razão tornou-se irracional e embrutecida. O tema deste tempo é a autopreservação, embora não exista mais um eu a ser preservado".⁹

Aí está uma conotação surpreendente da modernidade, na época da globalização: o declínio do indivíduo. Ele próprio, sin-

⁸ Jorge Luis Borges, *El Libro de Arena*, Madri, Alianza Editorial, 1981, pp. 26-27, citação de "El Congreso".

⁹ Max Horkheimer, *Eclipse da Razão*, trad. de Sebastião Uchoa Leite, Rio de Janeiro, Editorial Labor do Brasil, 1976, p. 139.

gular e coletivamente, produz e reproduz as condições materiais e espirituais da sua subordinação e eventual dissolução. A mesma fábrica da sociedade global, em que se insere e que ajuda a criar e recriar continuamente, torna-se o cenário em que desaparece.

Ocorre que a tecnificação das relações sociais, em todos os níveis, universaliza-se. Na mesma proporção em que se dá o desenvolvimento extensivo e intensivo do capitalismo no mundo, generaliza-se a racionalidade formal e real inerente ao modo de operação do mercado, empresa, aparelho estatal, capital, administração das coisas, gentes e idéias, tudo isso codificado nos princípios do direito. Juntam-se aí o direito e a contabilidade, a lógica formal e a calculabilidade, a racionalidade e a produtividade, de tal maneira que em todos os grupos sociais e instituições, em todas as ações e relações sociais, tendem a predominar os fins e os valores constituídos no âmbito do mercado, da sociedade vista como um vasto e complexo espaço de trocas. Esse o reino da racionalidade instrumental, em que também o indivíduo se revela adjetivo, subalterno.

"A razão universal supostamente absoluta rebaixou-se à mera racionalidade funcional, a serviço do processo de valorização do dinheiro, que não tem sujeito, até a atual capitulação incondicional das chamadas "ciências do espírito". O universalismo abstrato da razão ocidental revelou-se como mero reflexo da abstração real objetiva do dinheiro".¹⁰

Na metáfora da nave espacial esconde-se a da torre de Babel. A nave pode ser babélica. Um espaço caótico, tão bélico que os indivíduos singular e coletivamente têm dificuldade para

¹⁰ Robert Kurz, *O Colapso da Modernização*, trad. de Karen Elsabe Barbosa, São Paulo, Editora Paz e Terra, 1992, p. 239.

compreender que se acham extraviados, em declínio, ameaçados, ou sujeitos à dissolução.

"No início tudo estava numa ordem razoável na construção da torre de Babel; talvez a ordem fosse até excessiva, pensava-se demais em sinalização, intérpretes, alojamentos de trabalhadores e vias de comunicação, como se à frente houvesse séculos de livres possibilidades de trabalho... O essencial do empreendimento todo é a idéia de construir uma torre que alcance o céu. Ao lado dela tudo o mais é secundário. Uma vez apreendida na sua grandeza essa idéia não pode mais desaparecer; enquanto existirem homens, existirá também o forte desejo de construir a torre até o fim... Cada nacionalidade queria ter o alojamento mais bonito, resultaram daí disputas que evoluíram até lutas sangrentas. Essas lutas não cessaram mais... As pessoas porém não ocupavam o tempo apenas com batalhas, nos intervalos embelezava-se a cidade, o que entretanto provocava nova inveja e novas lutas... A isso se acrescentou que já a segunda ou terceira geração reconheceu o sem sentido da construção da torre do céu, mas já estavam todos muito ligados entre si para abandonarem a cidade".¹¹

A Babel escondida no emblema da nave espacial pode revelar ainda mais nitidamente o que há de trágico no modo pelo qual se dá a globalização. Nesta altura da história, paradoxalmente, todos se entendem. Há até mesmo uma língua comum, universal, que permite um mínimo de comunicação entre todos. A des-

¹¹ Franz Kafka, "O Brasão da Cidade", trad. de Modesto Carone, *Folha de S. Paulo*, caderno *Mais!*, 3 de janeiro de 1993, p. 5.

peito das diversidades civilizatórias, culturais, religiosas, lingüísticas, históricas, filosóficas, científicas, artísticas e outras, o inglês tem sido adotado como a vulgata da globalização. Nos quatro cantos do mundo, esse idioma está no mercado e mercadoria, imprensa e eletrônica, prática e pensamento, nostalgia e utopia. É o idioma do mercado universal, do intelectual cosmopolita, da epistemologia escondida no computador, do Prometeu eletrônico. "O inglês tem sido promovido com sucesso e tem sido avidamente adotado no mercado lingüístico global. Um sintoma do impacto do inglês é o empréstimo lingüístico. O inglês se impõe a todas as línguas com as quais entra em contacto".¹²

De repente, nessa nave espacial, uma espécie de babel-teatro-mundi, instala-se um *pathos* surpreendente e fascinante. Arrasta uns e outros numa travessia sem fim, com destino incerto, arriscada a seguir pelo infinito. Algo inexorável e assustador parece ter resultado do empenho do indivíduo, singular e coletivo, para emancipar-se. A razão parece incapaz de redimir, depois de tanta promessa. Mais que isso, o castigo se revela maior que o pecado. A utopia da emancipação individual e coletiva, nacional e mundial, parece estar sendo punida com a globalização tecnocrática, instrumental, mercantil, consumista. A mesma razão que realiza o desencantamento do mundo, de modo a emancipá-lo, aliena mais ou menos inexoravelmente todo o mundo.

Vistas assim, como emblema da globalização, as metáforas desvendam traços fundamentais das configurações e movimentos da sociedade global. São faces de um objeto caleidoscópico, delineando fisionomias e movimentos do real, emblemas da sociedade global desafiando a reflexão e a imaginação.

¹² Robert Phillipson, *Linguistic Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 7. Consultar também: Claude Truchot, *L'Anglais dans le Monde Contemporain*, Paris, Le Robert, 1990.

A metáfora está sempre no pensamento científico. Não é apenas um artifício poético, mas uma forma de surpreender o imponderável, fugaz, recôndito ou essencial, escondido na opacidade do real. A metáfora combina reflexão e imaginação. Desvenda o real de forma poética, mágica. Ainda que não revele tudo, e isto pode ser impossível, sempre revela algo fundamental. Apreende uma conotação insuspeitada, um segredo, o essencial, a aura. Tanto assim que ajuda a compreender e explicar, ao mesmo tempo que captar o que há de dramático e épico na realidade desafiando a reflexão e a imaginação. Em certos casos, a metáfora desvenda o *pathos* escondido nos movimentos da história.

Talvez se possa dizer que as metáforas produzidas nos horizontes da globalização entram em diálogo umas com as outras, múltiplas, plurais, polifônicas. Um desafia e enriquece a outra, conferindo novos significados a todas. É também assim que a sociedade global adquire fisionomia e significados. Desde uma realidade complexa, problemática e caótica, desencontram-se os sentidos, desvendam-se as transparências.

De metáfora em metáfora chega-se à fantasia, que ajuda a reencantar o mundo, produzindo a utopia. Além do que tem de próprio, intrínseco, significado e significante, a utopia reencanta o real problemático, difícil, caótico. Mas a utopia não é nem transcrição imediata nem negação imediata do real problemático. Exorciza o caótico pela sublimação. Mas sublimação do que já se acha sublimado na cultura, imaginário, polifonia das metáforas que povoam as aflições e as ilusões de uns e outros.

Esse o horizonte em que se formam e conformam as utopias florescendo no âmbito da sociedade global, de modo a compreendê-la e exorcizá-la. Podem ser cibernéticas, sistêmicas, eletrônicas, pragmáticas, prosaicas ou tecnocráticas. Também podem ser românticas, nostálgicas, desencantadas, niilistas ou iluministas.

Faz tempo que a reflexão e a imaginação sentem-se desafiadas para taquigrafar o que poderia ser a globalização do mundo. Essa é uma busca antiga, iniciada há muito tempo, continuando no presente, seguindo pelo futuro. Não termina nunca. São muitas as expressões que denotam essa busca permanente, reiterada e obsessiva, em diferentes épocas, em distintos lugares, em diversas linguagens: civilizados e bárbaros, nativos e estrangeiros, Babel e humanidade, paganismo e cristandade, Ocidente e Oriente, capitalismo e socialismo, ocidentalização do mundo, 1º, 2º, 3º e 4º mundos, norte e sul, mundo sem fronteiras, capitalismo mundial, socialismo mundial, terra-pátria, planeta terra, ecossistema planetário, fim da geografia, fim da história.

São emblemas de alegorias de todo o mundo. Assinalam ideais, horizontes, possibilidades, ilusões, utopias, nostalgias. Expressam inquietações sobre o presente e ilusões sobre o futuro, compreendendo muitas vezes o passado. A utopia pode ser a imaginação do futuro, assim como a nostalgia pode ser a imaginação do passado. Em todos os casos, está em causa o protesto diante do presente, ou o estranhamento em face da realidade.

Em geral a utopia e a nostalgia florescem nas épocas em que se acentuam os ritmos das transformações sociais, quando se multiplicam os desencontros entre as mais diversas esferas da vida sócio-cultural, bem como das condições econômicas e políticas. São épocas em que os desencontros entre o contemporâneo e o não-contemporâneo, acentuam-se, aprofundam-se. Esse o contexto em que a reflexão e a imaginação jogam-se na construção de utopias e nostalgias.

Mas umas e outras não se apagam de um momento para outro. Ao contrário, permanecem no imaginário de uns e outros. Transformam-se em pontos de referência, marcas no mapa histórico e geográfico do mundo. Inclusive podem recriar-se com no-

vos elementos engendrados pelas configurações e movimentos da sociedade global.

Esse o horizonte em que as mais diversas utopias e nostalgias se constituem como uma rede de articulações que tecem a história e a geografia do mapa do mundo. Atlântida não é um lugar na geografia nem um momento da história, mas uma alegoria da imaginação. Ela se mantém escondida na rede de utopias e nostalgias que povoam o mundo. Mudou de nome, adquiriu outras conotações, transfigurou-se. Mas continua um emblema excepcional do pensamento e da fabulação. Babel também não é um lugar na geografia nem um momento da história. Flutua pelo tempo e o espaço, ao acaso da imaginação de uns e outros, povoando as inquietações de muitos. Diante dos desencontros que atravessam o tempo e o espaço, quando se acentuam as não-contemporaneidades, quando de repente tudo se precipita, abalando quadros de referências, transformando as bases sociais e imaginárias de uns e outros, dissolvendo visões do mundo, nessa época até mesmo a alegoria babélica permite a ilusão de um mínimo de articulação.

ASTÚCIAS DO LITERAL*

Arley R. Moreno**

"Difficultés et illusions tiennent d'ordinaire à ce qu'on accepte comme définitive une manière de s'exprimer essentiellement provisoire. Elles tiennent à ce qu'on transporte dans le domaine de la spéculation un procédé fait pour la pratique." (Bergson, L'Évolution Créatrice, *Oeuvres*, Paris, PUF, 2^a ed., 1963, p. 682).

1. É bastante conhecida a análise que faz Bergson da idéia negativa de desordem, idéia que indica a *ausência* de ordem. Bergson mostra que quando fazemos uma aplicação teórica de expressões lingüísticas usadas para fins práticos e provisoriamente, "entidades verbais" e "ilusões", que nada têm a ver com os fatos, podem surgir sem que nos apercebamos. Daí a importância, em Filosofia, segundo Bergson, de se analisar os conteúdos das idéias negativas através das expressões lingüísticas que as

* Este texto foi apresentado em 1987 no Colóquio *10 Anos do CLE*, em uma mesa-redonda sobre o tema "Ordem e Desordem". Assim, o conceito de sentido literal é assimilado à idéia de uma ordem inerente à linguagem, enquanto que os sentidos daí derivados são assimilados a momentos de desordem -pelo fato de introduzirem elementos externos à linguagem.

** Departamento de Filosofia do IFCH/UNICAMP

veiculam. Assim, p. ex., quando nossa expectativa é a de encontrar um livro em verso, em uma biblioteca, mas retiramos da prateleira um livro em prosa, exclamamos: "Não é verso!". Esta é a expressão de nosso desapontamento e não uma descrição dos fatos; é uma expressão pragmática, cujo sentido é relativo à situação em que é enunciada.

Assim como a expressão acima não descreve o fato de que o livro é em prosa, também no caso da idéia de desordem estamos negando uma determinada ordem que, por razões práticas e circunstanciais, não descrevemos e nem mencionamos. Isto mostra, segundo Bergson, que a idéia de desordem é uma *variável* que se aplica negativamente a diferentes ordens. Os problemas surgem, e as ilusões, quando passamos a usar especulativamente essa idéia, de maneira a com ela representar uma entidade autônoma: *a ausência* de qualquer ordem. Como conseqüência, formulamos pseudo-questões: "Como a ordem se impõe à desordem?".

A noção de significado literal é tradicional na história dos estudos sobre a linguagem e continua presente em teorias atuais. Esta noção encobriu, em diferentes épocas, diferentes concepções de ordem lingüística, e parece-nos ser, por isso, um bom exemplo do tipo de mecanismo apontado por Bergson, de transporte de um processo prático para o domínio da especulação. As reflexões que seguem constituem apenas uma indicação da exploração crítica mais ampla e exaustiva que pode ser feita desse mesmo mecanismo, arraigado, que parece estar em nossos processos intelectuais.

Para encaminhar as primeiras indicações nessa direção, propomos um exemplo análogo à situação bergsoniana da biblioteca. O indivíduo *A* entra numa sala na qual já se encontra *B*. *B* diz: "Bom dia!", *A* sai apressadamente para fora da sala.

2. Uma explicação possível para a situação acima é que não houve comunicação entre *A* e *B*, porque o significado da expressão lingüística não foi apreendido por *A*. *B* produziu um enunciado que possui um significado preciso e bem determinado em língua portuguesa, com a intenção de que *A* tivesse acesso a esse significado e que respondesse segundo os padrões convenionados. A ausência do significado comum no espírito de um dos interlocutores basta para que se possa diagnosticar, segundo esta explicação, a ausência da relação de comunicação. Note-se que esta ausência pode apresentar-se também sob a forma de um *rompimento* da comunicação, quando ela intervém no decurso de um diálogo em que, até esse preciso momento, os interlocutores partilhavam, igualmente, do mesmo significado em seus espíritos.

Esta explicação conduz, assim, a uma concepção de ordem que se aplica ao significado lingüístico e também à comunicação através da linguagem: a ordem lingüística considerada como sendo o significado que pode ser bem determinado para cada enunciado de uma língua, através dos elementos do próprio enunciado enquanto parte da língua como sistema; a ordem comunicativa é o acesso a esse significado, em uma situação de interlocução realizada através das regras de uma determinada língua. Esta última é considerada como sendo um sistema e o significado uma determinação estrutural no seu interior. O que seria, segundo esta explicação, a desordem?

Em primeiro lugar, a desordem corresponderia à ausência de significado para certos enunciados no interior de uma determinada língua; não é possível aqui uma terceira possibilidade: ou o enunciado pertence à língua, por possuir um significado determinável no seu interior, ou não pertence a essa língua, sendo, neste caso, um pseudo-enunciado. Em segundo lugar, a desordem corresponderia à ausência do significado no espírito de pelo menos um dos interlocutores. Frente a um mesmo enunciado, se pelo

menos um dos interlocutores não tiver acesso à ordem significativa desse enunciado -que não se reduz aos flutuantes elementos contextuais e psicológicos- a desordem comunicativa corresponderá à ausência, no espírito desse interlocutor de todo e qualquer significado -assim como no exemplo de Bergson, a ausência do verso esperado não corresponde à presença de prosa.

Outra explicação possível para a situação dos interlocutores *A* e *B* pode ser dada pela aplicação da análise bergsoniana. Assim, essa situação não mais seria interpretada como caracterizando a *ausência* de ordem, mas, pelo contrário, como admitindo a presença de outra ordem, diferente daquela previamente definida. É assim que todos os elementos que haviam sido excluídos do domínio do significado literal, i. e., os elementos tributáveis à situação de enunciação, aos estados psicológicos, às características entonacionais, dialetais, expressivas dos interlocutores, etc., serão, agora, integrados na explicação sob a forma de sistemas parciais de produção de significação. A ausência de ordem é substituída pela presença de diferentes níveis de ordenação.

Esta explicação conduz-nos a uma concepção de linguagem em que o significado não mais repousa exclusivamente na *forma* lingüística, em sentido saussureano; pelo contrário, agora, são vários os níveis que contribuem, cada um à sua maneira, segundo regras que lhes são próprias, para a constituição do significado. Frente a várias ordens, não mais seremos autorizados a afirmar a ausência de toda ordem a partir da ausência de uma delas. Deste ponto de vista, o comportamento de *A* não implica necessariamente um rompimento na comunicação, ou sua ausência; é possível que o literal coexista com outras formas de ordenação: *A* e *B* não visam igualmente o mesmo significado, mas isto não implica que não tenham estabelecido, por isso, uma relação comunicativa através da linguagem. É possível que ao dizer "Bom dia!"

pudesse *B* estar ameaçando *A*, através de certa entonação ou relativamente a um determinado contexto.

Assim, tanto a multiplicidade de sistemas parciais de ordenação quanto a presença de diferentes significados na mente dos interlocutores não caracterizam nem a ausência de toda ordem significativa e nem, tão pouco, a ausência da relação comunicativa. Se quisermos utilizar as palavras "significado" e "comunicação" como conceitos explicativos deveremos, segundo este ponto de vista, procurar uma gramática que não seja exclusivista, que não privilegie definições previamente formuladas.

3. Chegamos, então, a partir da sugestão bergsoniana, a uma multiplicidade de ordens. Resta, todavia, ainda uma idéia a ser considerada, que persiste incólume a esta proliferação de ordens. É uma idéia meta-teórica que impõe organização a esse conjunto de sistemas parciais de organização. A idéia é que esses diversos sistemas estão organizados *hierarquicamente*, e são dependentes de um sistema principal que é, nesse sentido, constitutivo e autônomo.

Tomemos dois exemplos complementares. O primeiro pode ser do mesmo tipo do enunciado "Bom dia!", apresentado na situação entre *A* e *B*, onde se trata de uma fórmula socialmente convencionada de saudação. Qualquer que seja a interpretação dada a esse enunciado, que possa ser uma explicação do comportamento de *A*, essa interpretação parte de um significado explicitamente formulado segundo as regras da língua. Assim, mesmo que a interpretação dada por *A* tenha detectado, na intenção de *B* ou no contexto de enunciação, uma ameaça, esta tem como ponto de partida um significado literal: sendo *A* um falante do português reconhecerá ele que a ameaça contida na enunciação se distingue do sentido do enunciado.

O segundo exemplo será do tipo do enunciado constativo, i. e., que descreve um estado de coisas do mundo, sendo assim muito mais imune, pelo menos aparentemente, às influências contextuais: "A janela está aberta". Neste caso, parece ser possível afirmar que o significado está completamente determinado pelas condições de verdade que fazem do enunciado uma afirmação verdadeira ou falsa. Quaisquer que sejam os sistemas de ordenação que venham a se superpor a esse enunciado, criando sentidos específicos, estes serão derivações a partir do sentido literal. Assim, se o enunciado foi proferido ironicamente, o efeito de inversão sugerido pela ironia é uma derivação a partir do literal. Deste ponto de vista, os diversos sistemas de ordenação são função do sistema literal de ordenação.

Uma característica distintiva, portanto, do sistema literal é sua independência relativamente ao contexto: será sempre possível determinar o valor de verdade do enunciado para qualquer disposição em que se apresentem os fatos -em nosso exemplo, será verdadeiro se a janela estiver aberta e será falso se estiver fechada. Todos os outros sistemas de ordenação do significado são, então, ao mesmo tempo, dependentes do contexto e função do literal.

Da idéia de desordem, enquanto ausência de ordem, passamos à idéia de uma diversidade de ordens; no interior desta diversidade introduzimos, agora, uma hierarquia.

4. Não é necessário que uma disciplina possua uma longa carreira, como p. ex., a Física, para que se possa tirar de sua história, i. e., do seu trabalho de elaboração conceitual, ensinamentos que permitam esclarecer certas idéias fixas as quais, por vezes, permanecem nostalgicamente arraigadas no presente, sendo usadas para fins especulativos. Assim, a jovem história dos estudos sobre a linguagem já nos permite vislumbrar, com certa

clareza, uma crítica às astúcias da ordem literal: a história da *contextualização* da noção de literalidade evidencia a crítica interna, elaborada pela Lingüística e pela Filosofia da Linguagem, à idéia do significado literal como sendo constitutivo de uma hierarquia.

A idéia de uma forma lingüística autônoma, que pode ser circunscrita e estudada através de métodos reiteráveis, toma consistência e torna-se operatória, certamente, com Saussure. A oposição entre o objeto da Lingüística e a atividade da fala caracteriza bem, em Saussure, a oposição entre ordem lingüística e desordem lingüística. Enquanto atividade que almeja atingir o estado de cientificidade, como a Economia de Pareto, a Lingüística saussureana elimina de seu objeto tudo o que possa vir a individualizar a produção de enunciados. O trabalho científico consiste em construir conceitos normativos que permitam organizar os fatos em pertinentes e não-pertinentes para o ponto de vista assumido. É por isto que, pelo menos para Saussure, os conceitos elaborados pela ciência são instrumentos provisórios que devem ser assumidos na medida de sua eficácia metodológica. Esta é, sem dúvida, uma atitude muito salutar, comum, em geral, aos fundadores de novas disciplinas, mas nem sempre presente em seus seguidores.

Segundo este modelo, explicitamente normativo, a Língua recorta arbitrariamente unidades opositivas, tanto ao nível das imagens acústicas quanto ao nível dos conceitos. Temos, a partir desta organização dos fatos lingüísticos, uma série de consequências: 1) a possibilidade de classificar os elementos da língua em termos de unidades mínimas desprovidas de significado, cujo conteúdo é exclusivamente negativo: cada unidade é o conjunto de elementos que a distingue das outras; 2) a possibilidade de distinguir entre enunciação, enquanto realização particular dos falantes, e sentença, enquanto *tipo* sintático e semanticamente

determinado, independentemente das enunciações; 3) a possibilidade de distinguir entre substância, enquanto conjunto de traços lingüisticamente irrelevantes para a formação do significado, e forma, enquanto conjunto de traços lingüisticamente relevantes para a formação do significado. Daí a noção de um significado propriamente lingüístico: a Língua é um conceito unificador e normativo -unificador da diversidade acústica e mental; e normativo, uma vez que distingue entre o objeto epistêmico e o objeto empírico. Ordem e desordem possuem limites precisos: a ordem corresponde à estabilidade sincrônica do significado; a desordem corresponde a tudo aquilo que possa individualizar as formas de exprimir o significado através da linguagem. Mas, não esqueçamos, este modelo é uma proposta metodológica que visa, principalmente, organizar um campo de estudos: circunscrever provisoriamente um objeto para distingui-lo dos fenômenos.

Esta eliminação do subjetivo e do circunstancial não tem, aparentemente, vida longa. De fato, quando nos perguntamos como é possível produzir um número infinito de seqüências em uma língua a partir de um número finito e bastante limitado de elementos; mais ainda, como é possível reconhecer seqüências aceitáveis em uma língua a partir de um número finito e bastante limitado de elementos; mais ainda, como é possível reconhecer seqüências, que nunca ouvimos antes, como sendo frases de nossa língua; ou como é possível traduzir uma longa frase em outra frase sempre mais longa e nova; quando nos colocamos estas perguntas, não somos capazes de respondê-las sem fazer intervir em nossas respostas uma teoria do sujeito, i. e., uma teoria da capacidade lingüística do sujeito. Isto implica, entre outras coisas, que não mais estaremos trabalhando apenas com dados observáveis e classificando-os, mas, e principalmente, levantando hipóteses a respeito do pensamento, a respeito de uma suposta

competência mental lingüística. Estaríamos, com Chomsky, adentrando no reino da desordem?

Um dos ensinamentos úteis que podemos tirar da história de uma disciplina é, justamente, o caráter provisório dos conceitos elaborados. De fato, apesar de não mais se tratar, com o gerativismo, de associar formas a sentidos convencionais, pelo contrário, mesmo em se tratando de abordar o significado em termos mentalistas, não é por isso que eliminamos toda ordem; substituímos, apenas, uma ordem antiga por outra ordem. Não mais se trata de classificar elementos de um *corpus* escolhido, mas sim de especificar regras gramaticais subjacentes e de levantar hipóteses a serem verificadas através dos próprios falantes, fundados que estão em sua competência.

A Lingüística levará, então, à explicação de uma língua pela construção de uma teoria formal, que conterà regras gramaticais em número limitado. Esta teoria mostrará, entre outras coisas, os diferentes níveis estruturais das frases, i. e., os diferentes níveis de funcionamento da competência lingüística dos falantes. O falante não é, pois, o indivíduo empiricamente determinado; ele é o sujeito gramático-gerativista transcendental. A Gramática universal deve fornecer as condições *a priori* de possibilidade da linguagem. Um passo é dado, assim, no sentido de afastar o significado de uma forma lingüística autônoma e aproximá-lo do sujeito falante. Todavia, astutamente, aproximou-se o significado de regras gramaticais *a priori* existentes na mente do falante transcendental.

Como é possível decidir se uma sentença é ou não é aceitável em uma língua? Esta pergunta é análoga a: como é possível decidir se uma sentença ou enunciado tem ou não tem significado? Uma resposta pode ser a seguinte: uma sentença ou um enunciado é aceitável se tiver significado, e terá significado se contiver *a priori* suas condições de verdade. Assim o enunciado:

"O círculo triangular é quadrado" é aceitável em português porque possui significado, i. e., porque é possível determinar *a priori* suas condições de verdade. O significado é pois determinável independentemente do contexto de aplicação do enunciado; e é isto que garante sua inteligibilidade ou que permite decidir, no caso contrário, sobre seu caráter ininteligível ou inaceitável na língua em questão. Permanecemos, ainda, no domínio da ordem exclusivista que não é mais, todavia, como em Saussure, uma ordem normativa de caráter metodológico. Trata-se, agora, de aplicar essa ordem a casos específicos de construção de frases e tirar, daí, explicações que invocam a conhecida tese do inatismo: falar-se-à, então, em *propriedades* do núcleo estrutural da linguagem, que é um dado biológico. A solução torna-se mais problemática do que o fato original a ser explicado: é preciso criar novos fatos para que as propriedades do modelo explicativo possam ser justificadas. Mas a história não é feita apenas de astúcias; ela também é crítica.

Sabemos que existem enunciados que não correspondem a *pensamentos* (*Gedanke*), no sentido fregeano: são aqueles enunciados cuja significação é construída graças à intervenção de fatores contextuais múltiplos, i. e., em que as circunstâncias de sua enunciação contribuem diretamente na construção da significação. Ora, como a Lingüística não pretendeu restringir-se a uma análise lógica da linguagem é compreensível que mais cedo ou mais tarde passasse ela a incorporar tais enunciados em sua análise. Mostrou-se, assim, que as condições de inteligibilidade deste tipo de enunciados não se reduzem às suas condições de verdade, mas dizem respeito a condições mais amplas que fazem intervir características dos próprios interlocutores frente a circunstâncias específicas em que o intercâmbio lingüístico é realizado.

Uma conseqüência desta ampliação das condições de inteligibilidade e de constituição do significado lingüístico foi mos-

trar que enunciados do tipo anterior -os enunciados constativos- também estão sujeitos às mesmas modalidades de constituição e de inteligibilidade do seu significado que os enunciados do segundo tipo. Tomemos alguns exemplos:

(1) Prometo que irei ao cinema.

(2) João está sentado na poltrona.

O enunciado (1) não tem condições de verdade, mas apenas condições pragmáticas de satisfação: ele será satisfeito se a promessa feita o for sinceramente, e se for ela, além disso, cumprida; será insatisfeito nos casos contrários. Note-se que, neste caso, assim como também no caso (2) -de um constativo- é possível definir *a priori* as condições pragmáticas de satisfação e que, por outro lado, a verificação da satisfação ou não-satisfação efetiva do enunciado depende de uma observação factual. Estamos longe, todavia, de uma definição e de uma observação em termos de *representação* ou de *referência*. O enunciado (2) também possui condições pragmáticas de satisfação: será satisfeito se quem o enuncia acredita que João está de fato sentado na poltrona, e será insatisfeito no caso contrário. Neste caso, o enunciado está dizendo *implicitamente* que acredita no que diz, que está sendo sincero e que não está mentindo.

(3) Eu lhe dou o meu automóvel

(4) O automóvel de João é azul.

O enunciado (3) não possui condições de verdade, mas condições pragmáticas de satisfação. O enunciado (4), além de condições de verdade, possui, também, condições pragmáticas de satisfação. De fato, em ambos os casos, aquele que enuncia está *pressupondo* a posse de automóvel por alguém: os enunciados serão satisfeitos se alguém possuir um automóvel e será insatisfeito no caso contrário.

É possível, pois, mostrar, como o faz Austin¹, que enunciados do tipo (2) e (4) possuem *força ilocutória*, assim como os do tipo (1) e (3). O ilocutório permeia toda a linguagem. Mais um astuto ardid, todavia, do literal: todas as variações ilocutórias tomam como ponto de partida o elemento *locutório*, irredutível, e autonomamente definível no interior do sistema da Língua. Todos os fatos lingüísticos que fazem intervir elementos contextuais, como as implicaturas, a dupla enunciação, a dupla força ilocutória, etc., que explicam, por sua vez, as diferentes figuras retóricas como a metáfora, a ironia, a argumentação por autoridade, etc., são variações a partir ou em torno de uma ordem literal, hierarquicamente superior, que as constitui. Isto corresponderia, com as devidas modificações, à posição de um *conteúdo (Inhalt)* em Frege, ao qual viria a superpor-se o ato de *juízo (Urteil)*. A exclusividade do literal é assim substituída pela sua superioridade hierárquica: há várias ordens, certo, mas uma delas é fundamental e independe, nesse sentido, do contexto.

O fato de ser possível atribuir condições pragmáticas de satisfação ao enunciado constativo não implica que não seja possível determinar suas condições de verdade. Por outro lado, o fato de enunciados do tipo (1) e (3) possuírem apenas condições pragmáticas de satisfação não implica que seu significado independa de um nível anterior e autônomo de constituição da significação, que é o locutório. A cisão saussureana entre convenções sociais que determinam o lingüístico e, por outro lado, a fala, torna, agora, a Língua mais abrangente ao incorporar os efeitos da enunciação. Uma nova cisão, todavia, se estabelece no interior da própria Língua entre o locutório e o ilocutório: é o literal que, restringindo-se, torna-se mais resistente. Ora, esta última cisão

¹ Cf. M.J. Austin, "Performatif - Constatif", in *La Philosophie Analytique*, Paris, Editora Minuit, 1962 e *How To Do Things with Words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.

não possui o caráter *metodológico* que possuía o conceito normativo de Língua em Saussure, mas revela-se como correspondendo a uma propriedade do próprio objeto. Não se trata, como em Saussure, de afirmar que é *possível* considerar a Língua como um sistema de elementos opositivos sem levar em consideração os efeitos da fala, mas sim que é *impossível* reduzir o locutório ao ilocutório, por serem níveis comunicáveis.

Mais um passo sugestivo pode ser dado nesta história crítica. Quando dizemos "Esta mesa tem três metros de comprimento" ou "A porta está aberta", sem qualquer intenção não-literal, i. e., quando produzimos literalmente esses enunciados, seria possível determinar *a priori* suas condições de verdade? A resposta poderá ser afirmativa se e somente se uma série de condições contextuais forem previamente observadas: se definirmos exatamente aquilo que entendemos por "esta mesa", se definirmos exatamente em que condições invariáveis aquilo que entendemos pela palavra "porta" está aberto, se definirmos exatamente o que significa, para uma porta, "estar aberta", etc. Uma vez que todas estas condições contextuais fossem definidas e *fixadas*, então seria possível determinar as condições de verdade dos dois enunciados constativos acima. E esta dependência torna-se mais evidente quando notamos, segundo Searle,² que (a) as variações contextuais são possíveis ao infinito e que (b) cada fixação contextual permite, por sua vez, novas e infinitivas variações. Em outras palavras, a literalidade de um enunciado depende de um número indefinido de convenções e de acordos tácitos, entre os homens, a respeito do contexto em que esses enunciados são aplicados.

Este passo, na direção de mostrar a dependência contextual do significado literal, elimina a primazia hierárquica deste

² Cf. J.R. Searle, "Literal Meaning", in *Expression and Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

último. Há diferentes ordens constitutivas do significado lingüístico e todas elas estão igualmente no mesmo plano, com relação às vicissitudes do contexto. A única primazia do literal consiste em ser ele um ponto de partida. Todavia, este ponto de partida é vazio; é um *operador* semântico, sem conteúdo, que pode ser preenchido por todas as determinações de nossos hábitos lingüísticos; hábitos que, por sua vez, se manifestam como os *usos* que fazemos da linguagem. A literalidade não é uma propriedade da linguagem mas sim um atributo de nossas ações.

5. Os conceitos nem sempre são pacientes. Sua impaciência reflete a imagem de seus usuários. Para os conceitos, a paciência é um ideal que só pode ser aproximado na medida em que for paciente o trabalho de reflexão. Esta reflexão que, apenas ela, pode pacientar os conceitos parece ser, muitas vezes, a negação das formas de inserção destes no social. Como já dissemos, os seguidores são sempre mais aferrados a certas concepções do que os próprios fundadores: falta-lhes a lucidez da invenção e a paciência da reflexão.

A noção de significado literal é um instrumento útil para a explicação de processos semânticos. Mas a utilidade *explicativa* não autoriza nem a postulação da ausência de ordem e nem a hierarquização de ordens. A idéia de ordem nas ciências está ligada ao *objeto* que é definido como norma para as pesquisas. Nesse sentido, a ordem é sempre provisória e a desordem lhe é sempre relativa. Para fins de uma determinada prática teórica, historicamente datada, usamos uma noção de ordem; todavia, como sugere Bergson, quando transportamos para o nível especulativo aquilo que corresponderia a necessidades práticas, dentro de uma teoria científica, criamos ilusões e dificuldades filosóficas.

Se a afirmação: "Todo enunciado aceitável em uma língua tem um significado literal" implicar que esse significado é uma

propriedade da linguagem e que esta propriedade é autônoma, constitutiva e hierarquicamente superior, então essa afirmação é equivalente à afirmação *gramatical* seguinte: "Todo corpo possui uma extensão". Esta última afirmação não descreve nenhuma experiência possível de estados de coisas, assim como bem o sugere Descartes com o exemplo do pedaço de cera: a extensão é o único elemento que permanece através de todas as transformações sofridas pela cera. No final destas transformações não mais temos um pedaço de colméia, mas a pura idéia de extensão: assim como a alcachofra que desaparece quando, em busca de sua essência, retiramos todas suas pétalas.³

A extensão é, então, explicada em termos de idéia inata, ou de atributo divino, ou de idéia complexa a partir de percepções simples, mas nunca como um dado da experiência direta dos objetos qualificados de extensos. A afirmação de que todo corpo possui uma extensão é exemplo de frase gramatical na medida em que, sem descrever estados de coisas, apenas fornece condições *a priori* para a aplicação de sistemas de mensuração: é preciso que os corpos sejam extensos para que possamos medi-los segundo determinado sistema. Mas isto não implica que a afirmação seja necessária independentemente de sua finalidade -que é a de justificar a definição de sistemas de mensuração e a de permitir, em seguida, os atos de medida. A afirmação não possui uma necessidade intrínseca, que ficaria evidenciada pelo prejuízo corrente de que é impossível imaginar sua negação. Como mostra Wittgenstein, é perfeitamente possível imaginar que todo corpo não possui uma extensão; todavia, ao imaginar esta afirmação negativa constatamos que ela nos é completamente inútil: nada poderíamos fazer com ela; não poderíamos, p. ex., aplicar nossos

³ Cf. J.J.L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, B. Blackwell, 1968, § 164.

sistemas de mensuração sobre os objetos, e é justamente isso que nos interessa.

É claro que somos levados a definir sistemas de mensuração sobre a base de uma constância relativa dos objetos que medimos; não o faríamos se estes se transformassem a cada ato de medida. Todavia, a existência de tais sistemas não indica que a extensão seja uma propriedade dos objetos. Em outras palavras, o significado dos sistemas assim definidos não depende da existência da extensão dos objetos, mas de nosso hábito de medir objetos e de comparar seus comprimentos relativos. Não é apenas e exclusivamente da constância relativa dos objetos medidos que dependem os sistemas de mensuração, mas também, e talvez principalmente, de um acordo entre os homens sobre os *resultados* das mensurações. Se os homens não se colocassem de acordo quanto aos resultados das diferentes aplicações dos sistemas de mensuração, estes não mais teriam utilidade, seriam jogos fadados ao esquecimento.⁴ E este acordo se realiza apesar da imprecisão notável dos atos de medida: "este objeto tem três metros", mas quantos centímetros, quantos milímetros, quais os limites *deste* objeto, e o próprio objeto usado como padrão de medida apresenta limites de precisão, etc.

Assim, os sistemas de mensuração tiram seu significado de um acordo sobre as definições e também de um acordo sobre os resultados de suas aplicações, e não da existência da extensão dos objetos. A afirmação de que todo corpo possui uma extensão nada descreve; indica apenas que há um critério de medida a ser aplicado a diferentes situações: "este objeto tem três metros", mas não "este objeto tem extensão". Assim também para a afirmação de que todo enunciado aceitável em uma língua possui significado literal. A estabilidade relativa dos significados das

⁴ *Idem, ibidem*, § 242.

palavras leva-nos a organizar dicionários. Todavia, não é apenas essa estabilidade que justifica a organização de dicionários mas também, e principalmente, nosso hábito de nos comunicar através de palavras e a nossa concordância quanto aos resultados da aplicação do dicionário a diferentes situações. De qualquer modo, não é a existência de um significado literal, como propriedade das palavras e dos enunciados, que justifica a organização de dicionários. O dicionário é um sistema de medidas bastante conveniente, bastante útil; mas isso não faz que deva ele ser tomado como *norma*. Pelo contrário, sabemos muito bem que os dicionários fornecem-nos apenas direções sem impor trajetos: é possível que em certas situações o enunciado "Água, por favor!" não corresponda a nenhuma definição do dicionário para a palavra "água"; os exemplos a esse respeito são abundantes. Apesar dessa defasagem entre as listas consignadas nos dicionários e os significados que os enunciados e as palavras tomam em situações efetivas de uso, colocamo-nos de acordo com respeito aos resultados das aplicações que fazemos dos dicionários. Não é a existência de *algo* na linguagem, correspondendo ao "literal", que justifica o uso dessa palavra, seu significado, a utilidade teórica da noção; mas, sim, o fato de que ela é usada em determinadas situações para ser aplicada a determinadas questões, e que os indivíduos que o fazem estão de acordo quanto a isso -apesar de todas as imprecisões que daí podem advir. Não é preciso, como diz Wittgenstein, que exista *algo* no interior da caixa particular de cada indivíduo, e nem que esse *algo*, se existir, seja comum a todas as caixas para que esses indivíduos usem a palavra "besouro" e se entendam mutuamente;⁵ o significado desta palavra independe da existência de um besouro em cada caixa, ou de *algo* -

⁵ *Idem, ibidem*, § 293.

depende apenas do uso que fazemos dessa palavra, e em torno do qual entramos em acordo.

É assim que a utilidade prática de uma determinada noção -no caso, a utilidade da noção de literalidade para a explicação de mecanismos semânticos em funcionamento na linguagem- não deve ser confundida e não justifica a postulação de uma ordem única ou de uma ordem superior, hierarquicamente constitutiva de outras ordens, que seja propriedade da linguagem. O raciocínio ilusório que sustenta essas extensões indevidas da noção de literalidade leva a supor a existência de uma entidade autônoma na linguagem, que é propriedade comum a todos os seus elementos: uma vez que podemos explicar satisfatoriamente os processos de formação de significação lingüística por meio da noção de literalidade, então esta noção deve corresponder à existência de uma propriedade da linguagem. Este raciocínio está presente, como sugerimos acima, nos casos de aplicação de sistemas de mensuração -da extensão, da temporalidade- e, mais geralmente, nos casos em que se procura explicar o significado da linguagem em termos referenciais: o significado é o objeto que a palavra substitui.

Na medida em que a noção de literalidade for usada no interior de teorias científicas ela não acarreta, em princípio, ilusões. É a partir do momento em que essa noção se vê transportada para o domínio da especulação -o que pode ocorrer por obra do próprio cientista quando este não atingiu ainda um grau suficiente de amadurecimento conceitual em sua teoria, ou quando, tendo atingido esse grau, passa a argumentar retoricamente para convencer seu público sobre a excelência da teoria que propõe- que surgem, como diz Bergson, as dificuldades, e as ilusões que ambicionam ser soluções.

NUVENS

Luiz B. L. Orlandi*

Certa vez, há muitos anos, dela necessitando por razões de pesquisa, mas também impressionado com o tom misterioso que nela se adensa, um doutorando recolheu esta bela frase de Maurice Merleau-Ponty: "seja mítico ou inteligível, há um lugar onde tudo o que é ou que será prepara-se ao mesmo tempo para ser dito".¹ E toda vez que o pesquisador visita esse lugar, é como se um estilhaço de sonhos ainda passasse raspando pela sua consciência; ou, mais ainda, talvez um fragmento errante continue varando uma série de sonhos distintos. Entre uma coisa e outra, alguém de um indisciplinado advento da vertigem, mas sem retear o emprego da frase nos problemas da pesquisa então desenvolvida, conviria abrigar uma pergunta de algum modo inevitável: a propósito desse lugar, que consistência conceitual se pode pelo menos esboçar de modo que não se anule e até mesmo se justifique aquela impressão de mistério?

Na frase, o ser é pensado num devir que dele faz um ser dito. O lugar a que ela se refere é, pois, o da vibração de um devir que dobra o ser em ser dito. É claro que a noção merleau-

* Departamento de Filosofia do IFCH/UNICAMP

1 M. Merleau-Ponty, *La Prose du Monde* (1951). Texto estabelecido por Claude Lefort, Paris, Editora Gallimard, 1969, pp. 10-11.

pontyana de linguagem como "dobra do ser" está aí como que explicitada. No conjunto dos fluxos, o ser dito flue como redobramento ou desdobramento linguageiro, o que reabre uma proliferação de intervalos, desvios, deiscências. Mas compreenderíamos mal os sinais emitidos por essa filosofia na direção de uma ontologia do sensível se, apressadamente, limitássemos a idéia desse misterioso lugar à aparição do sujeito falante. Por que? Porque a frase não está contemplando apenas tal emergência. Vejamos.

A noção de uma dobra do ser, que é a noção dinâmica implicada na frase, deve ser pensada numa dupla variação. O segmento *ser dito* é o entroncamento de duas variações, ou melhor, de dois leques de vetores. Um desses leques tem seus vetores imersos nas vibrações, nos ecos, nos transvasamentos, nas deformações, nas cintilações, nas dobras em que o ser se envolve no advento de suas próprias multiplicidades afetivas; é nessas multiplicidades que se inquietam as faíscas, as partículas que por vezes se reaglutinam, se condensam, se precipitam nessas emoções íntimas tão caras, por exemplo, à ética-estética de István Szabó, diretor do filme *Mephisto*: "*a sedução de um artista deve estar ligada a emoções pessoais, íntimas*".² Essa variação do *ser dito*, com o grifo contraído no ser, é ocupada pelas galáxias da sensibilidade afetiva, pela intensificação das afecções; por atração desse pólo, é como se a frase pudesse ser assim reescrita: seja mítico ou inteligível, há um lugar onde tudo o que é ou que será prepara-se ao mesmo tempo para ser sentido. O outro leque do *ser dito* (daí o deslocamento do grifo) tem seus vetores desembocando numa complexidade de dizeres e outras práticas, de modo que o ser aí está se desdobrando numa pluralidade de linhas dota-

2 Istvan Szabo, Entrevista a Leon Cakoff, *Folha de S. Paulo*, 24 de fevereiro de 1994, p. 5-4.

das de outras capacidades variatórias, como o são, por exemplo, as linhas da ciência, da filosofia, da arte, etc., todo um universo de disciplinas com seus traçados e ritmos próprios. A constatação desses leques leva-nos a desconfiar que o lugar apontado pela frase implica uma mutabilidade que não se esgota nele. Tratemos disto um pouco mais de perto.

A transmutatividade

É como se fosse impossível conceber tais lugares como sedentários. São como os penetráveis de Jesús Soto, como sua "esfera virtual amarela", movimento e vibração. Implicam, digamos, uma transmutatividade que não lhes é exclusiva, que atua nos lugares, levando-os à condição de transsedentários. É a partir dessa condição que os lugares, enquanto dobras, se redobram e se desdobram: nos desdobramentos, eles se depositam uns para os outros como coágulos de transcendência (justificando o estatuto que os dados têm no empirismo); mas é também a partir dessa condição de transsedentariiedade, resultado da implicação da transmutatividade, que os lugares (alguns dos quais são imediatamente acessíveis à experimentação humana) se redobram, se recolhem, compondo linhas de exercício transcendental, desde as mais elementares até as que configuram, no racionalismo crítico, por exemplo, a função transcendental da imaginação.

A própria transmutatividade, como se nota, é mutagênica, pois atua como intensidade capaz de provocar mutações nos lugares nos quais ela é germinação de passagens. Ademais, o próprio lugar que a implica, pulsando agora numa claustrofobia tornada intrínseca, imprime na transmutatividade o revestimento dos signos da recomposição local, levando-a a uma consistência plural. Assim sendo, como também varia na série de suas atuações,

pode-se dizer que a transmutatividade é ela própria um mutante. É por comodidade que nós a tratamos no singular, visando formalizar algumas de suas propriedades.

Comportando essa dupla qualidade de mutagênica e mutante, distribuindo-se nessa dupla vertente do que faz mudar e do que muda, a transmutatividade se espalha, infiltrando-se nos vazios e nos plenos, disseminando sua instabilidade básica. Ela não é agente utópico nem atópico, mas dinamismo transtópico. Poderia ser chamada até mesmo de heterogênese, mas entendida como processamento de alterações, com o mesmo poder que Platão reconhece no *héteron*, essa alteridade que penetra as demais formas.³ Mas esse heteromorfismo já não poderia funcionar aqui para valorizar o modelo do "idêntico"; sem a salvaguarda do Ser, o plano de referência da transmutatividade é sua própria imanência a coágulos ou recolhimentos que se fazem e se desfazem num universo de devires, de *genesis*, como diria Platão.⁴ O pensamento que mais corresponde à transmutatividade que o constitui não é, portanto, aquele que tende para o modelo ou que procura o ponto arquimediano distribuidor de certezas, mas é aquele que se define como imanente à distância variável e ao percurso incessante. Sua vertigem está no movimento das constelações afetivas e sua segurança máxima está na agitação das linhas do seu disciplinado desdobramento em ciências, filosofias, artes, etc. Para ser verdadeira, sua morte só poderia coincidir com seu desaparecimento absoluto; mas ele pode fingir estar morto (o que é ainda movimento) na tentativa de satisfazer-se com algumas essencialidades fixas; entre uma coisa e outra, ele pode também vagabundear, o que é outra forma de movimento, indisciplinado, é certo, mas falsamente vertiginoso, medíocre, digamos.

3 Platão, *Sofista*, 255 c-e.

4 Platão, *Timeu*, 27d-28a ss.

Essas breves referências estão aí para lembrar que há sempre o risco de se pretender estagnar a transmutatividade por meio de interpretações fixadoras deste ou daquele lugar de suas atuações. Isto ocorre, por exemplo, quando estacionamos sua efetividade naquele que seria o lugar por excelência subentendido por aquela frase de Merleau-Ponty, quando limitamos seu campo de atuação, digamos, ao corpo, à carne ou a outro domínio conceituado por essa filosofia, o que constitui um típico abuso permitido: abuso, porque o nome escolhido passa a funcionar sorrateiramente como designação de uma instância tornada centro do resto; permitido, pois tais conceitos, nesse mesmo tecido filosófico, é que são remexidos por serem pontos de aplicação do princípio aí atuante como transmutatividade, um princípio de reversibilidades complexas, pode-se dizer nesse caso preciso. Ao mesmo tempo, tais nomes são conceitualmente remexidos por força de uma exigência a que essa filosofia pretende corresponder, exigência que a frase em apreço envolve numa delicada inspiração: entre o pensamento e tudo aquilo que é o seu fora emergem imbricações que o obrigam a perguntar pela transmutatividade em que ele e as coisas se constituem, que o obrigam a interrogar o entre-mundos, o entre-dois, o entre-muitos, a profusão de desvios em que tudo se constitui. Multiplicidade de roteiros.

Quando se fala em roteiro, surgem também referências a partidas e chegadas, mas, principalmente, a passagens e passeios. Em vez de se pensar coisas situadas em lugares, o que acaba respondendo o império do eu-no-mundo, seja de modo centrípeto ou centrífugo, é mais rápido pensar qualquer coisa como sendo ela própria um lugar, desde que nela se encontrem processos, passagens, fluxos que abrem saídas e entradas. O eu, por exemplo, só para retomarmos esse caso, comporta, além de outros complicadores, uma dinâmica oscilatória entre, de um lado, uma multiplicidade de tais lugares entretidos num complicado jogo de conso-

nâncias e dissonâncias e, de outro lado, um pipocar de mini e macro-identidades. Essas identidades exibem desde uma presença apropriadora-expansiva até uma presença inercial-reclusiva, presenças que se cruzam num campo aberto ao assédio ininterrupto de transmutatividades anárquicas disseminadas em toda parte. É nesse campo que essas identidades do eu vivem oscilando, justamente porque elas próprias implicam lugares-processos de insistência e resistência combinados ou não com lugares-processos de ativação, reativação e desdobramento, o que as faz variar desde uma reclusão inercial até uma expansão apropriadora, o que as faz variar, portanto, na composição de outros e estranhos eus. Exemplar, a esse respeito, é esta ponte de intimidade que um poeta do século XX d.C. lança na direção do séc. VI a.C., na direção do filósofo da fluência: "tudo deu certo, meu velho Heráclito, porque sempre consigo atravessar esse teu outro rio com o meu eu eternamente outro".⁵

A transmutatividade dinamiza o lugar que nos chega de manso ou por invasão súbita, mas também os lugares aos quais chegamos por opção ou sem querer. Seja como for, é para novas saídas que a transmutatividade nos engrena nesses lugares que nos chegam ou aos quais chegamos. Bálsamo doado ou imposto a quem sofre de claustrofobia, estar neles ou a eles servir de veículo é como ser passageiro de uma instável rosa dos ventos multi-dimensional. A transmutatividade torna efetivo o plano de errâncias configurado por esta outra frase que o humor de Mario Quintana oferece ao leitor: "um lugar só é bom quando a gente

5 Mario Quintana, frase citada por Regina Zilberman in *Mario Quintana*, Col. Literatura Comentada, São Paulo, Editora Nova Cultural, 1988, p. 178. (Agradeço a Evelina Dagnino e a Pedro Maia Soares a garimpagem dessa frase).

pode fugir para outro lugar".⁶ Nem sempre, é claro, o que dá a esse humor um certo negrume.

A rigor, só ilusoriamente é que se pode imobilizar lugares que carregamos ou aqueles pelos quais passamos, ilusão tantas vezes reanimada por não serem poucas as passagens que nos entristecem ou nos aniquilam. A transmutatividade é o imperativo das passagens, muitas delas sendo trágicas. Isto quer dizer que ela é todo e qualquer lugar revirando-se na intensificação das linhas de sua dinâmica constituição e desdobramento. Essas linhas constitutivas estão mergulhadas numa multiplicidade de processos, como, por exemplo, os de absorção de emergentes, os de incorporação de imergentes e os de dispersão de seqüentes.

Essa idéia de uma transmutatividade imanente a todo e qualquer lugar, reiterando a concepção que subordina a identidade à multiplicidade de diferenças, não afirma, todavia, a inexistência do que Francisco Varela, por exemplo, nos seus trabalhos em neurobiologia, chama de "invariância organizadora". Com efeito, a transmutatividade é inerente a processos que secretam "identidades emergentes", identidades que se configuram por enraizamento nas "múltiplas determinações" do que ele chama de "clausura operacional". Seu conceito topológico, não mais topográfico, de "auto-referência", de "auto-organização", de "enaction", implica uma cuidadosa análise dos processos de "imbricação", de "mútua interdependência do dentro e do fora". Assim, um "organismo", diz ele, "não é uma coisa mas sim o locus onde ocorrem todas as emergências de muitos selfless selves" (identidades resultantes de acoplamentos ocasionais), "em muitos níveis, celular, imunitário, neuronal, lingüístico, social; e todos

6 Mario Quintana, *Agenda Poética Mario Quintana - 1994*, São Paulo, Ed. Globo, 1993, p. 31 de agosto. (Agradeço a Augusto Nunes, a Luzia Helena Lacerda Nunes e a Helena Quintana o esforço para a localização do lugar de primeira incidência dessa frase).

estes ocorrem simultâneamente sem que haja um lugar preferencial". E conclui: "logo, a experiência de um sujeito humano não se situa em um lugar preferencial, mas está em toda parte".⁷

A transmutatividade não é certamente uma exclusividade deste ou daquele reino, sendo encontrada ou reativada com maior ou menor facilidade desde o reino mineral até as mais sutis atividades ou passividades do reino animal. É vida em cada ponto e no cosmos inteiro. Porém, seu domínio por excelência é o do vasto intercâmbio de acontecimentos que ocorrem como interseções de reinos. Mas é possível também notar que qualquer ponto do universo implica uma constelação de transmutatividades, desde as tecnicamente mais simples até as orgânica e socialmente mais complexas: quando uma criança, por exemplo, mira através de um caleidoscópio em giro, ela faz sem dúvida sua pequena viagem com a ajuda desse artefato-transmutante de imagens tecnicamente geometrizadas, mas não se pode esquecer das linhas de transmutatividade já atuantes no seu corpo e daquelas que já estão agitando o nós no meio do qual sua singularização vai se desentrevando.

O termo *transmutatividade*, aparentemente excessivo (para não dizer ingenuamente arraigado nos devaneios dos alquimistas em torno da transmutação dos elementos), quer justamente grifar a idéia de que as *atividades de mudança* não estão fundadas em identidades originárias de partida, mas já são transpassagens, isto é, mutabilidades ocorrendo *através* de. As considerações feitas acima talvez sejam suficientes para justificar provisoriamente o termo escolhido.

7 Rogério da Costa (org.), *Limiares do Contemporâneo. Entrevistas*, São Paulo, Editora Escuta, 1993. Entrevista com Francisco Varela: pp. 72-97.

A profundidade

De que adiantaria dizer que a transmutatividade não é privilégio de um lugar se, em contrapartida, houvesse a intenção de ancorá-la num fundo, numa profundidade premiada como sendo o mais profundo de todos os lugares? Por outro lado, é preciso reconhecer que a transmutatividade é também operante em qualquer nível, seja superficial ou profundo. Mais rigorosamente, ela provoca estiramentos nesses níveis, desfibrando-os, corroendo-os, reversibilizando seus ritmos, componentes, etc., como ocorre na audição ou execução de músicas, na gestualidade das danças, no domínio dos instrumentos de trabalho, etc. Porém, como essa velha palavra, a profundidade, é aqui retomada, impõe-se a pergunta: como seria possível, sem desfigurar o afundamentalismo da noção de transmutatividade, levá-la ao encontro da velha exigência de se pensar a profundidade das coisas?

"Adorariamos penetrar mais profundamente as coisas", dizia, em 1924, um inovador dos estudos históricos, Marc Bloch, em seu primeiro grande livro. "Mas como conseguiríamos isso?", indaga, mergulhando, atento, no vertiginoso de suas pesquisas. Suponhamos essa coisa complexa pesquisada por ele, a "fé" na capacidade milagrosa dos reis taumaturgos. A "força de resistência" dessa fé implicava um entrelaçamento entre "vontade individual" e "tendências profundas da consciência coletiva" ou "forças sociais profundas e obscuras" ou "elementos psicológicos profundos" ou "tendências mentais semi-inconscientes". Mas um historiador como ele, dotado da exigência de sempre ir mais longe, não podia circunscrever o profundo nesse território único, o que o obrigava a ver "outros sustentáculos" dessa fé.⁸

8 Marc Bloch, *Os Reis Taumaturgos*, Tr. de Julia Mainardi, São Paulo, Editora Companhia das Letras, 1993, pp. 102-103, 87 e 107.

Mas o que seria esse ir mais longe em relação à idéia de profundidade? Prefaciando a edição de 1983 desse livro de Marc Bloch, Jacques Le Goff assim aproxima esses dois termos: "não se deve esquecer que a 'profundidade' é uma metáfora que, sem conduzir a história até a psicanálise, tem sido já há meio século um desses conceitos flexíveis que ajudaram essa disciplina a transpor os limites e as barreiras, a ir mais longe, mais ao âmago dos fenômenos, dos homens e das sociedades históricas".⁹ Mas trocar profundidade por ir mais longe ou por âmago amplia nossa inteligibilidade do que seria esse mover-se no ambiente das distâncias e lonjuras? No âmago das coisas não haveria outras distâncias complicando sempre o ir mais longe?

O multirrelacional

Respeitando o próprio processo de pesquisa, o ir mais longe comporta, primeiramente, uma dupla e paradoxal condição: de um lado, não confundir o profundo com qualquer porto seguro, seja uma idéia, seja uma impressão ou conglomerado mítico, e, de outro, nunca perder a vertigem da profundidade, mas cuidar para que ela se entretenha numa tecitura relacional. É no cruzamento de relações que se singulariza a vertigem do pesquisador como atenção arrepiada, em suspense, a que sente em si própria o arrepio que o próprio vento chega a sofrer ao atravessar um domínio de teias de aranha. Como a superfície, o profundo, em primeiro lugar, é tão somente multiplicidade relacional complicando-se. Merleau-Ponty dizia ser ele o "onde há ainda um número indeterminado de relações a serem consideradas".¹⁰ É pró-

9 Jacques Le Goff, "Prefácio" a Marc Bloch, *op.cit.*, p. 29.

10 M. Merleau-Ponty *Le Visible et l'Invisible*. Texto estabelecido por C. Lefort, Paris, Editora Gallimard, 1964, p. 291.

prio da profundidade reanimar-se na estimulação de relações por outras relações.

Como se nota, sem apressado reducionismo de uma noção à outra, aquele *lugar*, implicando a transmutatividade, é então determinado como sendo esse *onde* da pluralidade de liames que se cruzam em acordos e desacordos das mais variadas naturezas e dos mais distintos graus. Assim, é como viandante dos intervalos, é como dobra que se desdobra ou se redobra nos desdobramentos ou redobramentos, que o pensamento, efetuando-se nesta ou naquela de suas linhas, pode ou é instigado a traçar grandes ou pequenos trajetos pela profundidade, rasgar veredas no meio do emaranhado, singrar um roteiro nas fragmentadas convergências e divergências do multirrelacional.

O multirrelacional, campo de reordenações e revezamentos na superfície e na profundidade, é o domínio em que a transmutatividade tem sedimentadas suas nervuras, como se estas fossem caminhos marcados pelas passagens. Essas nervuras apresentam consistências as mais variadas, indo do pesado ao leve, do duradouro ao breve, do submerso ao flutuante, do mais ou menos constante ao mais ou menos variável, do ordinário ao extraordinário, etc., extremos esses sempre passíveis de recombinações casuais que vão do previsível ao acidental. Nesse campo, qualquer roteiro de pesquisa ou de interferência pode tentar construir sua legitimidade, mas ela acabará sendo vista como mais ou menos relevante em face desta ou daquela indagação ou em função de tal ou qual finalidade.

Pois bem, tais iniciativas (pesquisas ou interferências), atualizando indagações e finalidades as mais variadas, provocam ranhuras e coágulos de atenção no multirrelacional. Elas acabam deixando visíveis alguns rastros dos seus roteiros mais reiterados. Quando seguimos esses rastros, percebemos que os roteiros destacam e selecionam certas relações (tornadas então típicas) que a

iniciativa em curso emprega na transformação de segmentos (coisas-lugares) da transmutatividade em objetos do seu interesse teórico ou prático. Esse processamento de relações é duplamente revelador: revela o regime relacional que a iniciativa traça na transmutatividade e revela o modo de inserção da iniciativa no próprio multirrelacional.

Destaquemos, mesmo que precariamente, alguns desses tipos de relações privilegiadas, algumas dessas amplas delimitações ou determinações da multiplicidade relacional: a) Quando se diz que algo, uma língua, por exemplo, deve ser objeto de um estudo que privilegie a conexão interna dos seus elementos, temos aí a idéia de que algo seria aquilo que dele fazem suas *intrarrelações*; temos aí a nervura do regime *intrarrelacional* praticada por iniciativas que se inserem no multirrelacional de um modo estritamente *disciplinar*. b) Quando elementos de uma língua são comparativamente aproximados a elementos de outras línguas, ou quando duas línguas têm comparadas suas estruturas, uma tal situação de pesquisa está eminentemente interessada em estabelecer, digamos, *correlações*, em praticar um regime *correlacional*, em marcar sua inserção como sendo *codisciplinar*. c) Mas podem ser encontrados estudos que investigam alguma coisa no campo de suas *extrarrelações*, como quando se examina um discurso, para ficarmos nessa região de exemplos, num quadro dito mais abrangente, sociológico, histórico, etc.; esse regime do *extrarrelacional*, por sua vez, revela um modo de inserção *para-disciplinar* na multiplicidade relacional. d) Como essas nervuras não são encontradas apenas em suas purezas exclusivistas, sendo comuns as iniciativas que combinam relações enquadradas em dois ou mais desses regimes, aperfeiçoaram-se investigações interessadas em deslindar ou fixar *interrelações*, de sorte que um regime *interrelacional* foi cada vez mais sedimentando um modo

interdisciplinar de inserção das iniciativas práticas e teóricas na multiplicidade relacional.

E a articulação?

Uma análise mais acurada poderia certamente destacar outras nervuras importantes percorridas no multirrelacional. O que temos aí são algumas determinações capazes de fornecer uma caracterização, digamos, *extensiva*, desse campo. Apontaremos, em seguida, a necessidade de também perguntarmos por uma vibração, digamos, *intensiva*, do multirrelacional. Assim procedendo, talvez consigamos justificar a atenção a ser dada a um tipo distinto de relações, que chamaremos de *transrelações*. Estas podem, de um lado, desenhar um regime *transrelacional* na transmutatividade e, por outro, revelar um modo de inserção *transdisciplinar* na multiplicidade relacional. Mas que significa isso, precisamente, e o que tem a ver este último tipo de relações com o conjunto apresentado anteriormente?

Primeiramente, em face das determinações gerais do multirrelacional (itens a-d), poderíamos sublinhar uma ressalva equivalente a que Hume estabelece ao tratar dos princípios de associação que ele enuncia: os princípios de contigüidade, semelhança e causalidade. Para ele, esses princípios são a condição necessária de um certo conjunto de relações ditas naturais, notáveis em hábitos de pensar, na recorrência de idéias que acabam sendo comuns a muitos pensantes, etc. Ora, aqueles princípios, e aqui aparece a ressalva, conquanto necessários à explicação de tais relações, são, todavia, insuficientes para explicar algo muito importante, qual seja, a "circunstância particular" graças a qual "podemos pensar que é apropriado comparar", diz ele, "duas idéias", mesmo quando arbitrariamente unidas na fantasia. Essa circuns-

tância particular aí funciona na efetivação do nosso julgamento, mas ela está situada fora dos princípios de associação, circunstância que pode ser a "ocasião", o "próprio instante" em que se tem a necessidade ou a utilidade de idéias rapidamente sugeridas pela "imaginação", que pode ser a "circunstância feliz que reaviva o todo", no caso de recordações (p. 159), circunstâncias essas que funcionam como variáveis de singularização num campo em que já atuam princípios da paixão e não apenas os de associação.¹¹

Essa passagem pela ressalva humeana corrobora a idéia de que nenhuma listagem de relações, por mais exaustiva que seja, deixa de suscitar uma impressão já causada pelo quadro visto acima (lista a-d), mesmo tendo ele discriminado relações, regimes e modos de inserção. Qual é essa impressão? A de que o multirrelacional comporta algo mais, uma complicação, digamos, que não lhe vem apenas desse cruzamento de uma infinidade de relações. Sem dúvida, é necessário percorrer ou estabelecer relações para se deslindar trajetos de transmutatividade, para se deslizar na superfície ou para se mergulhar na profundidade das coisas. Mas seria suficiente esse quadro ou outro que novas relações viessem a modificar apenas em extensão? Conectado aos mais variados conceitos imprescindíveis a sua exposição, um quadro de relações mais ou menos extenso, embora necessário, seria suficiente para dizer a transmutatividade atuante em cada caso de entroncamento multirrelacional? Em outras palavras: além de estar extensivamente engrenada no multirrelacional, conforme atestam os tipos de regimes relacionais apontados acima, a transmutatividade não comportaria aquilo que a singularizaria como transformação relacional ocorrendo aqui e agora? Que outro re-

11 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Ed. por Selby-Bigge, Reimpresão, Oxford, Clarendon Press (1888), I, I, IV, p. 13; I, I, VII, pp. 23 e 24; Apêndice (p. 628) a I, III, V, p. 85.

gime relacional e que outro modo de inserção, sem eliminação dos já vistos, é claro, poderia nos levar para outra dimensão articulatória da transmutatividade no multirrelacional? Perguntamos por uma dimensão que não se esgote no domínio extensivo do multirrelacional, embora o pressuponha como sendo o domínio sem o qual ela nada atravessaria. A dimensão que procuramos já não é somente a da estrutura relacional-extensiva, mas a que funciona como estopim da intensidade transmutante no aqui e agora. É no multirrelacional que a transmutatividade se envolve com disjunções e conjunções que afetam sua velocidade, seu ritmo, sua tonalidade, suas ressonâncias, seu timbre, em suma, a variabilidade dos circuitos de sua efetuação. Pois bem, que dimensão funciona aí como detonador dessas disjunções e conjunções? Já temos os nomes que apontam a armadura dessa dimensão: as transrelações firmando um regime transrelacional da transmutatividade e um modo de inserção transdisciplinar no multirrelacional. Mas o que esses nomes querem dizer?

Talvez possamos verificar melhor o que pretendem essas perguntas se conseguirmos reconhecer sua pertinência em face do que chamaríamos de mecanismo elementar de articulação da transmutatividade no multirrelacional. Para estabelecermos esse mecanismo, retomemos a idéia de que todo e qualquer lugar, compreendendo estrutura e mudança, pode ser pensado em sua dupla face de uma transmutatividade que, imanente a ele, *pulsa* como agitação transmutante e sedimentação estrutural de uma rede multirrelacional.

Pois bem, poderíamos dar a esse lugar pulsante o nome de "ocasião" ou "entidade atual". Alfred North Whitehead, transformando a noção cartesiana de substância, chama de *actual entity* tudo aquilo que "funciona com respeito a sua própria determinação", tudo aquilo que "tem significação por si mesmo", aquilo que "combina a auto-identidade com a auto-diversidade";

para ele, não há razão se não houver entidade atual, sendo esta a súpula do seu princípio ontológico: "no actual entity, then no reason". Seja grande ou pequena, a entidade atual é a complexa articulação de dois componentes: um "genético" e um "morfológico" ou "estrutural". Pelo seu componente genético, a entidade atual é constituída por uma dupla abertura, por um duplo fluxo, por um duplo "devenir" (*becoming*): primeiramente, temos um devir de "concrecência" (*concrecence*), que corresponde ao princípio supremo da filosofia de Whitehead, o princípio de "criatividade"; esse devir consiste em atividades de "preensão" (*prehension*), por meio das quais a entidade atual se constitui por captura dos "dados" do seu mundo ambiente, por "apropriação" de "elementos particulares", o que faz dela a "causa final", a "unidade individual" para esses dados incorporados, para esses elementos do universo; o componente genético comporta ainda um devir de "transição" (*transition*), aquele pelo qual, através de atividades de "ingresso" (*ingression*), uma entidade atual acaba ingressando noutra entidade atual que está funcionando então como preensora; para esta, a entidade ingressora funciona como "causa eficiente", função em que ela tem realizada sua "potencialidade real". Portanto, o componente genético do mecanismo que estamos resumindo implica esse duplo processamento de concrecência e transição das ocasiões atuais. Pois bem, articulado a esses dois devires do componente genético, tem-se a "cogrediência" (*cogredience*) da entidade atual, isto é, sua "estrutura morfológica", sua "extensividade", a "multiplicidade" de coocorrentes, o campo das "relações extensas" em que ela se enquadra com outras entidades atuais.¹²

12 Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (1929), Edição Corrigida, Nova York-Londres, The Free Press, 1979, pp. (pela ordem das citações): 18, 25, 19, 219, 22, 23, 211, 52, 219ss., 150, 23, 125 e 286.

Temos aí, certamente, um abusivo resumo da complexidade conceitual investida por Whitehead na elaboração da idéia de entidade atual. É possível até mesmo que tenhamos forçado esse resumo (de resto facilitado por um estudo de Jean-Claude Dumoncel)¹³ para que ele tornasse ainda mais agudas as perguntas que há pouco deixamos em suspenso. Com efeito, a dificuldade de se articular os componentes genético e estrutural das entidades atuais equivale, guardadas as devidas proporções, à pergunta que acima grifamos a respeito da articulação da transmutatividade no multirrelacional. Havíamos sugerido que a resposta deveria ser procurada num certo tipo de relações, chamadas *transrelações* (irredutíveis de pronto à extensividade das demais), capazes de desenhar um regime *transrelacional* na transmutatividade e de propiciar um modo de inserção *transdisciplinar* no multirrelacional. Esses nomes querem dizer o estopim, o detonador da articulação procurada em sua vibração. Eles querem armar, revestir, veicular uma instância irredutível à imediata extensividade e que, ao mesmo tempo, não se confunda com profundidades míticas ou mistificadas, mas que justifique até mesmo o tremor dos mistérios, o relance das vertigens; uma instância imanente às conjunções e disjunções da coocorrência de lugares que pulsam na diversidade dos seus próprios fluxos. Que instância é essa?

O problemático

Aí está o nome da instância que procuramos -o problemático. Ele é sem dúvida decepcionante para quem esperava en-

13 Jean-Claude Dumoncel, "Whitehead ou le cosmos torrentiel - Introduction critique à une lecture de *Process and Reality*", in *Archives de Philosophie*, n° 47, 1984, pp. 569-589; n° 48, 1985, pp. 59-78.

contrar uma denominação plenamente representativa, capaz de indicar uma palpável engrenagem articuladora da transmutatividade no multirrelacional, uma engrenagem a tal ponto evidente que o acesso a ela pudesse ter como guia seguro um método simples e frutífero na revelação dos meandros da articulação pesquisada. Infelizmente, essa instância é mais tortuosa. É fácil reconhecer que o problemático comporta desde questiúnculas factuais ou languageiras até questões pesadas, incontornáveis, como as da "produção social da existência", no dizer de Marx,¹⁴ ou como a questão do sucateamento da humanidade promovido como sub-produto da atual estratégia de produção dominante; é fácil reconhecer ainda que ele inclui, como efeito irônico de si próprio, perplexidades ligadas, por exemplo, à destinação das almas ou às profundidades inconscientes. Ora, como não nos cabe a tarefa de patrulhar o advento dos problemas, é delicada a situação de quem pretende manter o pensamento em tensões de estudo, o que o obriga, em face desse quadro geral, a evitar duas tentações complementares: de um lado, a de só levar em conta os problemas suscetíveis de resolução e, por outro lado, a de curtir e realimentar a irresolução dos problemas. A primeira tentação determina excessivamente a indeterminação que envolve até mesmo as chamadas questiúnculas, castrando recobrimentos, encurtando trajetos, induzindo o pensamento a não verificar sua própria utilidade prática; a segunda insufla subjetivamente a indeterminação, alimentando a atmosfera de uma fingida hesitação ou indecisão, satisfazendo-se, no limite, com uma inefável perenidade dos problemas. Essas tentações são complementares porque maltratam a própria indeterminação, que elas castram num objetivismo de trajeto curto ou estufam num subjetivismo auto-complacente. Pa-

14 Karl Marx, *Contribution à la Critique de l'Économie Politique* (Préface - 1859), tr. fr. de M. Husson, Paris, Editora Sociales, 1972, p. 4.

ra verificarmos a possibilidade de se pensar a ligação produtiva do problemático com a indeterminação que lhe diz respeito, tracemos, antes, um breve lembrete de sua distribuição discursiva.

Um dos campos semânticos que mais reincidentem no variado leque de registros discursivos, registros que sublinham diversificados trajetos no multirrelacional, é o formado pelo vocabulário em que se repetem as palavras questão, problema, interrogação, pergunta, solução, resposta e outras da mesma galáxia. Émile Bréhier já havia notado, em 1948, essa "singular freqüência", achando mesmo que o sucesso do termo problema (no ano anterior, uma reunião do Instituto Internacional de Filosofia adotara o tema "o problema do problema") poderia estar "denotando" uma característica "importante da orientação filosófica atual".¹⁵ É claro que essa palavra, lembra ele, já é importante entre os gregos, sendo a dialética uma arte que lhe dizia respeito; será mais tarde importante para Tomás de Aquino, que constrói uma série de "questões" na *Suma Teológica*; Descartes fará dela um preciso uso metodológico; pode-se dizer que, com Kant, a palavra, aparentemente bem disciplinada como uma das modalidades do juízo, ganha dramaticidade, dado que a razão humana, por sua própria natureza, é como que atormentada por problemas que ela mesma não pode evitar. Não poucos filósofos submetem os problemas ao avanço teorematizado das suas teses, caso de Hegel, segundo Bréhier, enquanto outros, Merleau-Ponty, por exemplo, sublinham o caráter problemático de suas argumentações. Mas seja como for, instrumentalizando o problemático, metodologizando-o, categorizando-o ou acolhendo-o numa estrutura dialética de puros conceitos, pode-se dizer que a noção de problema é geralmente determinada em função das limitações do sujeito de

15 Émile Bréhier, "La notion de problème en philosophie", in *Theoria*, vol. 14, 1948, pp. 1-7.

conhecimento, é comumente pensada, diz Gilles Deleuze, como "categoria subjetiva do nosso conhecimento, um momento empírico que só marcaria a imperfeição da nossa conduta".¹⁶

Foge da competência deste trabalho assinalar os textos que rompem com esse fechamento do problemático numa falha do conhecimento. O imperativo da transformação das práticas sociais seria, para Marx, o campo de consistência dos problemas. Pode-se encontrar outros pontos dessa ruptura na variação a que Nietzsche submete a questão socrática. Um inconsciente de questões não é estranho a estudiosos da psicanálise. Até mesmo o instrumentalismo de Dewey provoca um deslocamento que pensa o problemático como qualidade de uma situação indeterminada, uma situação que, por causas reais, é submetida à indagação. Merleau-Ponty é pródigo em frases relativas ao mundo entendido como conjunto interrogativo, conjunto que interessa a uma filosofia pensada como interrogação inexaurível. Por outro lado, ainda no campo de suas imersões, o problemático é também usado para diluir dificuldades conceituais numa atmosfera de belas almas, visando-se com isso não apenas protelar soluções e respostas (embora tal sossego, mesmo quando febril, seja também psico-solucionático a seu modo), mas estancar a própria rebeldia e violência das questões.

E assim por diante: seria infundável a lista de ocorrências do vocabulário do problemático nos mais variados planos discursivos, não só os que cuidam do eixo epistemológico, como aqueles que tratam de linhas na política, na estética, etc., e até mesmo aqueles que investem esse vocabulário na constituição de uma ontologia. Como o problemático de que ele próprio é a dicção, esse vocabulário está imerso em linhas de dispersão, linhas que se impõem graças à possibilidade de alternativas nos mais varia-

16 Gilles Deleuze, *Logique du Sens*, Paris, Editora Minuit, 1969, p. 70.

dos planos, discursivos e não discursivos. Quando Aristóteles¹⁷ estabelece a diferença entre problema e proposição, mostrando que a frase enunciativa daquele abre alternativas, enquanto esta conduz a uma assertiva, ele está valorizando a demonstração das proposições, visto ser ela o caminho seguro para a progressão do saber, e desqualificando o diálogo que procede por perguntas e respostas, visto que essa prática dos dialéticos é, para ele, incapaz de justificar os termos e a escolha de um deles em face de alternativas do tipo: "animal pedestre bípede é ou não a definição do homem?". Pierre Aubenque, a propósito dessa passagem, lembra muito bem que a dialética terá seu momento de desforra nessa mesma filosofia: é que, reconhecendo a impossibilidade de serem demonstradas as primeiras proposições da ciência, estas serão consideradas como "*problemáticas*, no sentido próprio do termo".¹⁸ Mas essa desforra não parece satisfazer Deleuze, pois, naquela mesma passagem dos *Tópicos*, ele vê a retenção da idéia de problema na forma da proposição; ele vê aí um dos rastros da história da "longa desnaturação" da dialética enquanto "arte dos problemas e das questões", desnaturação que acabou levando à perda da natureza própria do problemático, o que acontece, segundo ele, toda vez que nos contentamos em "decalcar os problemas sobre as proposições".¹⁹

17 Aristóteles, *Tópicos*, I, 4, 101b, 29ss.

18 Pierre Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote*, Paris, PUF, (1962), 1972, p. 291, nota 3.

19 G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, (1968), 1971, pp. 203-205.

Sinapse

Como reunir essas linhas de dispersão do problemático sem desembocar numa base a partir da qual o resto seja hierarquizado? Essa pergunta quer evitar, por exemplo, as cansativas discussões que procuram, de um lado, dar substância a um conceito filosófico por meio de sua ancoragem numa função de ciência, transformando a vizinhança em instância de valoração, ou que procuram, por outro lado, livrar a filosofia de um contato com a ciência, desvalorizando preconceituosamente este campo de atividades. Tais discussões não estariam mostrando que ambos os lados evitam uma teoria capaz de pensar o problemático numa complexa interseção de relações e acontecimentos, complexidade ela própria animada pela transmutatividade dos seus pontos e variadamente aberta às (ou instigante das) mais distintas iniciativas disciplinares do pensamento?

Essas perguntas pedem uma teoria do problemático que também dê satisfação às indagações feitas anteriormente a respeito da articulação da transmutatividade no multirrelacional. É claro que só poderemos apresentar aqui algumas linhas gerais dessa teoria, objeto, aliás, de estudos que dedicamos já há alguns anos à filosofia de Deleuze, um pensamento que, sem modismos, saliente-se, desenvolve em nossa contemporaneidade uma "teoria geral do problema", uma teoria deixada até agora numa certa indiferença, mas que outros, como Eric Alliez, por exemplo, qualifica de "fascinante".²⁰

20 Eric Alliez, "Um Empirismo *Fantástico*", in *34 Letras*, Rio de Janeiro, n^o 3, março de 1989, p. 190.

Sem entrar nessa contenda, para o ponto de vista que aqui se procura esboçar, uma tal teoria deve pensar o problemático como sendo aquilo que promove a articulação da transmutatividade no multirrelacional; o problemático promove (para dizê-lo com palavras diretas, mas não suficientes) o enlace da mudança e das relações. Esse exercício articulatório se dá por vias transversais às relações extensivas, porque o problemático funciona como um relampejar em rede sináptica, oscilando entre esses componentes, variando em centelhas que os colocam em estado de pressuposição recíproca. Mais detalhadamente, o problema em pauta no aqui e agora é que vibra como conector e disjuntor de fluxos transmutantes e relações estruturais; essa vibração conjuntiva e disjuntiva do problema em pauta recombina segmentos de fluxos e fragmentos relacionais, singularizando cada seqüência espaço-temporal do lugar-pulsante. Ele é a razão suficiente que imanta as condições necessárias ao desdobramento transmutante. É em função do problema em pauta que as velocidades e ritmos da transmutatividade assim como as relações e coágulos extensivos do multirrelacional têm modulado seu caráter mais ou menos relevante ou mais ou menos ordinário, sua singularidade ou sua regularidade.

Inversamente, um fragmento de questão entra em pauta, tem sua relevância reconhecida, sua singularidade grifada, quando um certo estado tensivo das relações arma uma erupção do problema que essas relações revestem e que nelas promove um desdobramento previsível ou intempestivo. Há ainda uma coocorrência de problemas, podendo estes convergir ou entrar em mútua concorrência. Nas lutas sociais e políticas, grandes ou pequenas, é este um dos aspectos mais interessantes do problemático: a disputa pelos poderes implica as forças que os agrupamentos mobilizam para impor às outras partes o reconhecimento da constelação de problemas nos quais eles próprios ganham promoção. No

mundo universitário, por exemplo, há disputas para se determinar a famosa pertinência ou não deste ou daquele problema, o que implica um patrulhamento disciplinar, quando o mais produtivo seria simplesmente a mudança de assunto, a seleção e invenção de outros problemas. Como salienta Paul Veyne, o enriquecimento da inteligibilidade no campo da pesquisa histórica está intimamente ligado à apreensão variável da "casuística" dos acontecimentos, uma apreensão que se enriquece no cruzamento da experimentação conceitual com a "ampliação do questionário".²¹ Mais ainda, o direito de gritar seus próprios problemas é uma árdua conquista, um passo importante, pois continuaremos "escravos", diz Deleuze, "enquanto não dispusermos dos próprios problemas, de uma participação nos problemas, de um direito aos problemas, de uma gestão dos problemas", visto que estes se revestem de uma "urgência" que chega a ser até mesmo "independente de suas soluções".²² Tudo isso mostra justamente o quanto o problemático não é harmonioso. Nele acontecem dissonâncias terríveis, como as que rasgam o defensor abstrato de direitos humanos quando sua carne é esmagada pela arbitrariedade de uma violência praticada por um humano invasor. Alianças e rupturas se armam e se desarmam, com recomposições entre aliados e adversários, conforme escolhas que se fazem no cruzamento de problemas que vão desde as dificuldades de relacionamento pessoal até os que, de tão pesados, parecem brotar da própria posição estrutural em que se encontra o dito agente social. Nesse quadro, a constância das ações e reações é paradoxalmente provisória, por mais que o dito agente tenha de mover-se nos problemas a partir de um plano estrutural (o estar envolto numa pele

21 Paul Veyne, *Comment on Écrit l'Histoire*, Paris, Editora Seuil, 1971, pp. 253-278.

22 G. Deleuze, *Différence et Répétition*, *op. cit.*, pp. 205-206 e 214-215.

negra, por exemplo) que ele não pode ou não quer demover, plano que acaba sendo a questão que recebe outros problemas ou que é neles investida, mas tudo isso acontecendo diferenciadamente, ao ritmo do problema em pauta aqui e agora.

Isto quer dizer que um problema destacado e posto em pauta num tipo de relação não esconde totalmente sua impregnação transrelacional. Na inserção transrelacionante que o conecta às condições de sua efetuação, um problema até mesmo punctualizado encontra a revelação da sua intrínseca dissonância, intrínseca, pois ele próprio é, ao mesmo tempo, a intimidade e a irradiação do dispar a que se refere Deleuze, a intimidade e a irradiação da "disparidade constituinte", da diferença-diferenciando-se.²³ Se um só problema já implica dissonâncias, com mais razão é justo pensar o problemático como instância neo-barroca. Neo, porque, aquém e além dos acordos leibnizianos,²⁴ o problemático implica a coexistência, a coocorrência de impossíveis, e isto acontecendo em quaisquer dos seus pontos cavernosos, em quaisquer das suas mônadas tornadas agora porosas, como o são os lugares pulsantes, com suas aberturas. Não apenas uma brecha valorizando o Mesmo através do Outro, mas um excedente de dobras com apenas outros e sempre outros, uns e outros provisoriamente estagnados para serem logo relançados; ocos que não mais ocultam apenas o Diabo, pois que também este se estilhaçou em mil e um demônios.

E isto pode acontecer até mesmo sem dramatismo excessivo: ao fotografar mãos, Jorge Molder, por exemplo, tenta enfrentar o "desafio" de enlear o que ele chama de "dissonância" e "harmonia", isto é, o desafio de ligar com arte um "ato de singu-

23 G. Deleuze, *Différence et Répétition*, *op.cit.*, p. 92.

24 G. Deleuze, *Le Pli - Leibniz et le Baroque*, Paris, Editora Minuit, 1988, p. 189.

laridade" e um "ato de universalidade".²⁵ A dificuldade que Gerald Thomas enfrenta nos dias atuais não é menor e nem menos sutil: dirigindo o show "O Sorriso do Gato de Alice", ele deve preservar a "voz" de Gal Costa como "personagem" principal da situação, mesmo porque, diz ela, "cantar é o fio principal da minha essência"; porém, como precisa dar a essa situação uma composição também teatral, sem perder aquele fio a ser preservado, seu problema de direção será fazer com que o espectador reconheça naquela voz a complexidade de um lugar fluente, o lugar em que se "localiza", diz ele, "o drama, os conflitos do espectáculo".²⁶ Literariamente, o problemático se parece com algumas de suas eclosões, com o universo-Borges, por exemplo, de que tanto já se falou, com o quebra-linhas de Ricardo Piglia, mais recente; se parece, em suma, com as obras abertas tratadas por Umberto Eco, com os "labirintos rizomáticos" sobre os quais ele próprio falou mais recentemente,²⁷ inspirando-se na teoria do "rizoma" proposta por Deleuze e Guattari, isto é, uma teoria da "multiplicidade substantiva", multiplicidade em que a diferença se liga à diferença por meio da diferença.²⁸

Mas esta caracterização -que chega a ser banalizada nos resumos da filosofia da diferença- não diz imediatamente que o ser, como diferença, trocou de par nos textos de Deleuze, divorciando-se do negativo, divociando-se do não-ser, e passando a

25 Jorge Molder, Entrevista a Daniel Piza, *Folha de S. Paulo*, 3 de abril de 1994, p. 5-1.

26 Gal Costa e Gerald Thomas, Entrevista a João Máximo, *Folha de S. Paulo*, 3 de abril de 1994, pp. 5-3.

27 Umberto Eco, Pós-Escrito a "O Nome da Rosa", (1984), tr. br. de Letizia Z. Antunes e Alvaro Lorencini, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 2a. ed., 1985, pp. 45-47.

28 G. Deleuze e Feliz Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Editora Minuit, 1980, pp. 9-37. *Rhizome* já fora publicado pela Minuit em 1976.

transar, a entrar em transe com o problemático, seja de modo variadamente vertiginoso, seja de modo variadamente disciplinado: todo e qualquer lugar é como que uma "'abertura'", diz Deleuze, "uma 'fenda', uma 'dobra' ontológica que reporta o ser e a questão um ao outro", sendo que, "nesta relação, o ser é a própria Diferença", uma diferença não mais prisioneira do negativo, do "não-ser", pois este é agora o "ser do problemático".²⁹ Assim, a fórmula que resume essa ontologia problemático-diferencial (?#) aponta para a agitação intensiva atuante em qualquer multiplicidade. Como o problemático e a diferença se revezam como elos nos processos da diferença-diferenciando-se, a fórmula pode ser assim reescrita ?##. O que se destaca é o mútuo envolvimento do problemático e da diferença como detonador de fluxos no multirrelacional. Em consequência, pode-se dizer que o transrelacional é o regime que, por premência variável do problema em pauta, dá um certo tom à transmutatividade e estabelece uma *ressonância* (seja consonântica ou dissonântica) entre as séries de relações que distendem o multirrelacional.

Um prisma

A esse respeito, poderíamos pelo menos assinalar uma teoria, por assim dizer, prismática do problemático. Digamos, resumidamente, que esse prisma se forma no mesmo instante em que um problema recebe distintos investimentos teóricos e práticos, investimentos que exploram ou instituem nervuras no multirrelacional. Com isso, o problema vai sendo lapidado, disciplina-

29 G. Deleuze, *Différence et Répétition*, *op.cit.*, p. 89.

do, em distintas faces, como acontece com o problema-linguagem ao ser tratado através do privilégio deste ou daquele tipo de relações vistas anteriormente. Ou ainda, determinada teoria física pode instaurar uma face do problema-espaco, enquanto um conceito kantiano de espaco, por mais que ele se interesse por essa mesma teoria física, acaba elaborando, por força das suas conexões com outros conceitos dessa mesma filosofia, *outra* face de um problema-espaco já então duplicado. O próprio problema, desse modo, não é o mesmo em cada uma das faces que, todavia, podem ainda ser ditas dele, porque, dissonantes umas em relação às outras, não deixam, porém, de convergir para o prisma, para um lugar de ressonâncias. No próprio conjunto das artes que se ligam e se desligam nesse problema, virão outros investimentos, de modo que um estudioso poderá perguntar: "o que é que o cinema nos revela do espaco e do tempo que as outras artes não nos revelam?" E para responder a essa pergunta, o estudioso só poderá aplicar categorias competentes na lapidação da face espaco-cinematográfico/tempo-cinematográfico, categorias que, respeitando a "especificidade"³⁰ do cinema, não reduzindo-o, por exemplo, à ilustração desta ou daquela tese deste ou daquele outro campo disciplinar, estará elevando o problema-espaco ao brilho de outra face.

A atenção transdisciplinar não pode, portanto, ser indiferente a essas linhas de lapidação. Se o prisma comportasse apenas a exterioridade de suas faces, isto já seria suficiente para complicar sua transparência. Esta, a rigor, é falsa, falsidade já notável, aliás, na distorcida reciprocidade das remissões superficiais que se dão entre os mini-componentes inscritos na exterioridade das faces, na extensividade das relações. É que os componentes de um plano, os ingredientes de uma série relacional, são mais ou

30 G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Editora Minuit, 1990, p. 83.

menos capazes de capturar, dos componentes inscritos em outras faces, uma miríade de sinais que serão distintamente relançados conforme o regime relacional e o modo disciplinar imperantes na lapidação da face considerada. Assim, os sinais serão retomados algumas vezes por reflexão direta, mas também por inflexões, deflexões, refrações, decomposições, etc., configurando-se, nessa profusão de desvios reduzidos ou dimensionados, a própria cintilação do problemático. É por serem tomados em fluxos variados de emissão e recepção de sinais por eles relançados que os componentes, os mini-lugares que surfam nas faces, começam a ser signos, isto é, complexos não imediatamente transparentes uns para os outros. O que aqui se entende por signo é esse algo-armadilha que não se identifica com os sinais que emite, de modo que a chave de sua sempre insuficiente revelação é uma retomada que não esgota suas porosidades, mesmo porque a retomada é dobra imiscuindo-se com dobras.

Foi dito que esses complexos componentes começam a ser signos uns para os outros já na mútua remissão de sinais observados na exterioridade das faces. Por que *começam*? Porque sua estranheza se agrava quando consideramos que o prisma é mais complicado, não havendo apenas suas faces e, nelas, as linhas ao longo das quais o problema é transformado, é disciplinado, é operatoricamente tratado e até instrumentalizado em função de problemas-outros, como os de auto-constituição das próprias disciplinas. Aquém das faces, o prisma se redobra em cavernas, digamos, o que acentua mais ainda sua falsa transparência. São reentrâncias que se formam no encontro da concavidade interna das faces, ali onde pulsa uma densidade caótica.

Mas o que é precisamente essa interioridade cavernosa do prisma? Sua densidade não é simplesmente dizível como confusão, pois esta palavra funde a rica diversidade numa idéia de massa amorfa. Sua densidade é a de um cruzamento excessivo de

processos em velocidades díspares. Essa espessa densidade é a de labirintos de devires, no sentido de Whitehead, labirintos em estado de quase-determinação, o que impede a diluição do problemático num subjetivo e vago indeterminado. Ainda com o auxílio de Whitehead, poderíamos dizer que temos aí uma "indeterminação condicionada", uma indeterminação positiva que, para ele, "se torna determinada na concrecência real". É este, precisamente, para ele, o significado de "potencialidade real",³¹ a potencialidade que, como veremos, anima a dimensão interrogativa dos conceitos.

Enquanto as faces do prisma rebrilham na falsa transparência das relações precisas e disciplinadas no multirrelacional, sua interioridade cavernosa é propícia a uma plenitude de ressonâncias variando em consonâncias e dissonâncias. Assim, a teoria prismática se completa num apelo a uma teoria ressonântica do problemático. Este se contorce entre, de um lado, suas atualizações no campo das determinações terminais observadas nas faces do prisma, e, por outro lado, suas potenciações no campo de indeterminação positiva das cavernas de ressonância, lugar de vertigens e descaminhos, germinação de mistérios, o lugar em que os elementos completam sua transmutação em signos.

Potências interrogativas

O esforço de elaboração conceitual em filosofia pratica os mais variados deslocamentos no problemático. Primeiramente, é preciso reconhecer o seguinte: é por estar surfando com seus

31 A. N. Whitehead, *Process and Reality*, *op.cit.*, p. 23.

conceitos numa das faces da estrutura problemática que uma filosofia se sustenta, e não por sua ligação servil a outro brilho do problema, seja este religioso, científico, político ou estético, etc. Lapidar um dos contornos do problema em pauta com seus próprios recursos conceituais é o modo ativo que tem uma filosofia de participar do prisma, mesmo que, por um efeito de óptica, ou defeito ótico, ela às vezes se coloque a serviço de outra face. Mas não será ela valorizada pelo eventual bom desempenho do papel de coadjuvante, e sim por sua capacidade de lapidação, isto é, pela potência que seus conceitos demonstrarem tanto em suas relações recíprocas quanto na captura dos sinais emitidos pelos signos dispersos nas outras faces do prisma e nos acontecimentos em que eles se adensam. Nenhuma filosofia abarca o prisma por cima, como síntese superior, por baixo, como voz do fundamento, ou pelo centro, como núcleo visado ou de irradiação. As filosofias estão metidas no problemático, incapazes até mesmo de concertos oligopólicos.

Mais especificamente, no campo de problemas que ela institui ou que a assolam, uma filosofia procura construir sua competência na dedicação à tarefa que lhe advém da interseção de pelo menos duas linhas de muito difícil atuação, difícil porque, nessas linhas, ela deve retrabalhar, em seu próprio plano e com seus próprios recursos conceituais, a dupla transpassagem dos signos que embrulham determinado problema: a linha de atração dos signos que emitem sinais a partir de outras faces do prisma e a linha que pode levá-la às modulações da ressonância, ao côncavo, ao cavernoso, ao que se dobra, redobra e desdobra, ali onde a atenção máxima aos fluxos pode levar a vertigens, seja no sombreado, seja no faiscar de mil luzes.

Pois bem, qual é o principal recurso com que pode contar uma filosofia em sua atração pelo problemático? Deleuze sublinha que a filosofia não é uma Potência, como o são as religiões, os

partidos políticos, a televisão, a ciência, etc. Mas é preciso reconhecer que a elaboração filosófica não sobrevive sem suas potências próprias, isto é, sem os conceitos. Em que sentido os conceitos filosóficos são potências? Eles são potências de dupla face, de dois gumes.

De um lado, os conceitos filosóficos são *potências expressivas*. Por serem criados, os conceitos têm sua expressividade espalhada desde o sensível (também eles são "*sensibilia*", dizem Deleuze-Guattari, não só as artes) até a singularidade da invenção filosófica que os cria, lugar-momento em que o conceito é marcado como sendo deste ou daquele filósofo.³² Sendo modulações das "Idéias", os conceitos são inevitavelmente expressivos como elas, pois o que as "constitui", diz ainda Deleuze, "é a passagem da vida pela linguagem".³³ A vida em sua transrelacionalidade, em sua transfiguração, em sua transmigração expressiva.

Mas, estritamente falando, os conceitos filosóficos são potências expressivas da própria galáxia em que são criados, do próprio plano de imanência em que se cruzem numa coexistência de variações; é nesse plano, é nesse "planômeno", que os conceitos se entretêm numa descritividade expressiva do "acontecimento" que eles "dizem" ou "enunciam" ou até mesmo "fazem existir". Por isso, é que se pode deixar de pensá-los, primariamente, numa relação de referência, seja como tomados em definições de essência, seja como representações de coisas. Essa expressividade relativa ao seu próprio plano de constituição é a que também conhecem as artes, dado que, como notam Deleuze-Guattari, "a

32 G. Deleuze e F. Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?*, Paris, Editora Minuit, 1991, pp. 10 e 11.

33 G. Deleuze, *Critique et Clinique*, Paris, Editora. Minuit, 1993, p. 16.

matéria se torna expressiva" justamente "no plano de composição estética".³⁴

Do conceito como potência expressiva, pode-se dizer ainda o que Deleuze propõe, ao elucidar a idéia de "outrem como expressão de um mundo possível": expressão, diz ele, é "essa relação, que comporta essencialmente uma torção, entre um expressante e um expresso, de tal modo que o expresso não existe fora do expressante, se bem que o expressante se relacione com ele como a alguma coisa totalmente distinta". O "possível", nesse caso, longe de ser uma figura da "semelhança", vem a ser "o estado do implicado, do envolvido, em sua própria heterogeneidade em relação àquilo que o envolve", assim como "o rosto aterrorizado não se assemelha àquilo que o aterroriza, mas o envolve em estado de mundo aterrorizante".³⁵

Sem que possamos aqui desenvolver esse ponto, lembremos ainda a possibilidade de pensarmos essa expressividade dos conceitos nos termos com os quais Deleuze, estudando Espinosa (que é o "Cristo dos filósofos", por ser a encarnação de um "mistério" eminentemente filosófico, o do "devir-filósofo infinito"),³⁶ caracteriza os "atributos" como "formas dinâmicas e ativas", de tal modo que a possibilidade das idéias representarem o "encadeamento das coisas" vem a ser como que o subproduto do mútuo "encadeamento" das próprias "idéias". Em outras palavras, as idéias só "representam algo" porque "exprimem sua pró-

34 G. Deleuze e G. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, op. cit., pp. 26, 27 e 185.

35 G. Deleuze, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 334.

36 G. Deleuze e F. Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?*, op. cit., p. 59.

pria causa",³⁷ isto é, em outro registro, porque exprimem as condições imanentes à sua própria enunciação.

Por outro lado, os conceitos são *potências interrogativas*, e o são numa dupla vertente: aquela pela qual eles se engrenam na atualização expressiva e operatória de problemas de cuja enunciação e solução participam numa face específica do prisma; e aquela pela qual, dosando sua própria vertigem, eles se reativam na cavernosa interioridade do prisma, lugar de cruzamento de devires, lugar em que ressoam consonâncias e dissonâncias, lugar da indeterminação condicionada, lugar da potencialidade real, ?#?#.

É claro que um conceito pode ter sua potência interrogativa estagnada por dogmatismos, adesões impensadas, instrumentalizações safadas, etc., emperrando-se em assertivas e apoditicidades mortas. Nesse estado, os emperrados componentes do conceito só podem ser reagitados quando um pensamento estudioso libera a potência interrogativa capaz de reativar o conceito, levando-o a reatar relações com o problema que lhe dá sentido, com o problema a que ele corresponde ou que por ele se interessa. Marcuse, por exemplo, era exímio em reanimar potências interrogativas institucionalmente desativadas, como quando perguntava o que tinha sido feito dos conceitos de socialismo, de soviets e de democracia nas antigas siglas URSS e RDA (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas e República Democrática Alemã), siglas que, para ele, reiteravam a imagem de uma concreção esmagadora do pensamento.³⁸ Mas concreções desse tipo não são depositadas apenas por macropoderes. Mesmo alguém

37 G. Deleuze, *Spinoza et le Problème de l'Expression*, Paris, Editora Minuit, 1968, pp. 36 e 124. Sobre este ponto, cf. E. Alliez, *La Signature du Monde, ou qu'est-ce que la Philosophie de Deleuze et Guattari?*, no prelo, p. 13.

38 Herbert Marcuse, *Ideologia da Sociedade Industrial* (1964), tr. br. de G. Rebuá, Rio de Janeiro, Zahar Editora, 1967, p. 100.

iniciado em filosofia pode, em seus momentos de descuido ou cansaço, em seus ataques de prepotência ou idiotice, desconectar o conceito de sua declinação ou modulação interrogativa e mantê-lo na estabilidade de algo alheio às processualidades do seu campo. Esse procedimento leva essa porção de filosofia à perda de suas potências moleculares e à ilusão de participar do concerto das grandes Potências.

Contudo, até mesmo textos que enveredam por esse caminho de convivência prestigiosa chegam a exhibir, às vezes em demasia, alguns sinais lingüísticos de sobrevivência do interrogativo. São alguns sinais languageiros mais ou menos freqüentes no exercício do pensamento estudioso, exercício por vezes inseparável de uma reincidência até irritante de partículas contrastivas, como o são as chamadas conjunções adversativas do tipo *entanto*, *mas*, *todavia*, *contudo*, *porém*, *no entanto*. Como diz Julia ao seu interlocutor, que ela ama, por sinal, *sem*, *no entanto*, aderir necessariamente às críticas que ele espalha: "você é legal, mas vive carregado de poréns",³⁹ ela própria sendo obrigada a navegar nesse arduo *mas*, nesse operador de contraste, nesse propulsor de distanciamento.

Nuvens

Mas por que *nuvens*?

A resposta pede, antes, um curtíssimo resumo do que vimos. Quando se move em tensões de estudo e sensibilidade, o

39 Julia Zakia Orlandi. Frase recolhida em novembro de 1993 por Zilda Pinto Zakia, a quem agradeço.

pensamento pode reconhecer que sua imanência à distância e ao percurso é duplamente articulada. De um lado, essa imanência declina-se numa vertente operatória, porque, nela, o pensamento se retesa ao ritmo das relações extensivas que efetuam, que atualizam o problema em pauta no multirrelacional. Por outro lado, essa imanência modula-se numa vertente transversal, vertiginosa, porque, nela, o pensamento é transvasado pela potencialidade real e transmutante, pelos devires anárquicos do problemático. Portanto, temos aí uma complicada reativação mútua dessas vertentes. Temos um intercâmbio quebradiço entre perguntas operatórias e indagações transrelacionais. Nesse intercâmbio, perguntas operatórias oscilam desde as mais simples às mais complexas; nesse mesmo intercâmbio quebradiço, as indagações transrelacionais também oscilam: desde as mais conscientes capturas de ressonâncias mais ou menos evidentes até o seu estar em inconsciente correspondência com as mais difusas e até mesmo etéreas ressonâncias que se propagam no problemático. Finalmente, essas séries de pressuposições recíprocas são promovidas, como se viu, pela vibração mútua que liga um problema em pauta e a vastidão do problemático, uma tecitura de potências conceituais expressivas e interrogativas.

E a pergunta retorna: por que *nuvens*?

Na série aberta dos seres dignos de contemplação, as nuvens constituem um grupo deveras privilegiado. É que elas comportam um paradoxo atraente, mesmo que às vezes nos ameacem com tempestades, um paradoxo que apaixonou adultos e crianças ou que ainda os apaixona quando podem ou têm tempo de olhar demoradamente para um céu não poluído. Esse paradoxo concentra-se na especial metamorfose que elas muitas vezes exibem de modo sereno e ininterrupto: o paradoxo de um movimento real que nos prende no mútuo envolvimento do percebido e do imaginado, deixando-nos quase que inteiramente passivos. Elas com-

põem visões que nos levam ao sabor de múltiplas figurações barrocas que se fazem e se desfazem, reaglutinando-se ou se despedindo, vagando em composições volumosas ou tênues, recorrendo-se em nítidos perfis sobre um fundo de azul febril em sua limpidez ou se deixando embaçar sobre camadas de cinza que elas próprias adensam.

É possível dizer que as nuvens elevam à enésima potência o reino do *pseudos*, da falsidade, da errância mentirosa; seriam má representação das coisas que sabemos bem melhor representar em nossa mente metodicamente conduzida ou nos bons desenhos, fotografias, etc. É que os entes que elas estariam representando têm suas imagens desmanchando-se nelas com muita velocidade; elas são tomadas por um excessivo devir que não nos deixa cativos nem mesmo do representado; ao contemplar esse espetáculo dos céus, ficamos presos, isto sim, ao movimento das recomposições, de modo que somos induzidos ao erro de aplicarmos sobre esses vapores sumídios as formas que neles mal se sustentam por alguns segundos.

Ora, essas preocupações dizem respeito ao jogo de representações nascidas de um imaginário induzido pelas formas que a percepção esboça na sinuosidade das nuvens. Na realidade, porém, essas formas que dobram percepção e imaginação são efeitos de uma transmutatividade molecular ininterrupta. A dança das nuvens não é uma mimesis volúvel de formas do imaginário-percebido. As nuvens não podem ser julgadas a partir da exigência de uma semelhança que elas não estariam conseguindo sustentar na leveza do seu ser. Se se pretende, a propósito das nuvens, falar ainda em representação, é mais realista vê-las, não como um teatro de poses ébrias, mas como um filme, um documentário heracliteano da diferença-diferenciando-se no céu, aos nossos olhos, enlevando-nos ou assustando-nos.

Se se pretende uma analogia, a mais realista que elas nos impõe talvez seja esta: os ventos estão para as nuvens-com-suas-figuras assim como o problemático está para o pensamento-com-suas-disciplinas. É como se cada uma das nuvens cantasse com a voz poética de Safo: "Eros me trespassa e agita, como o vento"...⁴⁰ Mesmo com sua leveza, ou até levadas por outras forças, as nuvens aí estão insinuando o que o problemático é capaz de fazer até mesmo com as idéias mais fixas do pensamento sedentário.

As nuvens, é sabido, sempre ameaçaram os filósofos, desde Sócrates. Como elas têm o dom de superpor camadas de variada espessura entre o nosso olhar e as luzes (sejam externas ou internas), o filósofo pode ser zombeteiramente visto como aquele que, a exemplo delas, injeta confusão alí onde os casos podem ser resolvidos com reta opinião. Mas as nuvens também propiciam armadilhas em defesa do filósofo. Vejamos como. Sabe-se que Aristófanes, numa comédia inaugural, lançou mão delas, embaralhando o prestígio de Sócrates. Mas as nuvens, que ele tão bem convocou para o seu riso de crítica ao filósofo, não deixaram de se vingar do próprio comediógrafo. Por que? Porque não só lhe emprestaram o nome da peça, como lhe serviram de modelo, um estranho modelo da fluência: ajudaram-no a ajuizar, nessa mesma comédia, o seu próprio mérito criativo, o mérito de quem se julga capaz de apresentar idéias ficcionais "sempre novas", idéias "nunca parecidas uma com a outra".⁴¹ Idéias que se inovam, assim como as nuvens, em metamorfoses sem fim, poderia ele dizer. Ora, por que razão, cabe-nos perguntar, somente o artista teria direito a esse tão íntimo e modelar contato com as

40 Safo de Lesbos, Fragmento 17, tr. de Joaquim Brasil Fontes, in Joaquim Fontes Brasil, *Eros, Tecelão de Mitos - A Poesia de Safo de Lesbos*, São Paulo, Editora Estação Liberdade, 1991, p. 329.

41 Aristófanes, *As Nuvens*, 546-547.

nuvens? Por que negar ao filósofo esse direito de também participar, em menos desfavoráveis condições, do problema da emergência do novo?

A DIALÉTICA HEGELIANA COMO SUPERAÇÃO DA DIALÉTICA PLATÔNICA

*Alcides Hector Rodriguez Benoit**

"E ainda hoje se costuma colocar como defeito (de Platão), que ele seria idealista; ao contrário, o defeito estaria muito mais em que ele não é suficientemente idealista" (Hegel, *Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, XVIII, p. 288).

A dialética de Hegel representa uma devastadora força negativa em relação à tradição filosófica ocidental. Acima de todo positivo, esta dialética elevou a negatividade e voltou-a contra todas as filosofias do passado. Nesse sentido, a dialética hegeliana se relaciona com todos os momentos anteriores do pensamento ocidental, mas, longe de ser uma nova aurora para qualquer um destes momentos, longe de ser o renascimento de algum particular filosofema do passado, a dialética hegeliana seria muito mais a solene marcha fúnebre de todos os seus ancestrais. Se esta se relaciona com todos -de Tales de Mileto ao seu contemporâneo Schelling- seria exatamente e somente enquanto contradição, negação, superação. A dialética hegeliana

* Departamento de Filosofia do IFCH/UNICAMP

não teria assim propriamente ancestrais ou precursores e seria tarefa inútil (e ao mesmo tempo infundável) descrevê-los ou procurá-los.

Nessa direção, Pierre Aubenque, ao perguntar "a qual tradição ou a qual aspecto da tradição Hegel emprestou a sua noção de dialética", escreveu: "não há resposta decisiva a estas questões".¹ Muitos momentos poderiam ser invocados, evidentemente, a unidade heraclitiana dos contrários, as tríades de Proclus, a "coincidentia oppositorum" de Nicolas Cusa, as teologias da Trindade ou da Redenção (e muitos outros),² mas, comenta Aubenque, "nenhum destes autores ou destas correntes, colocaram a sua *démarche* como *dialética* e seria necessário admitir que só retrospectivamente, e à luz da dialética hegeliana, que descobrimos e que Hegel, ele próprio, descobriu a dialética nestes pretensos precursores".³ A própria dialética platônica não escaparia a esta "má" ancestralidade, "má" por meramente negativa e anacrônica. Como opina Aubenque: "As referências de Hegel a Platão não são mais convincentes (...)".⁴

A dialética platônica, como tantos outros pseudo-precursos externos e analógicos, seria apenas mais um falso elo na corrente imaginária da dialética hegeliana? Se muitos helenistas e mesmo muitos especialistas da filosofia alemã ainda pensam dessa

¹ P. Aubenque, "Evolution et constantes de la pensée dialectique", p. 298, in *Les Études Philosophiques*, Actes du XIVe. Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, 1969.

² Por exemplo, o conceito de tempo em Aristóteles, "omnis determinatio est negatio" de Spinoza, a antitética kantiana. Sobre este último aspecto ver M. Guérout, "Hegel et l'antithétique de la raison pure", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931, sobretudo pp. 436-438. Sobre Hegel e o conceito de tempo aristotélico ver Heidegger, *Sein und Zeit*, § 82; sobre Spinoza ver Hegel, *Wissenschaft der Logik*, pp. 127-128, *S. Werke*, vol. IV, Editora Glockner.

³ P. Aubenque, *op. cit.*, p. 298.

⁴ *Idem*, *ibidem*.

forma, ao contrário, a maioria daqueles estudiosos, que se voltaram mais detidamente para as relações Platão-Hegel, é unânime em reconhecer a profundidade conceitual destas relações e, conseqüentemente, a original especificidade dos vínculos que ligam a dialética hegeliana à dialética platônica.

Já em 1844, Karl Rosenkranz tinha apontado que o primeiro sistema hegeliano (1798-1806) havia sido marcado essencialmente pela filosofia platônica.⁵ Estudos mais recentes só vieram confirmar e aprofundar as posições de Rosenkranz. Como sustenta Reiner Wiehl, no seu artigo "Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins",⁶ a influência platônica não se limitaria ao período da *Fenomenologia do Espírito*, mas pode ser encontrada na própria *Wissenschaft der Logik*, inclusive na sua parte superior, que seria a "Lógica do Conceito".⁷ Como observa na mesma direção, Vieillard-Baron,⁸ Hegel no seu projeto de sistema de Iena (1804-1805) ainda separava, à maneira aristotélica, lógica e metafísica, como sendo dois domínios não plenamente coincidentes. No entanto, já na *Enciclopédia*, a Lógica, enquanto "especulativa", contém a Lógica e a Metafísica precedentes. Observa ainda Vieillard-Baron que, enquanto a Lógica da Essência integra a lógica do entendimento, por outro lado, a Lógica do Ser e a do Conceito seriam as mais propriamente metafísicas, ou seja, onde justamente apareceriam de maneira decisiva as determinações platônicas.⁹ Na mesma direção, reafirmando as fortes vincu-

⁵ Cf. K. Rosenkranz: "Hegel's ursprüngliches System 1798-1806", in *Literarhistorisches Tagebuch*, Leipzig, 1844.

⁶ Cf. *Hegel-Studien*, Band 3, 1965, Bonn; Wiehl comenta nas pp. 160-163 a posição de Rosenkranz.

⁷ *Idem*, p. 63.

⁸ Cf. *Platonisme et Interprétation de Platon à l'Époque Moderne*, Paris, Editora. Vrin, 1988, pp. 183-184.

⁹ *Idem*, p. 184.

lações entre a dialética hegeliana e a platônica, apontam estudos de Gadamer e Giuseppe Duso. Para Gadamer, Hegel redescobriu a antiga dialética platônica que teria sido degradada pela tradição aristotélica a mero instrumento preparatório e auxiliar do saber.¹⁰ Duso, por outro lado, sustenta que no próprio núcleo da filosofia hegeliana estaria como tarefa central "um repensar a Platão", um repensar que significaria reencontrar a própria estrutura dialética da filosofia, a única que poderia responder aos problemas então atuais no século XIX.¹¹

Realmente, só aqueles que não estudaram diretamente as relações entre a dialética platônica e a hegeliana podem ainda acreditar que estas relações seriam meramente analógicas e que obedeceriam muito mais a necessidades sistemáticas da filosofia de Hegel, do que a necessidades conceitualmente imanentes. As múltiplas passagens de Hegel, que se referem à dialética platônica, falam em si e por si mesmas. Recordemos alguns textos.

Nas *Vorlesungen* sobre a história da filosofia, Hegel refere-se a um caráter, segundo ele, pouco conhecido da filosofia platônica, "o esotérico da filosofia platônica" (das Esoterische der platonischen Philosophie),¹² explica Hegel, em seguida, que o esotérico é "o especulativo (das Spekulative),¹³ aquilo que está escrito e impresso, mas permanece algo oculto para aqueles que não têm interesse em descobri-lo".¹⁴ O esotérico da filosofia platônica seria assim exatamente o especulativo, algo que jamais

¹⁰ Cf. H. G. Gadamer, "Hegel und die antike Dialektik", *Hegel-Studien*, 1, 1961.

¹¹ Cf. G. Duso, *Hegel Interpreti di Platone*, Padova, CEDAM, 1969. Particularmente, "Conclusioni", pp. 87 e ss.

¹² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S. Werke, XVIII, ed. Glockner, p. 238.

¹³ *Idem, ibidem*.

¹⁴ *Idem, ibidem*.

percebe a maioria de leitores e comentadores dos Diálogos, diz Hegel, "isso não é um segredo (Geheimniss) ainda que permaneça oculto".¹⁵ Mas, que é isso, o especulativo? O especulativo, explica Hegel, é "essa unificação do diferente, do Ser e do Não-Ser, do Um e do Múltiplo, etc., que não consiste simplesmente em passar de um para outro, isto é, o mais interno (Innerste) e o verdadeiramente grande da filosofia platônica".¹⁶ Platão teria assim atingido a racionalidade especulativa, aquela que revela o poder criador do negativo e do contraditório, racionalidade esta não bem compreendida nem sequer pela própria filosofia moderna, ainda arraigada às estáticas separações não-contraditórias do entendimento. Por isso, dizia Hegel, "seria correto, retornar a ele (Platão) (zu ihr zurückzukehren) para aprender novamente a idéia do que é a filosofia especulativa".¹⁷

Platão teria, segundo Hegel, desenvolvido as formas essenciais da sua própria lógica especulativa, isto é, dialética. Explica Hegel, por exemplo, que no silogismo que caracteriza a racionalidade do entendimento, em uma palavra, no "silogismo do entendimento" (Verstandesschlusses),¹⁸ a unidade que se constitui é somente uma unidade de conteúdos diferentes que assim enquanto diferentes permanecem. Nesse tipo de silogismo um sujeito é unido com uma determinação, um conceito com outro, mas subsistem enquanto fixos e diferentes. Mas, diz Hegel, "isso -esse tipo de silogismo- na filosofia platônica foi superado (aufgehoben)".¹⁹ Platão chegou ao "silogismo da razão" (Vernunftschluss), isto é, onde o fundamental de seu conteúdo especulativo é a identidade dos extremos, onde um conteúdo se une ou "se encadeia em con-

¹⁵ *Idem, ibidem.*

¹⁶ *Idem, p. 237.*

¹⁷ *Idem, p. 179.*

¹⁸ *Idem, p. 252.*

¹⁹ *Idem, ibidem.*

junto (zusammenschliessen) através de outro e em outro consigo mesmo".²⁰ Essa forma de silogismo seria a própria expressão do absoluto, assim é que Hegel a compara à própria natureza de Deus.²¹ Em Platão existiria assim a forma correta de expressar o absoluto. Como diz Hegel: "O supremo (das Höchste) está assim contido na filosofia platônica".²²

Muitas vezes, como se sabe, Hegel retorna ao mesmo problema na exposição do absoluto. Se nas *Vorlesungen* reconhece em Platão a forma correta de expor o absoluto, por outro lado, mostrará claramente na *Wissenschaft der Logik* a forma "falha" de fazer essa exposição comentando as filosofias de Spinoza e de Leibniz. Spinoza, segundo Hegel, coloca o absoluto, o atributo e o modo, no entanto, os três são apenas enumerados um após o outro, sem uma continuidade interna no desenvolvimento. Na exposição do absoluto feita por Spinoza faltaria a reflexão sobre si. Como diz Hegel: "O terceiro não é a negação que se refere de modo negativo a si mesma, de modo que seja nela mesma o retorno à primeira identidade, e esta seja verdadeira identidade".²³ Nesta exposição "falha" do absoluto, os conteúdos permaneceriam separados, não se encadeariam em sua reflexibilidade, como diz Hegel, "falta tanto o devir da identidade como o de suas determinações".²⁴ Teríamos em Spinoza assim muito mais uma justaposição de totalidades parciais, uma comunidade de justaposição, em que jamais se abala a positividade de cada parte.²⁵

²⁰ *Idem*, p. 253.

²¹ *Idem*, *ibidem*.

²² *Idem*, *ibidem*.

²³ *Wis. der Log.*, S. W., ed. cit., IV, p. 675.

²⁴ *Idem*, *ibidem*.

²⁵ Nesse sentido, comentando o problema, ver G. Lebrun, *La Patience du Concept*, Paris, Editora Gallimard, p. 273.

Em Leibniz, também não apareceria a forma "correta" de expressar o absoluto.²⁶ Se na mônada absoluta existe a absoluta unidade de forma e conteúdo, no entanto, no seu conceito não se manifesta a natureza da reflexão enquanto uma negatividade que se refere a si e que é um rejeitar-se de si, um rejeitar-se através do qual a negatividade reflexiva é a que põe a cria.²⁷ Assim em Leibniz, se por um lado, a diferença não aparece como descontinuidade -e nisto, como observa Lebrun,²⁸ Leibniz é entre os clássicos aquele que mais parece anunciar Hegel-, por outro lado, a diferença permanece nele apenas como um efeito de superfície, e não como algo que produz as próprias determinações. Se em Spinoza teríamos a descontinuidade, em Leibniz teríamos a continuidade, mas ambos, permanecendo ao nível do entendimento, não teriam atingido propriamente o devir imanente do negativo que produz as formas do verdadeiro pensamento especulativo, formas estas que, no entanto, já teriam sido atingidas por Platão, "formas que -diz Hegel significativamente- desde Platão permaneceram baldias (brach) por dois mil anos".²⁹ A própria religião cristã não as teria apreendido corretamente, e só na idade moderna, nos últimos tempos, teríamos começado a compreendê-las.³⁰

Hegel estaria se referindo à filosofia kantiana? Certamente não. Apesar de reconhecer nos juízos sintéticos *a priori* de Kant um certo conteúdo especulativo, também ele permaneceria preso à racionalidade do entendimento. Diz Hegel que Kant "toma da lógica formal a conexão determinada (der bestimmten Zusammenhang), os conceitos de relação (die Verhältnissbegriffe)

²⁶ *W. der Logik*, pp. 675-677.

²⁷ *Idem*, p. 677.

²⁸ *Op. cit.*, p. 272.

²⁹ *Vorlesungen*, p. 253.

³⁰ *Idem*, pp. 253-254.

e os próprios princípios sintéticos".³¹ Kant, preso à lógica formal, à racionalidade do entendimento, não realizaria "o progredir verdadeiramente sintético do conceito que se produz a si mesmo".³² Anteriormente, na própria *Ciência da Lógica*, Hegel criticara já a concepção do sintético em Kant.³³ Esta concepção adviria do domínio das matemáticas, mas a região destas ciências apesar de expressar um alto nível de superação do sensível, ainda conservaria do sensível a determinação abstrata da própria exterioridade, seria o sensível elevado até a região mais próxima do especulativo mas, ainda não é o próprio especulativo. De Parmênides a Kant, passando pelos pitagóricos e por toda a filosofia clássica da idade moderna, o absoluto teria sido representado por determinações numéricas. Sempre o número teria sido eleito para expressar os filosofemas. Mas, diz Hegel, "o número constitui o último grau da imperfeição que concebe o universal como afetado pelo sensível".³⁴ Eis então que Hegel, após criticar toda a longa tradição ocidental por suas reduções numéricas dos filosofemas, recorda a exceção, ou seja, justamente a Platão: "Platão disse que fora do sensível e das idéias estão entre ambas as determinações matemáticas das coisas, que são diferentes do sensível porque são invisíveis (eternamente) e imóveis, mas diferentes das idéias".³⁵ Assim também nas *Vorlesungen*, cita longamente o final do livro sexto da *República*, onde se faz claramente as mesmas distinções. O domínio das ciências matemáticas, denominado na *República* *dianóia*, está colocado entre a região sensível e aquela do

³¹ *Wis. der Logik*, ed. cit., vol. V, p. 282.

³² *Idem*, *ibidem*.

³³ *Wis. der Log.*, Vol. IV, p. 249.

³⁴ *Idem*, p. 257. Ver Lebrun, *op. cit.*, pp. 283-288, comentando o *Ensaio sobre o Conceito de Grandezas Negativas* de Kant.

³⁵ *Wis. der Log.*, vol. IV, p. 257.

pensamento puro, denominada *noésis*.³⁶ Da mesma maneira, na *Fenomenologia do Espírito*, estas regiões descritas na *República* são retomadas e estruturam o próprio desenvolvimento do Espírito: a certeza sensível ("die sinnliche Gewissheit" ou *eikasía*), a percepção ("die Wahrnehmung" ou *pístis*), o entendimento ("der Verstand" ou *dianóia*) e a razão ("die Vernunft" ou *noésis*).³⁷

Como se vê, "as formas que permaneceram baldias por dois mil anos", as formas que "só nos últimos tempos se tem começado a compreender", se foram compreendidas e retomadas na idade moderna, parecem ter como único sujeito destes atos a própria filosofia hegeliana. Não são por isso meras analogias superficiais as múltiplas passagens das *Vorlesungen*, da *Fenomenologia do Espírito*, da *Ciência da Lógica* e de outros textos,³⁸ onde Hegel faz a crítica das "filosofias do entendimento" (de Parmênides a Kant), retomando as formas através das quais, segundo ele, Platão teria superado as filosofias anteriores. As formas da dialética platônica seriam ao contrário, o próprio núcleo da negatividade através da qual Hegel nega e supera as filosofias anteriores. Como, segundo Hegel, fizera o próprio Pla-

³⁶ *Vorlesungen*, pp. 218-220.

³⁷ *Phänomenologie des Geistes*, *S. Werke*, ed. Glockner, vol. II, die sinnliche Gewissheit (pp. 81-92); die Wahrnehmung (pp. 92-107); der Verstand (pp. 108-138); die Vernunft (pp. 182 e ss.). Note-se que já no prefácio elogiava-se a dialética platônica: "der Parmenides des Plato wohl das grösste Kunstwerk der alten Dialektik" (pp. 64-65, *ed. cit.*).

³⁸ Por exemplo, *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie- Kritik der theoretischen Philosophie von Gottlob Ernst Schulze* (texto de 1802), *S. Werke*, *ed. cit.*, Band I; aqui Hegel se apoia em Platão para mostrar o que é o "verdadeiro" ceticismo (particularmente pp. 230-231).

tão: "As filosofias anteriores desaparecem, não porque são refutadas (nicht weil sie wiederlegt), porém nele (sondern in ihm)".³⁹

Se quizéssemos assim ainda compreender as relações Platão-Hegel ao nível meramente de uma necessidade explicável pelo sistema hegeliano, esta necessidade não seria similar à de qualquer outro "ancestral". Platão ao nível do sistema hegeliano seria ainda um ancestral privilegiado, exatamente aquele que lhe deixou como herança o próprio devir do negativo, a própria negatividade que destrói dialeticamente todas as filosofias anteriores, todos os ancestrais do "entendimento".

Não existe excesso nessas observações, afinal, o que Hegel diz haver retomado da filosofia platônica não é uma ou outra noção, não é um ou outro conceito secundário, mas sim, o conceito essencial da sua própria filosofia, o conceito de *Idéia*. Como afirma o próprio Hegel:

"A grandeza verdadeiramente especulativa de Platão, aquilo através do qual ele faz época na história da filosofia e portanto, em suma, na história universal, é a mais precisa determinação da idéia, -um conhecimento que, com efeito, produziu alguns séculos mais tarde o elemento fundamental na fermentação (Gärung) da história universal e da nova formação do espírito humano".⁴⁰

Ora, certamente, nenhuma herança similar a essa recebeu a filosofia hegeliana, nem de Heráclito, nem de qualquer outro momento da história da filosofia. Hegel retoma dos Diálogos o

³⁹ *Vorlesungen*, p. 227. Isto é, não existiria em Platão refutação, mas sim, desaparecimento enquanto superação imanente, superação de Heráclito, Parmênides, dos pitagóricos e da própria filosofia socrática.

⁴⁰ *Idem*, pp. 226-227.

próprio modo de exposição da idéia platônica, isto é, o método, "a alma de toda objetividade e de todo conteúdo", o movimento e o curso de determinação da idéia como absoluta, isto é, aquilo que Hegel nomeia como "o verdadeiro método", como "o método da dialética especulativa". O último capítulo da *Ciência da Lógica*, intitulado justamente "Die Absolute Idee", mostra de maneira conclusiva as relações entre a exposição da idéia e isto que se chama "método dialético".

Como explica Hegel neste capítulo, "a totalidade concreta que constitui o começo, tem nela mesma o começo da continuidade e do desenvolvimento",⁴¹ ou seja, essa diferenciação dos diferentes que é a pulsão (Trieb), que é a força e o movimento do método. O essencial, explica Hegel, "é que o método absoluto encontra e conhece a determinação do universal nele mesmo".⁴² Ou seja, não vai procurar fora dele a sua determinação, mas arranca do próprio interior do universal o seu desenvolvimento, o seu continuar. Ao contrário, o método do conhecer finito, aquele do entendimento, atua de outra maneira. O universal abstrato a que chega o entendimento é gerado a partir da exclusão não imanente dos elementos do concreto, e após esta atitude, novamente agrega estes elementos do concreto, mas mais uma vez de maneira externa e arbitrária. De maneira radicalmente diferente atua o método absoluto. Como explica Hegel, significativamente, recordando mais uma vez a Platão:

"Ao contrário, o método absoluto não se conduz como reflexão externa, porém toma o determinado a partir do seu objeto mesmo, pois ele mesmo (o método) é o princípio e a alma imanente dele (o objeto). Isso é o que Platão exigia do conhecer,

⁴¹ *Wiss. der Log.*, Vol. V, "Die Absolute Idee", p. 335.

⁴² *Idem, ibidem.*

considerar as coisas em si e por si mesmas, por uma parte considerar as coisas em sua universalidade, por outra parte, no entanto, não se desviar delas, não tomá-las por circunstâncias, por exemplos e comparações, porém ter diante de si somente a elas (as coisas) e conduzir o que nelas é imanente à consciência".⁴³

A questão essencial do método absoluto, do método dialético, é portanto a compreensão profunda do antigo *autó kat' autó*, tantas vezes repetido nos Diálogos. Mas, "o mesmo por si mesmo", ou "o em si e por si", não seria algo meramente tautológico, ou analítico, como poderia parecer. Como explica Hegel,

"o método analítico se mostra como sintético, já que seu objeto determinado imediatamente como universal simples se mostra como um outro através da determinação que ele próprio tem em sua imediatez e universalidade".⁴⁴

Esse é o momento do juízo que Hegel chama "propriamente dialético", ou seja, o momento que é tanto sintético como analítico, o momento através do qual "o universal inicial se determina por si mesmo como o outro em relação a si".⁴⁵ E nesse instante, nas últimas páginas da sua *Ciência da Lógica*, após nomear o momento dialético do juízo, acrescenta Hegel de maneira significativa a respeito da história da dialética especulativa:

"A dialética é uma daquelas velhas ciências que permaneceu mais desconhecida na metafísica dos

⁴³ *Idem*, pp. 335-336 (grifos nossos).

⁴⁴ *Idem*, p. 336.

⁴⁵ *Idem, ibidem*.

modernos, e em geral na filosofia popular, tanto do antigos como dos modernos. Diógenes Laércio diz de Platão que, como Tales foi o criador da filosofia da natureza, Sócrates da filosofia moral, assim Platão foi o criador da terceira ciência que pertence à filosofia, a dialética; -um mérito supremo que lhe foi portanto atribuído pela antigüidade, mas que com freqüência permanece totalmente desapercibido pelos que mais o levam na boca (die ihn am meisten in Munde führen)".⁴⁶

Realmente, ainda hoje, mesmo os que "mais levam na boca" a Platão e ao próprio Hegel, (com exceção daqueles que estudaram diretamente as relações entre estes), mesmo nos dias atuais, desconhecem este Platão "esotérico", especulativo e propriamente dialético descoberto por Hegel. Para a maioria dos helenistas, serviriam ainda as críticas que Hegel fazia aos leitores de Platão de sua época. Já então não faltavam elogios copiosos a Platão e mesmo propostas superficiais de retorno a ele, tudo isso, para Hegel, não passava de "frivolidade" (Leichtigkeit).⁴⁷ Como hoje, elogiava-se, relata Hegel, "a beleza e excelência de seus escritos", mas apenas para expressar um total anacronismo e as "debilidades próprias do nosso tempo", é assim, diz Hegel "que na filosofia se retornou à fé religiosa e à filosofia platônica".⁴⁸ Hegel ridiculariza as investigações críticas literário-filológicas do "senhor Schleiermacher",⁴⁹ que procura descobrir quais diálogos

⁴⁶ *Idem, ibidem.*

⁴⁷ *Vorlesungen*, p. 179.

⁴⁸ *Idem*, p. 178.

⁴⁹ *Idem*, p. 179. Schleiermacher traduziu e comentou Platão: *Platons Werke*, Berlim, ed. Reimer, 1804-1809. Para as suas discussões com F. Schlegel a respeito de Platão, *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*, Berlim, G. Reimer, 4 vols., 2a. ed., 1860.

são autênticos e quais são apócrifos, diz Hegel que tudo isso é supérfluo em filosofia e apenas caracteriza "o espírito hiper-crítico de nosso tempo".⁵⁰ Mas, particularmente, em todas essas leituras, apesar do aparente rigor externo, segundo Hegel, não se reconhece em Platão "o conceitual ou o especulativo puro", incompreensível para estes intérpretes e considerado por eles como "um devaneio em torno a conceitos lógico-abstratos ou como uma sutileza vazia".⁵¹ Por outro lado, descobrem como filosofemas o que é exposto por Platão em forma de mera "representação" (*Vorstellung*),⁵² discorrendo longamente a respeito de meras palavras e mitos como se fossem conceitos. Para Hegel, as leituras dos seus contemporâneos pareciam como uma mera redução da filosofia platônica às formas da metafísica recente, e citando o exemplo de Tennemann, recorda que este procura lá nos Diálogos as provas da existência de Deus.⁵³ Voltando a se referir a Tennemann, comenta Hegel: "O mais importante (das Wichtigste) na filosofia platônica é justamente deixado de lado por Tennemann".⁵⁴ Evidentemente, "o mais importante", "o mais interessante", "o mais difícil" para Hegel, na filosofia de Platão, é aquilo "que começa nele" (*was bei ihm anfängt*),⁵⁵ a dialética

⁵⁰ *Idem, ibidem.*

⁵¹ *Idem*, p. 187; ver também *Verhältniss des Skepticismus...*, *ed. cit.*, p. 231, onde escreve sobre Tiedemann: "vê na obra de Platão somente um amontoado e uma nuvem de sofismas passavelmente obscuros, que, para a época de Parmênides e Platão, possuem alguma penetração, mas que desagradam um metafísico moderno (...)".

⁵² *Idem, ibidem.*

⁵³ *Idem*, p. 188. Tennemann escreveu o *System der platonischen Philosophie* (Leipzig und Iena), 4 vols., 1792-1795. Ver Vieillard-Baron, "Le système de philosophie platonicienne de Tennemann", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1973.

⁵⁴ *Idem*, p. 226.

⁵⁵ *Idem, ibidem.*

especulativa. O máximo que conseguem os intérpretes de seu tempo, diz Hegel, é "amontoar (zusammengetragen) algumas noções enquanto mortas determinações ontológicas".⁵⁶

No entanto, o Platão especulativo redescoberto por Hegel não terá um grande destino mesmo na primeira metade do século XIX, isto é, mesmo quando a filosofia hegeliana viveu seu apogeu. Na filologia clássica alemã, as obras de Ast, Socher, Stolbaum, Hermann e Zeller, apesar de sofrerem influências localizadas da interpretação hegeliana, permaneceram, de maneira geral, em uma leitura que Hegel certamente caracterizaria como mais uma leitura da racionalidade do entendimento.⁵⁷ Evidentemente, fora da Alemanha, não poderia o Platão especulativo encontrar melhor sorte. Um exemplo limite, neste sentido, é o livro de Paul Janet,⁵⁸ que apesar de comparar a dialética em Hegel e Platão, sustenta que este último é defensor do princípio de não-contradição.⁵⁹ Mas, sobretudo, após 1860, quando iniciou-se, na própria filosofia alemã, a palavra-de-ordem "retorno a Kant", aquele Platão especulativo redescoberto por Hegel foi quase definitivamente esquecido. Mas esse sufocamento do Platão especulativo que permanece até hoje, e que só é amenizado por aqueles que justamente estudam as relações Platão-Hegel, não ocorreu

⁵⁶ *Idem, ibidem.*

⁵⁷ Para um histórico e análise das interpretações alemãs de Platão na primeira metade do século XIX, ver F. Ueberweg, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften*, Viena, Gerold's Sohn, 1861.

⁵⁸ Cf. *Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel*, Paris, 1861 (reimpresso em 1976, Scientia Verlag Aalen, Alemanha).

⁵⁹ Como escreve Janet nas pp. 394-395: "Par conséquent l'hypothèse d'un principe mobile des choses ne peut être admise qu'à la condition de passer par-dessus une première contradiction fondamentale, l'identité de l'être et du non-être. C'est ce qui est absolument contraire à la dialectique de Platon (...)". Posição esta que permanecerá na filosofia francesa contemporânea via Bréhier, Goldschmidt, Diés, etc.

por razões meramente externas à leitura hegeliana. Se observarmos bem, na própria leitura hegeliana já existiam certas ressalvas ao Platão esotérico redescoberto pelo próprio Hegel, se observarmos mais cuidadosamente, na própria leitura hegeliana já existiam certos temores em relação àquele Platão especulativo e sobretudo em relação à negatividade de sua dialética, talvez perigosa, sobretudo para aqueles tempos. Afinal, as formas da dialética platônica, não por acaso, vagaram baldias por dois mil anos.

O próprio Hegel, tanto nas *Vorlesungen* como na *Wissenschaft der Logik*, ao mesmo tempo que faz todos aqueles elogios e reconhecimentos a Platão, ao mesmo tempo que ali, nos Diálogos, encontra os elementos fundamentais da sua própria dialética, reconhece também, em muitas passagens, "falhas" e "limitações" na dialética dos Diálogos. Ora, seriam novamente as falhas e limitações logicamente necessárias para o sistema hegeliano? Platão, (como Spinoza, Leibniz, Kant e tantos outros), recairia também na "má" ancestralidade hegeliana, aquela que apenas antecede a sua necessária superação? A dificuldade evidente desta hipótese, no entanto, é bastante clara: se essa linha de desenvolvimento servia para Kant ou Leibniz, reconhecidamente redutíveis a uma racionalidade do "entendimento", como aplicá-la contra o próprio criador da distinção entre *dianóia* e *noésis*, o próprio "criador das formas essenciais da dialética especulativa"?

Na verdade, é como se Hegel oscilasse entre o "seu" Platão esotérico e aquele de todos, aquele confuso e incoerente Platão "exotérico", o Platão do entendimento, aquele cuja filosofia não passaria de um "amontoado de mortas determinações ontológicas". Assim, em uma passagem das *Vorlesungen*, Hegel sustentava que a dialética platônica não era meramente negativa, mas sim que, enquanto dialética especulativa atingia o afirmativo, "a

unificação dos opostos que foram destruídos".⁶⁰ Como diz ele, "a dialética nessa determinação superior é a dialética propriamente platônica".⁶¹ No entanto, já neste parágrafo se vê uma certa vacilação. Após ter identificado Platão com aquela dialética, no mesmo parágrafo, acrescenta que Platão às vezes permanece no caráter meramente "raciocinante" da dialética não especulativa; a forma do método, diz Hegel, não se desenvolveu de uma forma pura, freqüentemente, sua dialética "tem um resultado somente negativo, freqüentemente, ela é sem resultado".⁶² Mas, mais uma vez, como se estivesse realmente vacilante, retorna a afirmar a posição anterior, acrescentando agora: "o próprio Platão se volta contra essa dialética raciocinante (nur raisonnierende Dialectik)".⁶³ Hegel como que avança e retrocede na sua caracterização da dialética platônica, e isto muitas vezes.

Se só às vezes Platão chega a partir do negativo a um conteúdo afirmativo, onde ocorreria isto? Em que diálogos a dialética especulativa teria sido atingida? Hegel explica que é "no *Sofista*, no *Filebo* e particularmente (besonders) também no *Parmênides*",⁶⁴ enquanto que os outros diálogos têm muito mais "esse resultado somente negativo".⁶⁵ Como se vê, Hegel privilegia o *Parmênides*: "Mas, a dialética propriamente desenvolvida está contida no *Parmênides*, a mais famosa das obras mestras da dialética platônica".⁶⁶ Hegel expõe então sobretudo os desenvolvimentos teóricos do *personagem* *Parmênides* nesse diálogo e diz que o resultado total da investigação se resume nas últimas frases

⁶⁰ *Vorlesungen*, p. 226.

⁶¹ *Idem, ibidem*.

⁶² *Idem, ibidem*.

⁶³ *Idem, ibidem*.

⁶⁴ *Idem*, p. 230.

⁶⁵ *Idem, ibidem*.

⁶⁶ *Idem*, p. 240.

dessa obra, que ele cita literalmente.⁶⁷ Hegel então comenta a respeito desse resultado: "Esse resultado parece ter um caráter negativo".⁶⁸ E acrescenta que o resultado é insatisfatório pois não aparece "como afirmativo, não como negação da negação, essa afirmação (Affirmation) não é aqui expressa. Esse resultado no Parmênides pode talvez (vielleicht) não agradar".⁶⁹ Este "talvez" é significativo, expressa a oscilação de Hegel em sua leitura e também já a amenização da crítica que acabou de ser realizada. Afinal, na "obra-prima da dialética platônica" -o *Parmênides*- não se teria chegado ao resultado afirmativo.

Mas, por paradoxal que possa parecer, esse é realmente o julgamento de Hegel a respeito do *Parmênides*. Tanto é assim que na sua *Wissenschaft der Logik* também faz a crítica da dialética "externa" e "negativa" do *Parmênides*, ao mesmo tempo que também aqui considera o *Parmênides* "melhor" que os outros diálogos.⁷⁰ Como escreve Hegel:

"Também a dialética platônica, no próprio *Parmênides*, e se o excluimos, de maneira direta em outros lugares, tem somente, por uma parte, a intenção de resolver e refutar por si mesma as afirmações limitadas, mas, por outra, obtém em geral, o nada como resultado".⁷¹

Da mesma forma, em *A relação do ceticismo com a filosofia*, Hegel já apontava que no *Parmênides* de Platão a razão

⁶⁷ "que o um seja ou não seja, ele e os outros, na sua relação com eles próprios e na sua relação mútua, sob todos os pontos de vista, são tudo e são nada, parecem e não parecem" (*Vorlesungen*, p. 243. Pl., *Parmênides*, 166c).

⁶⁸ *Idem*, p. 243.

⁶⁹ *Idem*, pp. 243-244.

⁷⁰ *W. der Log.*, ed. cit., Vol. IV, p. 53 e p. 112.

⁷¹ *Idem*, p. 53.

(Vernunft) "aparece somente do lado negativo"⁷² e, significativamente, colocava o *Parmênides* como o "documento e sistema mais perfeito e melhor acabado do ceticismo autêntico",⁷³ ou seja, precisamente, do *ceticismo* e não da dialética especulativa! Ora, como transformar "a obra-prima do ceticismo" na "obra-prima da dialética especulativa"? O *Parmênides* é, para Hegel, realmente *negativo* e não atinge um resultado *afirmativo*.

Mas, não seria este diálogo exatamente um *momento* -o momento exclusivamente negativo- no interior do movimento geral dos Diálogos? Não seria este diálogo exatamente o momento negativo expresso de maneira significativa pelo filósofo-personagem Parmênides? Não seria o *Parmênides* justamente o momento negativo que, estabelecido na sua plena negatividade, é assim posto exatamente para sofrer posteriormente a negação da negação, ou seja, a negação que se revela finalmente enquanto *afirmativa*? Este movimento parece bastante claro se pensarmos sobretudo no diálogo *Sofista*. Neste diálogo Sócrates se cala e o Estrangeiro de Eléia realiza a negação da negação ao cometer o célebre parricídio a Parmênides.⁷⁴ Demonstra então o Estrangeiro que de certa maneira o não-ser é, ou seja, demonstra que a negatividade contém um resultado afirmativo. Os Diálogos possuiriam assim um movimento e cada um deles seria um momento da expressão e do devir da verdade especulativa. Evidentemente,

⁷² *Ed. cit.*, p. 231 "nur auf der negativen seite erscheint..."

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ Sócrates desde o seu suposto encontro com Parmênides no ano de 450 a.C., jamais foi capaz depois de enfrentar novamente o terrível pai de todas as dialéticas do entendimento. Assim, em 399 a.C, já no ano de sua morte, no diálogo *Teeteto*, Sócrates ainda reconhece temê-lo e se recusa a enfrentar as suas teses: "Parmênides me aparece como o herói de Homero 'tão venerável quanto terrível'. Aproximei-me deste homem quando era ainda bastante jovem" (Pl., *Teeteto*, 183e-184a).

analisa-os de maneira isolada e estática se perderia todo o desenvolvimento, todo o devir do especulativo e o resultado seria realmente só o *exotérico* Platão do entendimento.

Ora, efetivamente, é isto que ocorre na própria leitura hegeliana dos Diálogos. Apesar de Hegel captar a dialética especulativa em Platão, não sabe dizer exatamente onde ela se encontra. Procura-a estaticamente em um ou outro diálogo, mas não percebe o movimento *entre* os próprios diálogos, não percebe que o especulativo, o esotérico, está exatamente expresso no movimento entre os próprios Diálogos, sobretudo, na polaridade dialética radicalmente posta entre os diálogos *Parmênides* e *Sofista*. Ora, para compreender esta polaridade e este movimento, seria necessário levar em conta primeiramente a própria temporalidade dramática dos Diálogos, a importância dos personagens, personagens sensíveis que afinal concretamente dialogam, tecem os Diálogos e conseqüentemente a própria temporalidade conceitual. No *Parmênides*, Sócrates aparece com aproximadamente 20 anos. Estaríamos por volta de 450 a.C. No *Sofista*, pela temporalidade dramática, Sócrates já está às vésperas da sua condenação, a cena dramática ocorre assim aqui em 399 a.C. Entre o *Parmênides* e o *Sofista* teriam decorrido cerca de 50 anos, muitos e muitos diálogos, e neste tempo teria se constituído o próprio movimento e devir conceitual que caminha do aporético puro Ser de Parmênides ao "não-ser que é", o não-ser desvelado após o parricídio filosófico cometido pelo Estrangeiro de Eléia.⁷⁵

⁷⁵ Pretendo em breve publicar um trabalho sobre as relações entre o tempo dramático e o tempo conceitual nos diálogos. Recordando o livro hoje esquecido de Eduard Munk (*Die Natürliche Ordnung der Platonische Schriften*, Berlin, Dümmler, 1857), observou recentemente Vidal-Naquet: "Quiconque veut traiter aujourd'hui, en historien, de Platon doit tenir compte non seulement de la date de rédaction des dialogues, mais leurs dates dramatiques, le plus souvent étrangement oubliées par le commentateurs. N'y a-t-il pas là, pourtant,

Ora, Hegel não dá qualquer importância ao tempo dramático e aos personagens dos Diálogos. Aparentemente, para Hegel, os Diálogos não possuiriam desenvolvimento algum, e tudo que ali é dito parece ser considerado como o pensamento de Platão, os dogmas soberanos do Autor. Em poucas palavras, Hegel lê os Diálogos como se fossem monólogos. Não percebe, por exemplo, que no *Parmênides* é Parmênides o sujeito da dialética desse diálogo. Assim, os "defeitos", as "falhas" que descobre na dialética "platônica" do *Parmênides* são apenas os "defeitos" e as "falhas" que os próprios Diálogos apontam na dialética do próprio pensador Parmênides. Tanto é assim que, paradoxalmente, o próprio Hegel, ao comentar na *Ciência da Lógica* o ser do filósofo Parmênides, apenas repete as críticas que ele próprio faz à dialética "meramente negativa" do diálogo *Parmênides* de Platão.⁷⁶ Ora, o que ocorre então é que, inocentemente, Hegel utiliza contra a dialética "platônica" os "defeitos" que os próprios Diálogos apontam na dialética do filósofo-personagem Parmênides e de outros personagens dramáticos.⁷⁷

Realmente, não poderia ser diferente. Hegel não dá importância à forma diálogo em si e por si, não pensa nessa forma enquanto forma de exposição da dialética, ao contrário, vê inclu-

une indication du sens que Platon donne à ses textes?" ("La société platonicienne des Dialogues", p. 96, in *La Démocratie Grecque vue d'Ailleurs*, Paris, Editora Flammarion, 1990). ▸

⁷⁶ *W. der Logik*, ed. cit., Vol. IV, pp. 89-90 e p. 112.

⁷⁷ O próprio Sócrates não escaparia a essa negatividade dos *Diálogos*. Como já apontou Deleuze (in "Platon et le Simulacre", apêndice em *Logique du Sens*, Paris, Ed. Minuit), no diálogo *Sofista*, afinal não seria o próprio Sócrates aquele que é cercado, sobretudo, na última definição? Como escreve Deleuze: "La définition finale du sophiste nous mène au point où nous ne pouvons plus le distinguer de Socrate lui-même: l'ironiste opérant en privé par arguments brefs. Ne fallait-il pas pousser l'ironie jusque-là? Et que Platon le premier indiquât cette direction du renversement du platonisme?" (p. 295).

sive, na forma diálogo um "defeito", uma "limitação" da filosofia de Platão. Diz Hegel que "não podemos nessa forma encontrar uma exposição sistemática da filosofia".⁷⁸ Acrescenta ainda que essa forma diálogo expressa a ausência de amadurecimento da própria idéia em Platão, e que para se chegar a "uma exposição científica sistemática" foi necessário esperar até Aristóteles.⁷⁹ Assim, paradoxalmente, a forma diálogo seria finalmente uma das "falhas" fundamentais da dialética platônica, como diz literalmente Hegel: "Essa falha (Mangel) de Platão é portanto também a falha que se refere à concreta determinação da própria idéia".⁸⁰

Ora, ao apontar esta "falha" fundamental da dialética platônica não estaria Hegel, na verdade, apontando a própria "falha", a "falha" da sua própria dialética? Qual seria a forma mais apropriada e mais imanente à dialética? Seria o monólogo hegeliano ou, muito mais, exatamente, o diálogo platônico? Ao recusar o diálogo platônico não estaria o monólogo hegeliano, na verdade, ele também, estancando a negatividade da dialética especulativa e recuando assim, apesar dos pesares, ele também, para as regiões seguras da racionalidade do entendimento, regiões aquém da verdadeira negação da negação?⁸¹

Curiosamente, quando após a morte de Hegel, a negação continuando a sua trajetória voltou-se contra a própria dialética hegeliana, um de seus pontos de partida foi exatamente a reto-

⁷⁸ *Vorlesungen*, pp. 185-186.

⁷⁹ *Idem*, p. 186.

⁸⁰ *Idem, ibidem*. Retorna a isto ao final da sua exposição (p. 297), caracterizando a forma diálogo como "zufällige Form" (forma contingente).

⁸¹ Sobre a dialética platônica enquanto diálogo e a crítica hegeliana a esta forma, ver Duso, *op. cit.*, cap. II, "Diálogo e Forma Científica", pp. 43-60. Sobretudo, ressalta Duso, que na forma diálogo, Hegel esbarraria no caráter insuprimível, ao menos de maneira absoluta, da empiricidade.

mada desta polêmica a respeito da forma. Assim Feuerbach, acusando Hegel de haver hipostasiado as categorias da verdadeira dialética, chamando-o de "Proclus alemão",⁸² acusa-o também justamente a respeito da forma, escrevendo: "A verdadeira dialética não é o monólogo do pensador solitário consigo mesmo, ela é um diálogo".⁸³ Isto é, Feuerbach exigia justamente, contra Hegel, que a verdadeira dialética -a filosofia do futuro- mantivesse, como em Platão, o caráter insuprimível do outro, enquanto uma empiricidade também insuprimível e sempre presente no próprio logos dialético. Nesse sentido, este logos seria sempre diálogo. Sonhar -como sonhara Hegel- com uma dialética cuja forma de exposição atingiria a superação absoluta de toda empiricidade e de toda alteridade, longe de ser um sonho que se dirigia para a superação da dialética platônica, na verdade, expressava talvez o velho desejo de ainda e mais uma vez, escapar das formas especulativas da própria dialética platônica, isto é, o velho desejo de escapar do afirmativo enquanto negação da negação. Ainda e mais uma vez, não se tratava de retornar à casa paterna, aquém do parricídio, aquém da ruptura com o grande pai Parmênides? Mas, então, o que finalmente sonhara Hegel, apesar dos pesares, não estava *além*, mas sim, *aquém* de Platão. Tratava-se ainda e mais uma vez de salvar a filosofia da identidade.⁸⁴ Talvez, para Hegel, tratava-se de encontrar, não

⁸² Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Samtl. Werke*, II, Editora F. Jodl, § 29.

⁸³ *Idem*, p. 319, § 62.

⁸⁴ O começo da *Ciência da Lógica* (ed. cit., pp. 87-88) é nesse sentido significativo. Hegel passa do ser puro ser ao nada e deste ao devir. Ora, o ser puro ser que é só igual a si mesmo (ist es nur sich selbst gleich) recebe a categoria do Mesmo (selbst) antes de qualquer movimento ou desenvolvimento. Hegel identifica assim Ser e Mesmo, Ser e Identidade. No diálogo *Sofista*, ao contrário, o "ser" é colocado como diferente do "mesmo", ao receber "o

tanto o afirmativo enquanto negação da negação, mas sim, estancar a negação encontrando a sólida positividade da ciência. Afinal a ciência dialética, enquanto monólogo, não implicaria no retorno à analiticidade dedutiva, ainda analiticidade das matemáticas?⁸⁵

Mas, como nos ensinou Platão (e depois a filosofia dos jovens hegelianos "filhos da terra"), na "gigantomaquia" a respeito da forma de exposição e do método, os diálogos e as batalhas são inseparáveis da empiricidade dramática do conteúdo e sempre, em última instância, é algum "fortuito" conteúdo que determina as posições e o lado nas barricadas. Teria sido diferente no diálogo entre a dialética platônica e aquela de Hegel? Na raiz das diferenças entre estas dialéticas, determinando as divergências a respeito da forma, do método e dos resultados expostos -as diferentes determinações da Idéia- não estariam justamente e principalmente divergências ao nível empírico do conteúdo? Qual seria este conteúdo que, enquanto raiz e *arché*, poderia ter separado irremediavelmente as dialéticas de Platão e de Hegel? Não é necessário ser um grande hermeneuta para descobrir esse conteúdo, basta ainda e como sempre apenas ler os textos de Hegel e de Platão, eles estão ali, como sempre, "escritos e impressos", ainda que, às vezes, não se queira lê-los.

mesmo" ele já é "outro": "Impossível portanto que o mesmo (ταυτον) e o ser (το ον) sejam um" (255c).

⁸⁵ No prefácio da 2a. edição da *Ciência da Lógica*, datado de 7/11/1831, portanto sete dias antes de sua morte, Hegel reconhece a dificuldade de realizar plenamente a exposição do desenvolvimento do pensamento sem que irrompam incursões acidentais e externas. Elogia então justamente a plasticidade imanente dos diálogos de Platão e lamenta-se que hoje essa plasticidade já não poderia mais ser atingida nos "diálogos" modernos (Ver pp. 32 a 35, Editora Glockner, Vol. IV).

Tomemos primeiramente um indício ainda abstrato, mas que sem dúvida, já indica claramente o caminho para a descoberta daquele "esotérico" conteúdo. Escreve Hegel em certa passagem das *Vorlesungen*: "E ainda hoje se coloca como defeito (den Mangel) (de Platão) que ele seria idealista".⁸⁶ Hegel, no entanto, não concordando com esta opinião, observa, ao contrário, que a falha de Platão é "muito mais, que ele não seja suficientemente idealista".⁸⁷ Hegel faz esta observação justamente ao discutir a teoria política de Platão. Diz Hegel que a Grécia era fundada sobre a "liberdade substancial" e não suportou o desenvolvimento da "liberdade subjetiva".⁸⁸ Assim, Platão, conforme à realidade histórica grega, não levou em consideração o movimento do indivíduo, este princípio da liberdade subjetiva, e mais, ele "intencionalmente" (absichtlich) o violou.⁸⁹ Platão não seria assim "idealista", ao contrário, conforme à realidade histórica, à "eticidade grega" (griechischen Sittlichkeit), apreendendo-a enquanto tal, ainda a teria "impelido mais além".⁹⁰ Evidentemente, é esta negatividade, ou melhor, o conteúdo radical desta negatividade platônica que Hegel não pode acompanhar e não deseja acompanhar.

Como explica Hegel, em virtude desta concepção "Platão superou inteiramente o princípio da propriedade privada" (das Princip des Privat-Eigentums überhaupt aufgehoben hat).⁹¹ E,

⁸⁶ *Vorles.*, p. 288.

⁸⁷ *Idem*, *ibidem*.

⁸⁸ *Idem*, *ibidem*.

⁸⁹ *Idem*, p. 289; também in *Grundlinien der Philosophie des Rechts* escrevia Hegel: "a República de Platão (...) nada mais faz que apreender essencialmente a natureza da eticidade grega (die Natur der griechischen Sittlichkeit (...))", (p. 24, *Werke*, vol. 7, Suhrkamp, 1973).

⁹⁰ *Vorles.*, p. 289.

⁹¹ *Idem*, p. 290.

ainda que discordando deste radical conteúdo "especulativo", mais uma vez, o compreende e o explica de maneira clara:

"o universal (Allgemeine) da filosofia não é uma abstração, é a essência da unidade do universal e do seu conteúdo. O conteúdo vale somente na medida em que é posto negativamente no universal, como retornando no interior do universal, e não como valendo em si e por si".⁹²

A teoria da propriedade comunista seria assim o próprio conteúdo do universal da filosofia platônica, como explica Hegel, de maneira mais clara ainda:

"É na medida em que eu uso (brauche) as coisas, -e não enquanto eu as *tenho* (habe), isto é, na medida em que elas valem para mim como ente, (...) - que elas se encontram em relação comigo enquanto posse (Besitz) e propriedade (Eigenthum)".⁹³

Seria assim realizando o universal da filosofia que Platão teria superado inteiramente a propriedade privada.⁹⁴ Pela mesma razão diz Hegel,

⁹² *Idem, ibidem.*

⁹³ *Idem*, pp. 290-291. Na 2a. edição de Michelet (*Hegels Werke*, vol. 14, p. 256, Berlim, 1842), como observa Garniron, o final deste texto aparece mais claro. Ao invés de "que elas se encontram em relação comigo enquanto posse e propriedade", se lê "que elas são em relação viva comigo".

⁹⁴ Ao contrário do que pensava Marx, como se vê, Hegel sabia bem, enquanto bom conhecedor de Platão, que "Universal" - "o Universal da Filosofia" - nos remetia à propriedade comunista. Como se talvez Hegel (já "no outro mundo") fosse se surpreender, Marx constatava essas vinculações e em 1868 escrevia: "Mas que diria o velho Hegel 'in the next world' (no original em inglês) se tivesse ouvido que o Universal em alemão ou escandinavo antigo significaria nada mais do que a terra comum (Gemeinland) e o particular, 'Sundre',

"Platão supera (aufhebt) também o casamento (die Ehe), porque ele é uma ligação na qual uma pessoa de um sexo com uma pessoa de outro sexo se pertencem mutuamente de maneira permanente, mesmo fora da simples relação natural, -'o uso recíproco' (gegenseitigen Gebrauche), se se pode assim falar".⁹⁵

Como se vê, Hegel explica bem que o casamento, assim como a propriedade privada, ao substituir o "usar" pelo "ter" fixa

'Besondere', nada mais do que a propriedade isolada, dividida da terra comum? Aqui as categorias lógicas afinal estão surgindo muito bem das nossas relações" (carta de Marx a Engels, 25/3/1868 - cito a trad. modificada da edição Paz e Terra, *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*, 1975, p. 131). No mesmo sentido, podemos lembrar a etimologia possível de κοιν(σ) (comum): o particípio perfeito micênico *kekemena*, que descreve as terras mantidas pelo povo, e se opõe a *kitimena*, que seriam as terras ocupadas (ver Chantraine, *Dictionnaire Étym. de la Langue Grecque*, Ed. Klincksieck, verbetes κοινος e κτιζω; L. R. Palmer, *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*, Oxford, 1963, pp. 186-188; Chadwick-Baumbach, "The Mycenaean Greek vocabulary", in *Glotta*, 41, 1963, pp. 213 e ss.); da mesma forma, ουσια ("essência", "substância", etc.) era palavra na língua grega comumente usada para designar, "bens", "riqueza", "propriedade"; χωριστος, por outro lado, que significava na filosofia grega "separado", "abstrato", é palavra derivada de χωριζω ("separar"), χωρις ("separadamente") e de χωρα ("espaço", "terra rural", "campo", por oposição a "região urbana", ver Chantraine, *op. cit.*). A história "secreta" ou "esotérica" da filosofia parece ser bem aquela da apropriação "das coisas que são" ou das relações entre o verbo "Ser" e o verbo "Ter". Nessa direção ver Benveniste, *Problemas de Lingüística Geral*, cap. 16, trad. brasileira, EDUSP, 1976, sobretudo pp. 214-215; Benveniste observa que o verbo εχω ("ter") adotado pelos gregos desde as tabuletas micênicas (inovação em todas as línguas indo-européias) constitui um "ser a" ou "ser de" *invertido*, daí expressões de posse como "est mihi liber". O universal (platônico) da filosofia não seria "a inversão da inversão" e assim a supressão do *ser* tomado enquanto *ter*? Não seria esta a essência da negatividade da dialética platônica?

⁹⁵ *Vorlesungen*, p. 291.

os elementos impedindo-os de retornarem negativamente ao universal, e assim faz com que eles ganhem valor em si e por si, por isso Platão suprime tanto a propriedade privada, o casamento, como a própria família.⁹⁶

Seriam estes elementos "falhas" do universal platônico? Ou, ao contrário, não seria justamente este conteúdo que faz Hegel recuar diante da negatividade da dialética platônica e do seu universal?⁹⁷ Se Hegel compreende bem este conteúdo e mesmo o justifica do ponto de vista do próprio "universal da filosofia", as suas objeções são inicialmente de caráter externo. Em relação à abolição da propriedade privada, por exemplo, lembra o argumento liberal da "motivação". Assim diz Hegel que Platão "não examina como, em um desenvolvimento das profissões, sem a esperança da propriedade privada, pode existir um estímulo para a atividade".⁹⁸ Em relação à família observa que segundo o conceito da liberdade subjetiva, assim como a proprie-

⁹⁶ *Idem, ibidem*: "Platão não deixa a vida familiar (Familieleben) se estabelecer em seu estado (...)". Se na *República* as supressões da propriedade privada, do casamento e da família aparecem limitadas aos guardiães, nas *Leis*, ao descrever-se a forma superior de cidade se escreve: "que esta situação exista agora em alguma parte ou que ela deva existir um dia - comuns as mulheres κοινὰς γυναίκας, comuns as crianças κοινουὺς παιδᾶς, comuns todas as coisas κοινὰ χρημᾶτα συμπαντα (...)." e mais adiante, "ninguém fixará legislação mais justa e melhor que aquela para atingir o mais alto grau de virtude" (739c-d).

⁹⁷ Ambas as conclusões podem ser deduzidas dos *Princípios da Filosofia do Direito*. Por exemplo: "A idéia do Estado platônico contém uma injustiça em relação à pessoa, tornando-a incapaz, em termos gerais, da propriedade privada. A representação de uma fraternidade dos homens, piedosa ou amigável ou mesmo forçada com a comunidade dos bens (Gemeinschaft der Güter) e supressão do princípio da propriedade privada, pode-se apresentar facilmente a uma mentalidade que desconhece a natureza da liberdade do espírito e do direito e que não a apreende em seus momentos determinados." (§ 46, p. 108, *ed. cit.*).

⁹⁸ *Vorlesungen*, p. 291.

dade é necessária, "tão necessária e santa (heilig) é a família".⁹⁹ Se santa é a família, também evidentemente não se pode concordar que as mulheres sejam afastadas do lar e exerçam atividades iguais aos homens como quer Platão. Assim, Hegel escreve: "As mulheres cuja determinação essencial (wesentliche Bestimmung) é a vida familiar, são aqui privadas desta base".¹⁰⁰ Após estas observações de caráter externo, Hegel procura reencontrar filosoficamente as *falhas* deste conteúdo e expressá-las ao nível do conceito.

Comenta então, não sem uma certa vacilação, que a supressão do princípio de singularidade parece ser "uma exigência da idéia", e seria exatamente aqui "que reside a oposição entre a filosofia em geral e a forma da representação (Vorstellungsweise), a qual dá valor ao singular".¹⁰¹ Então contra a dialética platônica, contra a filosofia e dando razão à "forma da representação" (Vorstellungsweise), representação esta certamente ideológica, escreve, "esse é o limite (Grenze) da Idéia abstrata platônica: esta é somente a Idéia abstrata".¹⁰² A verdadeira idéia, explica ele, "é em realidade aquela onde cada momento se realiza completamente, toma corpo e se torna independente".¹⁰³ Ora, não estaria aqui o próprio Hegel recaindo nas representações da racionalidade do entendimento? Não estaria concebendo o absoluto como uma justaposição de totalidades parciais? Acreditaria mesmo Hegel que a Idéia platônica seria abstrata? Não dissera ele próprio, páginas atrás, que o "defeito" justamente de Platão era ter sido *pouco* idealista? Não dissera ele próprio, ao explicar a supressão da propriedade privada que esta supressão

⁹⁹ *Idem*, p. 292.

¹⁰⁰ *Idem, ibidem*.

¹⁰¹ *Idem, ibidem*.

¹⁰² *Idem*, p. 293.

¹⁰³ *Idem, ibidem*.

era "o universal da filosofia" e que este universal "não é uma abstração"?¹⁰⁴

Seja como for, é a partir deste conteúdo da Idéia platônica -a abolição da propriedade privada, do casamento, da "santa" família e da libertação das mulheres de sua "determinação essencial" (a vida familiar)- que Hegel se separa de Platão e ao mesmo tempo determina as diferenças entre a sua Idéia e aquela de Platão, entre a sua dialética e a dialética platônica. Teria a dialética hegeliana realmente superado a dialética platônica? Infinitos debates ao nível exclusivamente conceitual podem ser travados, e certamente a decisão permanecerá sempre em aberto. Uma coisa, no entanto, é certa: ao nível da historicidade empírica, ao nível do "tempo dramático" da dialética do século XIX, aqueles que por sua vez pensaram superar Hegel, desde Feuerbach e depois Marx e Engels, paradoxalmente, ainda que não soubessem, ao colocarem Hegel de cabeça para baixo, recolocaram a dialética sobre os seus pés originários, certamente platônicos. Não por acaso, vagaram baldias, por dois mil anos as formas desta dialética. A *koinonia* contraditória dos gêneros (Ser, Repouso, Movimento, Mesmo e Outro) expressa no diálogo *Sofista*¹⁰⁵, é inseparável em Platão, como bem mostrou Hegel, da *koinonia* das mulheres, das crianças e da propriedade, postuladas sobretudo na *polis* superior das *Leis*. Este é, talvez, o "defeito" insuperável da dialética platônica.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 290: "Aber das Allgemeine der Philosophie ist nicht eine Abstraktion".

¹⁰⁵ Platão, *Sofista*, 251a e ss.

SOBRE A LEITURA DOS TEXTOS GRAMSCIANOS: USOS E ABUSOS*

*Edmundo Fernandes Dias***

"A hegemonia realizada significa a crítica real de uma filosofia, a sua dialética real."
Quaderni del Carcere, p. 881.

1. Sobre a leitura

Existe uma tradição nos "marxismos"¹ que pretende, a qualquer custo, aprisionar a totalidade desse pensamento em um esquema linear, evolucionista, reduzindo a trilogia Marx, Engels, Lenin a uma "matriz de verdade". Reduz-se, desse modo, sua rica e contraditória evolução à uma linearidade sem contrastes, ho-

* *In memoriam* de Silvio Frank Alem que, como poucos, foi um intelectual que reunindo teoria e prática colocou seu saber, sua emoção, sua vida, a serviço das classes trabalhadoras.

** Departamento de Sociologia do IFCH/UNICAMP

¹ A expressão, usada no plural pela real diversidade das leituras existentes no interior dessa tradição de pensamento. P. ex.: leituras leninistas, trotskistas, gramscianas, lukacsianas ou althusserianas, etc.

mogeneizadora. Com isto se liquida a sua historicidade. Ao serem apagadas as diferenças, define-se uma "ortodoxia"²: "verdades" a serem "aplicadas", "duplicadas". Nada mais sintomático. A idéia de verdade torna-se, assim, similar à do dogma religioso. O conhecimento, como no caso da teologia, está, desde já e para sempre, fixado. Vale dizer esterilizado. *Perde-se, assim, a própria prática da dialética.*

A redução do pensamento de Gramsci a uma mera "aplicação" da obra de Lenin é uma das mais expressivas demonstrações. Os debates que se fazem sobre sua obra têm revelado, quase sempre, leituras instrumentais. No mais das vezes, essas "leituras" (*sic*) reduzem o texto gramsciano às "verdades" que o "leitor" quer provar. Em uma das suas notas do cárcere, o próprio Gramsci fala em "forçar os textos", ou seja, "fazer os textos dizerem, por amor das teses, mais do eles realmente dizem".

Conclui perguntando se isso efetivamente não mereceria sanção, "intelectual e moral, (...) judiciária".³ Portantiero precisa o sentido dessa "operação": "usa-se" Gramsci.⁴ Nessa *redução* do seu texto à condição de *verdade* tenta-se transformar um trabalho de construção teórica em uma mera confirmação de outra teoria, reduzindo-a a uma espécie de tribunal de verificação de poderes. Perde-se a especificidade do discurso, do projeto, dos resultados e, fundamentalmente, a sua eficácia teórico-prática.

² "Ortodoxia" é aqui usada no sentido tradicional de verdade pronta e acabada. Veremos, mais adiante, que Gramsci fala em ortodoxia (sem aspas) para designar a auto-suficiência da filosofia da práxis. Posição também defendida por Lukács.

³ Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*, Turim, Einaudi Editore, 1975, p. 838.

⁴ Cf. Juan Carlos Portantiero, "Los usos de Gramsci", in *Cuadernos de Pasado y Presente*, nº 54, 1977. Sobre as múltiplas "leituras interessadas" é estimulante a leitura do livro de Gian Carlo Jocteau, *Leggere Gramsci. Guida alle Letture di Gramsci*, Milão, Feltrinelli, 1975.

Essa redução de Gramsci a outra(s) *matriz(es) de "verdade"*, conduziu à negação da sua originalidade teórica. Ele só seria relevante a partir do momento em que dialogou com a obra de Lenin. Muitos falaram dele como "crociano", "idealista", etc. Alguns, mesmo reconhecendo que após o contato com Lenin, Gramsci teria se transformado em marxista, que ele continuaria contaminado por "bacilos" idealistas. A afirmação gramsciana, nas *Lettere del Carcere*, de ter sido "tendencialmente crociano", foi tomada como "confissão de culpa" do pecado idealista. *Mais do que isso: a própria "confissão" era vista como "legitimação" da acusação.*

O mais trágico (ou cômico?) de tudo isso, digamo-lo com franqueza, é que se reforça em Gramsci como negativo, o encontro-diálogo crítico com o idealismo. Muitos dos que fazem esse julgamento, com uma notável má consciência, ou mesmo hipocrisia, não vêem nenhum problema no encontro-diálogo crítico de Marx com o idealismo hegeliano. O hegelianismo das chamadas obras juvenis de Marx não traz problemas, já o crocianismo, o sorelianismo, etc. dos escritos iniciais de Gramsci... isso sim, é, muito grave!

Esse dogmatismo corta necessariamente com o diálogo com o pensamento mais avançado da época, um dos elementos fundamentais da produção teórico-política do marxismo. Diálogo crítico, confrontação entre perspectivas diferenciadas, diálogo do qual *O Capital* é uma bela demonstração. Gramsci chama a atenção para o fato de que, na teoria, como na política, o embate contra os "campeões" da posição adversária é fundamental. "Acusá-lo", pois disto se trata, de idealismo crociano, por exemplo, é desconhecer que Croce é, na Itália, o grande adversário. Assim como Engels se propôs escrever um *Anti-Duhring* para fazer do marxismo a teoria dominante no movimento operário europeu, Gramsci tinha que, necessariamente, "italianizar" a sua luta: tinha

que escrever o *Anti-Croce*. Não poderia ignorá-lo, se pretendesse enraizar o marxismo na Itália.⁵ E Croce é, convenhamos, muito mais importante que Duhring.

Sobre a tentativa de redução do texto gramsciano à *verdade* leninista, o exemplo típico é o conceito de hegemonia. Este, a rigor, só vai aparecer nos *Alcuni Temi sulla Questione Meridionale*,⁶ em 1926, o que é rigorosamente falso. A célebre nota dos *Quaderni del Carcere*, segundo a qual a maior contribuição de Lenin ao marxismo foi a construção, teórica e prática, da hegemonia, não contradita nossa tese. Gramsci trabalhará a proposição leninista, é certo, mas seu conceito de hegemonia, diferenciado, não é uma mera "aplicação" da teoria de Lenin. Demonstramos, em outra ocasião,⁷ que a questão da hegemonia já está presente, em 1916, *em estado prático*. *Seguramente no pe-*

⁵ É, sem dúvida, surpreendente, a esse respeito, a leitura de Anderson que afirmou: "Gramsci teve que produzir seus conceitos com o arcaico e *inadequado* material de Croce ou de Maquiavel", Perry Anderson, "As Antinomias de Antonio Gramsci", in *Crítica Marxista*, São Paulo, Editora Joruês, 1986, p. 8. Grifo nosso.

⁶ Cf. Luciano Gruppi, *Il Concetto de Egeomia in Gramsci*, Roma, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, 1972. Em especial o 1º capítulo. Gramsci só começa a ser tratado no cap. 4. Para nossa surpresa (p. 65), ele afirma que só em 1918 Gramsci se apresenta como um socialista de novo tipo (*sic*). Abandona-se toda a reflexão gramsciana anterior: "Gramsci aproxima-se sempre mais de uma compreensão do pensamento de Lenin, com um processo que vai de 1919 até 1925-1926. Também os Cadernos do Cárcere são um aprofundamento do pensamento de Lenin." Ver também: L. Gruppi, *Tudo Começou com Maquiavel* (As Concepções de Estado em Marx, Engels, Lenin e Gramsci), Porto Alegre, L & PM Editores, 1980. Seguem-se as reduções e as "ortodoxias"... Ortodoxia no sentido tradicional.

⁷ Cf. Edmundo Dias, *Democracia Operária*, Campinas, Editora da Unicamp, 1987.

*riodo dos Conselhos (1919-1920), no biennio rosso, o conceito está, no fundamental, elaborado.*⁸

Sobre isso não cabe minimizar ou amplificar. Seria absurdo negar o impacto, expressamente afirmado, da ação e do pensamento de Lenin. É preciso também reconhecer a experiência coletiva da revolução soviética, freqüentemente citada por mero *dever de ofício*.⁹ Seria igualmente ridículo, para afirmar a obra de Lenin, minimizar a prática coletiva das classes trabalhadoras italianas e a sua articulação com os intelectuais socialistas. *A luta de classe é um laboratório de teorias e práticas*. O semanário turinês *L'Ordine Nuovo*, que deu nome à tendência socialista ligada aos Conselhos de Fábrica, foi fundamentalmente o *locus* dessa articulação e testemunho vital para seguirmos, passo a passo, a elaboração gramsciana da hegemonia.

Insisto: a importância das lutas e das práticas das classes não pode ser ignorada/subestimada. Lenin, Marx ou Gramsci não estão sós na cena da história. Será preciso relembrar a afirmação de Marx que a teoria só se faz arma quando penetra e é penetrada pelas classes? E pela sua luta?

A propalada descontinuidade entre o Gramsci dos "conselhos de fábrica" e o dos "*Cadernos do Cárcere*" é uma falsa questão. Entre os textos em que Gramsci trabalha a atualidade da revolução e aqueles em que faz a reflexão sobre as razões da não realização da virtualidade revolucionária do *biennio rosso* e aqueles da época marcada pelo predomínio fascista, vale dizer,

⁸ O citado texto de Anderson "encontra" vários precursores para o conceito gramsciano de hegemonia: Plekhanov, Axelrod, Kautsky, além de Lenin e vários outros. Guerra de posições e de movimento são transformadas em análises kautskianas com base em analogias formais.

⁹ Chamamos a atenção para esse fato, dado que muitas vezes se identifica, muito sumária e equivocadamente, revolução russa e Lenin. O processo revolucionário russo é muito mais amplo e contraditório.

em que ele repensa as práticas revolucionárias nos países capitalistas de institucionalidade condensada sob a dominância imperialista, não há uma ruptura. A temática central permanece. A forma como são trabalhados os conceitos é a mesma. Obviamente atualizam-se categorias, constroem-se novas. Mas o fio que perspassa toda a obra é o mesmo: a capacidade orgânica das classes trabalhadoras construir uma nova *civiltà*.

Este é o nó da questão: a da má-consciência. Os "ortodoxos"¹⁰ que recusam com muita indignação a cisão jovem Marx-Marx maduro, não têm qualquer dificuldade em aceitá-la no caso gramsciano. No caso de Marx, era "necessário" reafirmar a unidade do seu pensamento, no de Gramsci a "necessidade" é outra, a de afirmar o salto leninista que o libertou do "provincianismo". E, mais do que tudo, para afirmar a sua dependência em relação a Lenin.

2. Sobre a primeira edição italiana da obra gramsciana

Em 11 de junho de 1937, Togliatti, escrevendo a Manuilsky, afirmava que os textos carcerários de Gramsci "continham uma representação materialista da história italiana",¹¹ importantes não apenas para o partido italiano mas também para a Internacional. Buscava-se preservar a obra gramsciana do fascismo. Mas também do estalinismo. Face a este, Togliatti, afirma Vacca, precisava "canonizar" a figura de Gramsci *post mortem* para poder garantir a preservação da sua memória e dos seus tra-

¹⁰ No sentido tradicional, de seguidores de uma dada tradição ou texto, em suma, de repetidores.

¹¹ Cf. Giuseppe Vacca, *Appunti su Togliatti Editori delle Lettere e di Quaderni*, 1991, xerox.

balhos.¹² Togliatti tinha plena consciência "do fato que os Cadernos perturbavam gravemente todo o quadro conceitual do 'marxismo leninismo'".¹³

Já em 1944, a 7 de junho, com a publicação do catálogo da *La nuova biblioteca editrice*, se anuncia a publicação iminente de todos os escritos de Gramsci, em cinco volumes. O primeiro recolheria os escritos do período do *L'Ordine Nuovo*; o segundo trataria da "luta pelo partido comunista e pela unidade popular antifascista"; os terceiro e quarto publicariam "os escritos do cárcere" e, finalmente, no quinto sairiam as "cartas do cárcere aos familiares".

Ao editar "os escritos do cárcere", o PCI o fez "reescrevendo-os" a partir de uma "unidade temática" (*sic*). Des-

¹² Ainda na mesma página, Vacca afirma que a carta de Togliatti a Manuilsky era um documento "irreparavelmente comprometedor". Essa mesma carta é, pouco menos de um ano após, apresentada pelo próprio Manuilsky para acusar o "partido italiano, imputando-lhe inadmissíveis oscilações em relação ao trotskismo em 1926". Para termos clareza sobre o alcance da afirmação de Vacca, bastaria lembrar as publicações que se fazem com a morte de Gramsci. Foi grande o embaraço criado por Tasca ("Una perdita irreparabile: Antonio Gramsci", in *Il Nuovo Avanti!* de 8 de maio de 1937) quando publica trechos da famosa correspondência sobre a situação russa de 1926. Aí, Gramsci, mesmo indicando Trotski, Zinoviev e Kamenev como os principais responsáveis pela crise do bloco dirigente soviético, reconhece que eles "contribuíram poderosamente para educar-nos para a revolução". Isto é publicado quando Kamenev e Zinoviev já tinham sido fuzilados como monstros e espíões, e Trotski, exilado, era apontado como o *capo* dos canalhas e dirigente da conspiração imperialista destinada a destruir a revolução russa e assassinar Stalin. Este era o clima do *grande terrore*. Cf. Paolo Spriano, *Gramsci in Carcere e il Partito*, Roma, Editori Riuniti, 1977.

¹³ *Op. cit.*, p. 28. Além de Vacca, ver a comunicação de Valentino Gerratana ao Seminário *Gramsci nel Mondo*, Formia, 1989. "Per la storia della prima edizione dei 'Quaderni del Carcere'" in *Critica Marxista*, nº 6, 1989; é de grande importância para a elucidação da questão.

contextualizou-se a obra. Primeiramente, se publicou, mutiladamente, as Cartas do Cárcere (1947). Foram omitidas as referências positivas a Bordiga, a Trotski e a outros "réprobos".¹⁴ Pode-se argumentar que muitos elementos pessoais das cartas constrangiriam os familiares ainda vivos. Certamente. Mas não se pode aplicar esse critério quando se refere aos personagens das lutas políticas. Pelo menos sem se autorizar a leitura de que se procedia a uma censura. O Gramsci que aparece nesta edição das cartas é o mártir da luta antifascista, é o comunista sem mácula: o político em uma historicidade "arranjada", mas não o indivíduo e o militante na sua historicidade real e plena.

Delio Cantimori fez, à época, uma severa crítica sobre o projeto da publicação de *Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce*.¹⁵ Severa e justíssima. Dando seu parecer, como consultor editorial, afirma:

"Com aqueles da edição Gramsci seria necessário usar meios ferozes. Me fizeram ver o volume sobre a história dos intelectuais (...) aquele, em suma, onde se fala de Croce, e dos problemas filosóficos: está pronto (...), e quem sabe porque não o fazem publicar (...). Parece que alguém tem escrúpulos pelas críticas a Croce que estão naquele volume

¹⁴ Ainda que se possa considerar tratar-se de "cortes inessenciais, de importância limitada", eles são, contudo, "indispensáveis para tornar mais variada, mais movimentada e articulada a personalidade de Antonio Gramsci que emerge do conjunto do epistolário", afirma S. Sechi, "Le 'lettere dal carcere' e la politica culturale del Pci", in *Movimento Operaio e Storiografia Marxista*, Bari, De Donato, 1974, p. 195. Obviamente, pode-se perguntar o porquê das supressões, especialmente se elas são inessenciais. O princípio da censura deve ser colocado permanentemente em questão.

¹⁵ No Brasil ela seria editada, por critérios comerciais, sob o nome *Concepção Dialética da História*.

(...). Protestei contra estes escrúpulos (...). Mas o que esperam? Que Croce morra, para depois fazer dizer por algum estúpido que não se teve coragem de publicar a crítica com Croce vivo? E o estúpido pareceria ter razão!"¹⁶

Para além dessa afirmação, pode-se colocar a hipótese de que Togliatti incorporava a Croce na tradição nacional em relação à qual se pensava também o famoso "partido de tipo novo". Croce era o elemento "progressista" do pensamento burguês.

O *Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce*, título das reflexões "filosóficas" (*sic*) sai, finalmente, em 1948. Em 1949, saem as reflexões "políticas" *Note sul Machiavelli, sulla Politica e sullo Stato Moderno*; as "historiográficas", *Il Risorgimento*; e as "culturais": *Gli Intellettuali e l'Organizzazione della Cultura*. Os textos sobre literatura, reunidos em *Letteratura e Vita Nazionale*¹⁷ são publicados em 1950. Por fim, em 1951, sai a edição de *Passato e Presente* e se conclui a publicação da obra do cárcere.

Não se trata apenas da "tematização" da edição, o que, de *per si*, já coloca imensos problemas por liquidar a historicidade da sua construção e cortar os liames do raciocínio gramsciano e o profundo imbricamento das questões. Existem, de fato, censuras reais. Ouçamos Gerratana:

¹⁶ Cf. G. Turi, *Casa Einaudi*, Bolonha, Il Mulino, 1990, p. 197, citado por Vacca, *op. cit.*, p. 31. Após ter recenseado as obras de Gramsci, Croce parece cansar-se da atenção dedicada ao assunto: publica, em 1950, "Un gioco che ormai dura troppo" nos seus *Quaderni della "Critica"*, nº 17-18.

¹⁷ Esta última continha crônicas teatrais escritas no período anterior ao Cárcere. O que não deixa de ser interessante e sintomático quando se faz a leitura da descontinuidade da produção gramsciana.

"Um sintoma da mudança e da exasperação do clima político entre 1946 e 1948 se tem, ao contrário, em outros cortes. Exemplar neste sentido é o caso das Notas autobiográficas, um belíssimo fragmento de 1933, com o apólogo dos naufragos que se tornam canibais, sobre o tema da desagregação da personalidade induzida com meios de terrorismo material e moral. É impossível ler estes textos sem se sentir golpeado."¹⁸

Este texto só foi publicado em 1962, quase dez anos após a morte de Stalin.

Continuemos com Gerratana: "Parece-me que nestas páginas esteja uma das mais duras críticas aos métodos do estalinismo, visto como 'cadornismo político' pelo seu 'hábito criminoso de descuidar-se de evitar os sacrifícios inúteis'".¹⁹ Devemos, por fim, lembrar que Togliatti ocultou e minimizou a ruptura gramsciana com os procedimentos e a linha política da Internacional, já anunciada em 1926, e com a linha do próprio PC da Itália, em 1930.

Sobre todo esse processo Vacca afirma: as "censuras e manipulações não foram tais que mudassem de sinal seu pensamento".²⁰ Afirmação com a qual não podemos concordar. Contamos com o próprio Vacca quando afirma:

¹⁸ V. Gerratana, *op. cit.*, p. 69.

¹⁹ *Idem, ibidem.* Cadornismo político. A origem do termo está referida à ação do General Cadorna, condutor dos exércitos italianos na guerra interimperialista, dita mundial. Cadorna não hesitava em fazer exterminar, sem necessidade, uma imensa quantidade de soldados para obter um pequeno ganho estratégico que se perderia no dia seguinte. Sinônimo máximo de irresponsabilidade criminosa, de destruição negligente de quadros.

²⁰ G. Vacca, *op. cit.*, p. 33.

"Não há dúvida que ele (Togliatti) tenha regulado a difusão do pensamento de Gramsci, em base à compatibilidade que ele próprio estabelecia entre a política do 'partido novo' e o seu ser parte do movimento comunista internacional".

Este é o segredo da "canonização". Processo que pode e deve ser acompanhado nos próprios escritos de Togliatti.²¹ A expressão é significativa. A canonização é, sem dúvida alguma, forma privilegiada de reconhecimento de uma história. Certamente. Mas ao preço de des-historicizá-la, de abolir para sempre toda e qualquer contraditoriedade. Em suma, de naturalizá-la.

Spriano falou de uma *oficialização*. Precoce, diga-se de passagem. Togliatti preparou o partido para recebê-lo como herdeiro de Gramsci antes mesmo da morte do sardo: em artigo, de 4 de abril de 1936,²² se comunica à militância comunista italiana a existência de dois *capi*. Um com C maiúsculo, Gramsci (preso, doente), o outro, Togliatti, *capo attuale*. Spriano ressalta que o binômio Gramsci-Togliatti, foi fixado nos "documentos oficiais sobre a morte de Gramsci".²³

A edição das obras do período anterior ao cárcere demoram ainda mais. Os cuidados para a edição foram maiores: a maioria dos artigos não tinha expressamente a assinatura gramsciana, sendo necessário o testemunho dos contemporâneos e o estudo filológico para a determinação da autoria. Ainda aqui se rompeu a seqüência lógica da produção dos textos. Usou-se, mais uma vez, uma "organização" temática mesmo no interior de alguns volumes. Em 1954 se publica o *L'Ordine Nuovo (1919-20)*.

²¹ Estes textos foram reunidos em uma coletânea chamada *Gramsci*.

²² "I nostri capi sono i capi della classe operaia italiana", in *Il Grido del Popolo*.

²³ P. Spriano, *op. cit.*, p. 107.

Os *Scritti Giovanile (1914-16)* saem em 1958. *Sotto la Mole (1916-20)* em 1960. *Socialismo e Fascismo (L'Ordine Nuovo 1921-22)* sai em 1966 e, finalmente, em 1971, se publicaram o *La Costruzione del Partito Comunista (1923-26)* e o *La Formazione del Gruppo Dirigente del Partito Comunista Italiano nel (1923-24)*.

Para se ter uma idéia das imensas dificuldades que isso trouxe, seria importante ver como textos redigidos em épocas distintas e, portanto, trabalhando com níveis e contextos diferenciados são tomados pelos comentadores como homogêneos. Francioni nos adverte:

"Entre uma nota de 29 e uma de 1935 podem ter intervido mutações tais, na impostação teórica, que não apenas nos impeçam de aproximá-las, como se fossem temporalmente contíguas, mas até mesmo de nos impor perceber a razão do processo de modificação que conduziu dos conteúdos da primeira aos da segunda".²⁴

3. Sobre a edição brasileira

A maneira pela qual Gramsci foi editado no Brasil não permitiu a compreensão da sua obra e do alcance dela. E nem o poderia. Aos problemas da edição italiana somam-se outros. O mais importante entre eles é o imenso desconhecimento, não ape-

²⁴ Gianni Francioni, *L' Officina Gramsciana. Ipotesi sullla Struttura dei "Quaderni del Carcere"*, Nápolis, Bibliopolis, 1984, p. 152. Sobre todo o processo de datação dos fragmentos dos *Quaderni*, ver a crítica de Francioni na 1ª parte da sua já citada *Officina...* A 2ª parte da obra de Francioni é a crítica do texto de Anderson a partir, exatamente, desta reflexão.

nas da vida e das lutas do revolucionário italiano mas, e principalmente, o brutal abismo entre a história do movimento comunista internacional e a forma pela qual o Partido Comunista Brasileiro, como aliás de quase todos os PCs, tratava esses problemas e a sua historiografia. Este conjunto de problemas, para muitos, foi não apenas insuportável mas também insuperável.

Gramsci era visto como um político e um intelectual "italiano".²⁵ Entre nós ele foi apresentado, através da chamada "operação Gramsci",²⁶ como um autor que trabalhava a questão dos intelectuais e da cultura.²⁷ Não se enfatizou a sua intervenção como estrategista comunista. Sequer a da sua elaboração da teoria política. Ele foi publicado junto com outros autores como Lukács. Esses intelectuais sequer foram apresentados a um público que, com raras e honrosas exceções, desconhecia quase que totalmente a história dos partidos comunistas. Quando "conheciam" algo dessa história era majoritariamente a partir da "leitura" estalinista.²⁸ Não houve um trabalho de localização desses intelectuais no interior da teoria e da prática marxistas. O projeto

²⁵ Essa era a interpretação de Ruggero Greco, às vésperas do VII Congresso da Internacional. Gramsci era exaltado por "abrir, para o proletariado italiano, a experiência e o estudo das grandes tradições democráticas e nacionais, do Risorgimento a todas as lutas de classe do período pós-unitário. Um motivo, tanto mais importante quanto a imagem de um Gramsci nacional, de um Gramsci 'que estuda as particularidades da revolução proletária do nosso país', que indaga sobre a classe operária como classe nacional, que convida a estudar 'as forças estratégicas fundamentais e secundárias da revolução italiana' ser a imagem privilegiada que o próprio Togliatti retoma falando do 'capo e mestre', em 1937 e mais ainda com a guerra de libertação", P. Spriano, *op. cit.*, p. 89.

²⁶ Expressão cunhada por Carlos Nelson Coutinho em "A 'cidadania brasileira' do marxista italiano Antonio Gramsci", in *Teoria e Debate*, nº 9, 1990.

²⁷ O que autorizava a idéia de um teórico da superestrutura.

²⁸ Se para outros autores esse trabalho de localização pode parecer menos importante, para os teóricos marxistas isto é fundamental.

editorial dessas traduções, sua relevância e seus méritos nunca ficou claro para os militantes. E tudo isto apesar de que há quase uma década já se vivia no clima da "desestalinização".

A publicação, nessas circunstâncias, só poderia impactar sobre um círculo extremamente reduzido e acabou, como era de se esperar, tendo pouca ou nenhuma eficácia política. Gramsci e Lukács eram teóricos de um tipo quase totalmente desconhecido na tradição da esquerda brasileira. Por isso, mesmo as suas obras, em especial as de Gramsci, não incidiram sobre as questões que essa esquerda debatia. A edição da obra do intelectual revolucionário italiano foi, comercialmente, um imenso fracasso. A partir desse fracasso editorial sequer se cogitou de publicar a obra pré-carcerária.²⁹ No Brasil, permanecem inéditos *Passato e Presente* e *Il Risorgimento*. E do período anterior ao cárcere, praticamente tudo está inédito.

Um "detalhe" interessante refere-se às *Cartas do Cárcere* que foram publicadas em 1966, a partir da primeira edição italiana "expurgada", apesar de que já em 1965 havia saído uma edição ampliada e sem as mutilações apontadas. Por que? Para quê? Insisto. Já no clima da desestalinização.

4. Sobre a atualidade das leituras gramscianas

Hoje, ainda uma vez, de forma perversa, no Brasil e fora dele, Gramsci se torna atual. Através de Gramsci, "usando-o", muita gente vê a possibilidade de atacar, sem maiores análises, a obra de Lenin ou mesmo a de Trotsky, jogando-as na vala comum da história, junto com o cadáver de Stalin. A obra destes autores não pode ser simplesmente abandonada. Recusar em

²⁹ A declaração é do próprio Carlos Nelson Coutinho.

bloco ou aceitar sem crítica são atitudes igualmente cômodas: dispensam nosso pensamento, nossa reflexão, em suma, nosso trabalho.

Os processos, por um lado, de identificação de todo o pensamento "marxista" como entulho autoritário e a conseqüente exigência de sua liquidação e, por outro, de transformação de Gramsci em um autor pouco mais que liberal são um mesmo e único processo. Não é preciso ser gramsciano para valorizar a luta institucional e o campo da democracia. Mas valorizá-los tampouco faz de alguém um gramsciano.

Reiteramos, face a tudo isso, que o campo da nossa reflexão é o da especificidade do pensamento de Gramsci. E não o do seu acerto ou erro em relação à matriz de "verdade" leninista, como querem e praticam muitos "especialistas". Para tal é necessário afirmar que ele parte de questões/problemas próprios para enfrentar os problemas colocados à sua reflexão pelos campos político e ideológico do seu tempo. *Afirmar a originalidade gramsciana significa reafirmar a prática política e a história como laboratórios reais da teoria.*

Ler Gramsci hoje é tomá-lo como fonte de problematização. Não se trata de reificar sua teoria, de dar a ela o estatuto de verdade. Pelo contrário. O que se faz necessário é fazer avançar sua teoria e, com ela, o nosso conhecimento do real. É bom ter sempre presente a afirmação de Châtelet: "Jamais se termina de aprender a ler, isto é, de desaprender a recitar e a constatar".³⁰ Atualizar historicamente essa teoria é evitar sua declamação.

³⁰ François Châtelet, "A propos des 'erreurs' de Marx", in *En Partant du "Capital"*, Paris, Éditions Anthropos, 1968, p. 81.

a) *Cidadania, Sociedade Civil e Movimento Social Organizado*

A polêmica sobre a hegemonia como construção de uma nova civilização ou como mero domínio ideológico permite-nos ter, por um lado, a dimensão real da atividade teórico-política e, por outro, perceber a imensa riqueza conceitual que se exprime na análise da realidade estatal (jamais redutível a mero instrumento). Por fim, permite demonstrar a insuficiência de uma visão reducionista da ideologia. Pelo aprofundamento teórico, pelo trabalho de construção teórica, se pode escapar de armadilhas. "A hegemonia realizada significa a crítica real de uma filosofia, a sua dialética real".³¹ As palavras gramscianas são meridianamente claras. Ver nelas algo que legitime uma visão instrumentalista é clara manobra política.

As análises precedentes nos permitem compreender, a partir da realidade brasileira, o significado real da relação sociedade civil-cidadania. As lutas pelas Diretas Já!, pelo *impeachment* de Collor e, mais recentemente, a CPI do Orçamento, p. ex., revelaram consensos aparentes que mostraram muito claramente as dificuldades/ambiguidades do uso do conceito de sociedade civil, da intervenção prática desse conceito na análise e na realização da vida política.

No pensamento liberal, a sociedade civil é expressão dos interesses particulares, da "iniciativa" privada. Conceito originalmente elaborado a partir da prática econômica como portadora em si mesmo de uma racionalidade e de uma subjetividade criada e marcada por um ente meta-histórico: o mercado. Essa racionalidade do mercado clarifica também o campo de toda racionalidade política possível. O conceito de sociedade civil refere-se,

³¹ A. Gramsci, *op. cit.*, p. 881. Grifo nosso.

nessa perspectiva, às instituições privadas e expressa as "regras do jogo".

A institucionalização dessas regras foi gerada pelas contradições políticas produzidas pela concorrência, expressão daquela racionalidade. Fazia-se necessário regular a luta para evitar que ela acabasse por ameaçar essa própria racionalidade. A cisão entre capitalistas e trabalhadores se, inicialmente, aparecia como exterior à política, pela extensão da cidadania, logo foi introduzida no centro da atividade política. Por isso, se fizeram necessárias novas mediações. A estas corresponde o campo da sociedade civil.

O "*homo oeconomicus*" se traduz no cidadão plenamente consciente, capaz de tomar todas as decisões necessárias. *A cisão entre capitalista-operário* (personagens do "econômico") e cidadão (personagem do "político") *marca uma certa concepção de cidadania. Cidadania e racionalidade igualmente abstratas, como se estivessem desligadas da práxis contraditória da sociedade classista. Na realidade, elas são mitos que constituem esse tipo de sociedade.*

Essa cisão entre economia e política (aparência necessária) é a forma na qual se limita, do ponto de vista liberal, a intervenção estatal na esfera do desejável, do tolerável. Ela "aparece" como uma instância do real. A sociedade civil aparece como o conjunto das instituições privadas, como elemento que cristaliza/articula as individualidades e nega as classes. Mais do que isso: ela regula e controla o Estado. E, obviamente, aparece como caracterizada por uma "neutralidade" classista. Ao nível da sua aparência e da sua auto-justificativa, a sociedade capitalista é o terreno das individualidades, da negação das classes.

Na perspectiva gramsciana, sociedade civil e sociedade política são distinções analíticas do conceito de Estado. Do conceito de Estado integral. Estado que organiza, representa, vigia e

pune. A sociedade civil não é, portanto, uma instância do real. Ela é uma das formas da natureza estatal. A acentuação da forma "privada" dessas instituições, do seu caráter de regulação não nega (nem o poderia) o seu caráter estatal, nem o seu caráter classista, como querem os liberais. Esse aspecto "privado" não se opõe ao aspecto público. No Brasil, todos sabemos, o capital e a dita iniciativa privada são fundamentalmente constituídos pelo público, pelo Estado. E não somente no Brasil.

É preciso, desde logo, apontar que a oposição sociedade civil-sociedade política, a primeira como manifestação "pura" do privado e a segunda como "o" Estado, ou seja, como instâncias autônomas do real é, rigorosamente falando, uma formulação liberal. No pensamento marxista, a oposição pertinente que se estabelece é entre as classes em presença e a forma estatal das classes dominantes. Esse Estado conforma aquilo que os liberais chamam de sociedade. Se não existe sociedade sem Estado, pelo menos após a diferenciação das classes, esse Estado é sempre aquele que explicita a racionalidade dos dominantes ou, como diz Gramsci, aquele que *cria as condições de máximo desenvolvimento daquelas classes*.

O papel de articulação institucional das ideologias e dos projetos classistas passa necessariamente pela sociedade civil que expressa o horizonte da racionalidade classista e a proposta da ordem. Mais do que "neutralidade", ela expressa a luta, os conflitos e articula, conflitiva e contraditoriamente, interesses estruturalmente desiguais.

A representação ideológica que se tem da sociedade civil pode ser graficamente visualizada pelas mesas que precedem os congressos sindicais ou políticos. Aí estão os representantes da OAB, da ABI, dos partidos, dos sindicatos, das Igrejas, das sociedades científicas, das sociedades amigos de bairro, etc. Ela é, assim, normalmente, pensada como indiferenciada, como homo-

gênea. Em geral, a leitura que a esquerda e o movimento social organizado fazem sobre esse conceito é de clara e forte inspiração liberal, ainda que muitas vezes se afirme gramsciana.

Um dos erros vitais na análise da sociedade civil é pensá-la como articulação de instituições indiferenciadas. Instituições onde não se coloca a questão da divisão classista. A sociedade civil é apresentada, normalmente, como não-contraditória. O produto dessa visão é uma concepção homogeneizadora, subalternizante e que tende a minimizar a percepção dos conflitos sociais e do seu papel na transformação social. Do ponto de vista liberal, isto é correto. O mesmo não se dá em uma perspectiva popular.

É preciso deixar bem claro que essa "leitura" e a identificação reductiva de hegemonia e domínio ideológico são absolutamente solidárias. Assim, fala-se com uma certa facilidade em hegemonia burguesa no Brasil, quando na realidade trata-se, pura e simplesmente, do domínio político-ideológico dessa classe. No máximo, se poderia falar em neutralização dos adversários e não em construção objetiva de uma plataforma que efetivamente incorpore as classes sociais.

É preciso fazer a crítica desta leitura. A articulação entre instituições se faz sempre no processo objetivo da luta. Pensar a questão da sociedade civil, do ponto de vista dos trabalhadores, requer sua articulação com os movimentos sociais organizados. Para fazer face à leitura que destrói o significado gramsciano de sociedade civil, devemos trabalhar esse conceito sempre articulado com o de movimento social organizado. Isto nos permitirá mudar o foco da análise, marcar diferenças e exigir a explicitação dos projetos.

Essa mudança de foco não significa desconhecer o plano e o peso das instituições, nem política, nem analiticamente. Pelo contrário. Ao colocar o movimento social, com toda a sua contradição, no centro da luta social, percebe-se o alcance real da

sociedade civil. Desmistificada, ela se revela espaço de luta e não mais cenário de pactos sociais. Ela se apresenta, agora, no pleno das suas contradições. Não cabe mais a ilusão de que ela é necessariamente progressista. Isto nos mostra a falácia e a armadilha da afirmação da necessidade de "organizar a sociedade civil". Lembremos, à guisa de exemplo, que a UDR faz parte da sociedade civil organizada. E como! Para não falarmos do mais poderoso aparato da sociedade civil no Brasil: a Rede Globo.

Também não se está autorizado a falar em debilidade da sociedade civil. Débeis, erráticos e fragmentários são os instrumentos de intervenção classista das classes subalternas nela. A luta pelo *impeachment* demonstra isso: ao invés de se enfrentar as questões colocadas pela política neoliberal, assistimos praticamente a todos os aparelhos da sociedade civil trabalharem a questão da corrupção, mas não enfrentarem as questões colocadas pela política neoliberal.

Na luta pelo *impeachment*, o consenso ocultou as diferenças. A luta contra a corrupção permitiu unir interesses absolutamente contraditórios, desde aqueles que questionam o desrespeito formal aos procedimentos jurídicos aos que se posicionavam em favor dos direitos sociais, tanto os religiosos como os partidos situacionistas, que por este ou aquele motivo, colocaram-se em contradição momentânea com o executivo. Deu legitimidade relativa aos "éticos de resultados" (Quércia, Maluf, etc.), retirando-os de um incômodo isolamento ou liberando-os de um acordo tácito com o esquema de Collor. Permitiu àqueles que, no fundamental, temeram a desmoralização objetiva das classes dominantes via o governante "corrupto", aparecerem como democráticos. Trataram de fazer a queima de arquivo. Já a luta contra a política neoliberal colocaria, necessariamente em questão, projetos decisivos para a sociedade brasileira. E exporia as contradições objetivas, revelaria as fraturas reais entre as forças sociais.

Relativizaria o consenso ilusório e mostraria as diferenças sociais reais. E aí dificultaria a construção de um consenso desideologizador.

A luta baseada na unidade da sociedade civil abandonou, progressivamente, a forma do movimento e assumiu a da institucionalidade. *Impeachment* pela corrupção, mas não pelas condições de destruição objetiva da vida da população. A questão da legalidade da sucessão foi discutida sob a forma da posse ou não do vice. Afirmou-se ser golpe recusar-lhe a posse; mas sequer se tocou nessa política neoliberal que tratava de rasgar a Constituição. Privilegiando-se a institucionalidade, não se discutiram as opções da racionalidade econômica dominante. Aceitar jogar todas as cartas na luta contra a corrupção significou, na prática, subordinar-se às forças liberais e conservadoras. Jogou-se com as emoções, mobilizaram-se as pessoas. Obtido o *impeachment*, permaneceu a política neoliberal.

O resultado objetivo foi a renovação e preservação da dominação, tudo como o ilustrado pelo mote *lampedusiano*: para que tudo permaneça é preciso que tudo mude. Estancava-se a hemorragia da legitimidade das classes dominantes e tonificava-se, consistentemente, sua maneira de fazer política. O resultado prático foi o condomínio da governabilidade, da responsabilidade conjunta e solidária dos que lutaram contra Collor. De tal modo se estancou a perda de legitimidade que, eliminado o bode expiatório, manteve-se a mesma prática política. Manteve-se, assim, o apagamento das diferenças e dos projetos políticos.

Um novo momento da reação a essa forma política se cristalizou com a chamada CPI do Orçamento. Novamente a hemorragia se abriu. Mas desta vez, apesar do escândalo, não se conseguiu a mesma mobilização. As reações da chamada "sociedade civil" foram mediocres. O que está, agora, em jogo, concomitantemente com a CPI do Orçamento, é a revisão constitucional. E

aí, as questões centrais da dominação exigiram esquecer relativamente os escândalos. Mesmo porque, muitos dos revisores estavam, eles próprios, colocados sob suspeição.

No *impeachment* o que deteve o movimento, ao se subordinar aos consensos "possíveis", foi a política neoliberal, na CPI do Orçamento esse desmobilizador foi a revisão constitucional. Em ambos os casos os interesses mais profundos dos dominantes tiveram voz e vez.

Gramsci nos lembra sempre que a separação sociedade civil/sociedade política é metodológica e não orgânica. Também isto foi perdido pelas "leituras" que fizeram de sua tese. Ao ler o conceito de sociedade civil com os olhos do pensamento liberal, "esquece-se" também dessa afirmação. Ler a hegemonia a partir da perspectiva dos trabalhadores, p. ex., muda necessariamente o foco de análise, o centro das práticas. A resposta que oferecermos a esta questão permitirá compreender como e porque o movimento social organizado, espaço contraditório de práticas e projetos sociais, poderá materializar, possibilitar ou inibir projetos e formas de subjetividades. Esta resposta atualiza um problema central: como começar a construir a hegemonia das classes trabalhadores ainda no campo estatal vigente, como resolver essas possibilidades de uma nova civilização ainda no plano da institucionalidade capitalista. *A questão da hegemonia significa, para as classes populares, o dever de resistir ao canto de sereia dos projetos das classes dominantes. Significa poder articular o conjunto da sociedade ao seu projeto. Ser agente do processo e não mero espectador passivo.*

Típico dessa situação é a atual ideologia da "modernidade". Ela aparece como sendo algo unitário, sem contradição. A "modernidade" é sempre "modernidade de". De um projeto político e civilizatório: no caso, o capitalismo. A subordinação a essa visão hegemônica tem levado a afirmação, por exemplo, de que

em uma sociedade moderna e complexa não se "suporta mais as respostas dogmáticas e sectárias do positivismo de esquerda do marxismo ortodoxo".³² A "modernidade" aparece como um objeto amorfo, a quem se permite tudo e que tudo explica. Que não "aceita" o sectarismo da esquerda mas, pelo contrário, aceita passivamente Maluf, Collor, Silvio Santos, etc.

Nos defrontamos, assim, com um novo fetichismo, já que a aceitação e/ou recusa é atributo não de algo abstrato (como a "modernidade"), mas das classes vistas como coletivos diferenciados de homens e projetos. Precisamos esclarecer muito bem essa questão: é a sociedade moderna que não suporta mais ou isso é o produto de uma luta política e ideológica? Não podemos sofrer passivamente a mistificação. A "modernidade" aparece hoje, em especial entre muitos militantes de esquerda, como um fantasma. E quanto menos trabalhos e estudos existirem sobre essas questões mais facilmente se acredita nesses mitos.

A modernidade passa a ser algo que em si mesmo é desejável. Assim como o foi o nacionalismo. Ambos ocultam algo de vital: a fratura classista da sociedade. Não perceber isso facilita a tarefa dos que "matam" o socialismo e constróem um neoliberalismo que nada tem de novo. A "modernidade" "permite", assim, uma certa esquerda passar ao terreno de classe do pensamento burguês de forma hegemoneizada. O fundamental é que, incapaz de realizar a clarificação teórica das propostas em luta, e tendo sido por décadas e décadas portador de uma visão economicista, um bom número de militantes é tentado, sinceramente ou não, a combater genericamente o dogmatismo. E acabam, insisto, hegemoneizados.

³² Tarso Genro, "Gramsci, Rosa e o PT: a História se reflete", in *Teoria e Debate*, nº 10, 1990. Há aqui um inconfessado sabor de auto-crítica. A generalização é abusiva.

Pode-se ser contra a "modernidade"? Se nos colocamos no plano das classes subalternas, podemos e devemos. Se a "modernidade" é a modernidade capitalista, ela implica pura subordinação e sequer significa ampliação das possibilidades culturais de massa. Em especial, se nos referimos à "modernidade" de tipo brasileiro.

Existe, contudo, uma profunda diferença entre o nacionalismo e a "modernidade" capitalista para além da sua semelhança básica. Diferença que consiste precisamente no fato de que o nacionalismo, mesmo ocultando seu caráter classista e sua manobra de envolvimento e captura ideológica das classes subalternas, era um elemento de mobilização política e, portanto, permitia contraditoriamente a clarificação de diferenças. Já a "modernidade" capitalista se coloca fora do plano da mobilização. Coloca-se como racionalidade incontestável, como conjunto de técnicas "neutras", boa para qualquer classe e projeto. Coloca-se, portanto, no campo das saídas racionais, desideologizadas.

Coloquemos claramente a questão do tipo de "modernidade". Uma modernidade onde o Estado é capaz de se diversificar, de se apresentar como moderno, propõe o neoliberalismo mantendo todo o sistema de alianças do regime da ditadura. Uma modernidade que ao conservar os traços da dominação ditatorial anterior pretende "atualizar" as relações econômicas mas não tocar na dominação política. Sofistica a mídia, mas não altera fundamentalmente a dominação ideológica que, na realidade, trava o maior e mais complexo ataque ideológico aos movimentos sociais organizados para manter os privilégios dos dominantes. Seguramente essa "modernidade" não é a novela das classes subalternas, mas a obra-prima *dark* dos capitalistas.

b) Orientalidade-Occidentalidade

Isto nos remete à questão do tipo de leitura que se faz das categorias gramscianas. Ignora-se, freqüentemente, a historicidade que lhes é própria. Aqui, a rigor, não se trata, necessariamente, de instrumentalização. Um belo exemplo para demonstrar esse procedimento é o modo pelo qual se "trabalham" sociedade ocidental e sociedade oriental tão profundamente "articuláveis" à questão da "modernidade". Des-historicizam-se essas noções. Acaba-se fazendo o que Max Weber chamava tipo ideal. Para Weber, como sabemos, o tipo ideal é um procedimento analítico onde se busca construir uma reprodução teórica do real, pela decomposição do próprio real em elementos específicos e pela estilização dos traços aí dominantes. O procedimento do "tipo ideal", ou seja, o "modelo" que serve para identificar por presença ou ausência uma determinada forma social, implica certamente uma concepção completamente distinta de historicidade.

Há um certo número de autores que pensam a formação social brasileira como sendo uma sociedade ocidental, depois de ter tido uma longa orientalidade. Temos, é evidente, uma sociedade ocidental extremamente diversificada e polarizada (p. ex., São Paulo), e um conjunto extremamente oriental. Mas é preciso afirmar que mesmo São Paulo é, em muitos sentidos, profundamente marcado pela "orientalidade", chega a ser, mesmo, uma das maiores cidades orientais do Brasil. Isto, por si só, já mostra o quão caricatural esta afirmativa pode ser. Weber, pelo menos, sabia e proclamava que os tipos ideais não são puras reproduções do real.

Falar em occidentalidade e orientalidade esclarece muito pouco se não se demonstra como e porque se constituiu essa occidentalidade. O fato de a sociedade ocidental moderna ser uma sociedade diversificada não mostra as condições do seu parto.

Como se constituiu essa "modernidade" no Brasil?³³ A décima primeira economia do mundo é criadora e criatura de um dos mais baixos salários mínimos. Modernização conservadora que dedicou-se a atualizar o "plano da produção", ela foi mais um capítulo das chamadas revoluções passivas.

É pela "ocidentalidade" que se perpetua a "orientalidade". A "orientalidade" é, contudo, a parteira da "ocidentalidade", da "modernidade". Modernidade que se revela na sua plenitude: atualização do projeto capitalista. Projeto este que, pelo menos, no Brasil, o tipo de ocidentalidade vigente necessita permanentemente da orientalidade. "Modernidade" (ocidentalidade) e "atraso" (orientalidade) são, pois, absolutamente inseparáveis e necessários um ao outro por mais paradoxal e contraditório que pareça.

Enfim, cabe a pergunta: para que serve a noção de sociedade ocidental aplicada ao Brasil? O que ela efetivamente nos informa sobre a natureza classista da formação social brasileira? Ou será que serve, apenas, para determinar, por exemplo, o predomínio da guerra de posições e assim negar (ou melhor afugentar?) a chamada guerra de movimento? Vale dizer: para afirmar a prevalência da tática da permanente ampliação do arco de alianças. Lembremos que uma certa tática aliancista *a priori* levou a uma real e efetiva subordinação das classes trabalhadoras no Brasil.

Guerra de posições é nessa leitura entendida como predomínio da luta institucional. Ou, talvez, como negação abstrata da política sectária da "tomada do poder"! O que significa, de fato, um empobrecimento da própria concepção de guerra de posições.

³³ E não se trata apenas do Brasil. Rosario Romeo em "Aspetti storici dello sviluppo della grande impresa in Italia", in *Storia Contemporanea*, ano 1, nº 1, 1970, fez um acurado estudo da participação do Estado na constituição da grande indústria italiana que, em muitos pontos, é bastante semelhante ao processo brasileiro.

Trata-se, na maioria das vezes, da identificação sumária e apresada de luta institucional e postura democrática, o que permite iluminar e esclarecer os limites e os alcances da tese da democracia como valor universal. *Ocidental e oriental a um só tempo, a sociedade brasileira requer e exige um aprofundamento do estudo da densa rede de contradições e não apenas um novo rótulo. Não haverá, nessa leitura, um curioso evolucionismo? Um determinismo de novo tipo? Ao invés de se falar que o mundo caminha para o socialismo, não estaremos falando em "o mundo caminha para a modernidade"? Não estaremos mudando apenas a linguagem? Ocidental em vez de capitalista e oriental em vez de feudal? Com isso, sutilmente, se muda o projeto civilizatório! E esta é uma das questões centrais para quem se decida não apenas a conhecer mas, fundamentalmente, a transformar o mundo.*

AS PROPOSTAS NEOLIBERAIS, O MERCADO E A SOCIEDADE

*Sérgio Silva**

1. A força atual das propostas econômicas neoliberais talvez já não seja a mesma dos anos oitenta. Além de autocríticas teóricas, temos alguns fatos políticos. A queda de Thatcher, apesar da manutenção de um governo conservador, pode ser interpretada como um primeiro sinal. Um sinal que parece reforçado pelo resultado das eleições do final do ano passado nos Estados Unidos ou, pelo menos, pela campanha do presidente eleito. Reforçado também, embora isso não reflita a opinião de todos os analistas, pelas eleições, mais recentes ainda, na França.

Em princípio, a derrota de um Partido Socialista pela direita não deveria ser associada a um enfraquecimento das propostas neoliberais. Acontece que, nesses difíceis anos oitenta, os socialistas franceses acabaram não somente desgastados por um longo período de governo, mas também identificados com idéias que, na verdade, são produtos da maré neoliberal. Certamente não auto-identificados. Mas assim identificados por uma grande parte da população francesa. E, no caso, é isso que importa.

* Departamento de Sociologia do IFCH/UNICAMP

Essa identificação apareceu através de uma série de questões e debates, com evidências políticas variadas, sobre emprego, saúde, educação, ecologia. A negativa dos ecologistas franceses sobre ligações eleitorais com os socialistas foi muito analisada do ponto de vista do oportunismo político e pouco do ponto de vista defendido pelos seus líderes: face às propostas ecologistas, socialistas e conservadores não se diferenciavam muito.

A ratificação do Tratado de Maastrich, sobre a união europeia, foi, entretanto, o fato mais marcante no que se refere à relação entre socialistas e propostas neoliberais. E, em estreita ligação com esse Tratado, a questão da Política Agrícola Comum, que o destino quiz fosse negociada com os Estados Unidos ao mesmo tempo que os franceses eram chamados ao plebiscito sobre Maastrich.

O Partido Comunista Francês foi contrário à ratificação do Tratado. E os seus redutos eleitorais históricos votaram de acordo com essa orientação. Mas foram alguns líderes da direita os que mais se notabilizaram numa defesa de propostas econômicas não liberais que tocou fundo no coração dos agricultores, de muitos trabalhadores assalariados e da população francesa em geral, sobretudo nas regiões mais afetadas pela longa estagnação que vivemos. Um dos principais líderes da direita anti-Maastrich ocupa agora o Ministério do Interior da França.

Mesmo se tudo isso é verdade, se a situação política, nos Estados Unidos e na Europa, indica realmente uma consciência sobre a necessidade do abandono do credo neoliberal, face aos resultados, muitas vezes terríveis, inclusive nesses países, das políticas seguidas nos anos oitenta, o fato é que esse credo continua a ocupar um espaço imenso no pensamento social contemporâneo.

No Brasil, essa questão adquire especial relevância, não porque os nossos teóricos ou políticos sejam especialmente bri-

lhantes, mas porque os efeitos perversos das propostas neoliberais são elevados à enésima potência pelas profundas desigualdades sociais (e regionais) que caracterizam o nosso país. E também porque as nossas elites intelectual e política, que até hoje não se conformaram com essa insuportável indisciplina e preguiça brasileiras, adoram seguir as modas de Nova Iorque, Londres ou Paris, mesmo com a defasagem hemisférica, na esperança de um dia, finalmente, pegarem o que costumam chamar de "o bonde da história".

Interessante: a preocupação com o nome, o "bonde da história", não mudou, desde os tempos do Pedro Banana, os bons tempos da corte, do senado vitalício, do voto censitário, da escravidão, bons tempos cujo retorno foi uma possibilidade que essas elites ofereceram, democraticamente, ao povo brasileiro.

2. De qualquer modo, como sabemos, há bastante tempo, mais fortes que os reis são os mercados. Mercados que, aliás, se afirmaram na luta contra os reis ou, mais exatamente, contra as monarquias absolutas. Uma luta que não foi uma luta dirigida unicamente pelo que poderíamos considerar como os interesses de mercadores ou comerciantes e que, muitas vezes, tomou a forma de verdadeiras revoltas ou revoluções populares, que não pareciam muito preocupadas com o desenvolvimento do mercado.

Existe muita coisa entre o céu e a terra, além do mercado. Entretanto, desde pelo menos o Século XVIII, para muitos pensadores sociais, o mundo gira em torno do mercado. Antes de se constituir como objeto quase exclusivo das ciências econômicas, o mercado foi pensado como o fundamento de uma nova sociedade -ou, para sermos fiéis ao discurso daqueles tempos, como o fundamento da sociedade em geral. Essa é a origem do pensamento liberal: o mercado é o princípio unificador da sociedade;

princípio auto regulador e fundador da sociedade (ou da sociedade moderna, se usarmos os nossos termos).

A força dessa idéia pode ser avaliada pela sua importância no pensamento de dois dos maiores teóricos da sociedade: Karl Marx e Max Weber. Cada um a sua maneira, Marx reforçando e Weber contestando a determinação do econômico, os dois pensadores encontram no mercado as referências sociais básicas. Como sabemos, para Marx, o capitalismo é a economia de mercado desenvolvida.

Diga-se, entre parênteses, que a noção de economia em Marx pode ser vista como mais próxima de Adam Smith (a idéia de produção material, que vem dos fisiocratas) do que da noção constitutiva das ciências econômicas modernas, adotada de um modo geral pelas ciências sociais e, inclusive, pela maior parte dos economistas marxistas. Uma análise aprofundada da crítica de Weber ao determinismo econômico de Marx poderia levar em consideração o fato de que, no pequeno espaço de tempo que separou esses dois autores, notadamente com o advento dos chamados economistas neoclássicos, afirmou-se uma noção muito mais rigorosa ou, simplesmente, restritiva de economia.

Fechando parenteses: uma das razões da força das idéias neoliberais está provavelmente no decidido e corajoso resgate da idéia original de mercado como princípio fundador, auto unificador e auto regulador da sociedade. Idéia que identifica desenvolvimento social com desenvolvimento do mercado, mesmo quando inserida, paradoxalmente, num discurso econômico mais fechado.

Vale a pena notar que essa idéia pode perfeitamente resistir (e efetivamente resistiu) à sua historicização. É possível pensar o mercado exatamente como esse princípio, não para a sociedade em geral mas sim para uma sociedade em particular, uma sociedade historicamente determinada, a sociedade capitalista.

Voltemos, entretanto, para a concepção liberal de mercado e sociedade, na qual o desenvolvimento do mercado funda a sociedade, dispensa o monarca (ou o reduz à sua expressão mais simples) e funda o Estado ou, nos termos de hoje, o Estado moderno. Da mesma forma que a noção de sociedade, a noção de Estado adquire uma força explicativa para os mais remotos períodos históricos. A fundação da sociedade e do Estado tem esse formidável poder de revelar as sociedades e os Estados que a precederam.

A noção de Estado apresenta-se numa relação de complementariedade e oposição em relação à sociedade. O Estado deve servir à sociedade, mas é um elemento externo à sociedade, por que externo ao mercado, e, assim, pode sempre voltar-se contra ela; recuperar, digamos, os antigos poderes do rei.

A oposição entre Estado e Sociedade Civil ganhou força ao mesmo tempo que as propostas econômicas neoliberais, mas não necessariamente nos mesmos grupos, nem necessariamente com os mesmos objetivos. Ela é um dos pilares do pensamento liberal e está diretamente vinculada à noção liberal de mercado. O Estado, externo ao mercado, deve submeter-se à Sociedade Civil, expressão do mercado, como Estado de Direito, sujeito a normas estritas que regulem o seu funcionamento e controlem a sua tendência a transformar cidadãos em súditos.

A idéia do Estado como um mal necessário, para o qual, no final das contas, não existe um remédio definitivo, aparece, por exemplo, na defesa do bipartidarismo. Com apenas dois partidos, os cidadãos podem mais facilmente controlar os políticos, sancionando de forma mais rápida e eficaz o partido no governo. A impossibilidade de eliminar a oposição Estado - Sociedade Civil leva à impossibilidade de uma organização política perfeita. A melhor organização política é aquela que permite o maior controle da Sociedade Civil sobre o Estado.

Uma observação: não devemos colocar todos os liberais no mesmo saco. Entre os pensadores liberais de hoje, em particular no Brasil, encontramos diferenças tão significativas quanto as que separam, por exemplo, um Raimundo Faoro de um Roberto Campos. Não é possível estabelecer uma relação direta e simples entre os defensores das propostas econômicas neoliberais e aqueles que, com base também em princípios liberais, defenderam o Estado de Direito e se opuseram à ditadura militar. Entre si, os liberais são tão parecidos quanto os marxistas.

De um modo geral, os liberais reconhecem a necessidade da intervenção do Estado (embora isso nem sempre esteja muito claro entre os neoliberais). A utopia liberal reconhece não somente a necessidade do Estado, no sentido estrito de organização política, como também a necessidade do que, hoje, chamaríamos e intervenção social do Estado, quer dizer, a intervenção do Estado no mercado. Essa idéia se encontra de forma explícita em Adam Smith, para não falarmos de Stuart Mill.

O termo de liberalismo social, que volta à moda após os insucessos dos anos oitenta, deve ser entendido como uma expressão resultante do embate com os não-liberais e da necessidade de demarcação em relação a posições liberais radicais que, em parte, resultam desse mesmo embate. Por exemplo: no final da segunda guerra, Eugênio Gudin reivindica esse liberalismo social.

A questão se situa no que os neoliberais chamam de tamanho do Estado. De acordo com as suas propostas, e em conformidade com a concepção liberal do Estado, essa questão nos remete ao mercado: o Estado deve ser reduzido às suas mínimas proporções para deixar o espaço livre para a regulação da sociedade pelo mercado. Assim, para além dos exageros neoliberais, importa saber em que medida o mercado representa e, concretamente, representou ao longo de nossa história recente, o tal prin-

cípio auto-regulador da sociedade. Ou em que medida o afastamento desse princípio representou um desvio que a sociedade deve corrigir, para reencontrar os seus próprios fundamentos.

3. Os dois elementos teóricos básicos para uma análise liberal já foram aqui apresentados: a noção do mercado como fundamento da sociedade e a oposição Estado - Sociedade Civil. Nestes termos, o problema consiste em avaliar, digamos, a força do mercado como fundamento da sociedade e a sua capacidade de fazê-la, digamos, funcionar independente (e em oposição) ao Estado.

Já sabemos também que essa independência não é, em nenhum hipótese, total, seja pela dependência resultante de qualquer relação, mesmo de oposição, seja pelo reconhecimento, des-de os clássicos, da necessidade de uma mãozinha do Estado à sociedade de mercado. Voltamos, então, à formulação do problema: qual é o tamanho dessa mãozinha? Mas vale a pena explicitar melhor a forma na qual colocamos (ou recolocamos) o problema: o tamanho do Estado relaciona-se com e, ao mesmo tempo, questiona a reprodução da sociedade por seus próprios meios, isto é, através das relações estabelecidas no mercado.

O pressuposto liberal é a possibilidade e, mais ainda, a realidade da reprodução da sociedade como mercado. A sociedade existe, se opõe (como Sociedade Civil) ao Estado porque ela possui os seus próprios fundamentos (independentes do Estado, mesmo se a ele relacionados). O fundamento da sociedade está nas relações que constituem o mercado e a constituem. Sem o mercado, a sociedade (ou, pelo menos, a concepção liberal da sociedade) simplesmente desaparece. Esse é o fundamento teórico do pensamento liberal em geral. E também o fundamento da firmeza, por vezes desesperada, com que todo pensador neoliberal defende o respeito ao mercado.

Para examinarmos, mais de perto, a questão assim colocada, passemos da sociedade em geral para a reprodução da população pelo mercado. Para simplificar, digamos a reprodução material da população ou, se preferirem, da população trabalhadora (ou em busca de trabalho) que, a olhos vistos, enfrenta sérios percalços.

Vamos passar por cima da questão de saber se o trabalho (ou, mais exatamente, o tempo de trabalho) incorporado no bem ou serviço (ou, mais precisamente, a mercadoria) que dele resulta é igual ao rendimento recebido pelo trabalhador, porque isso não altera o fato que nos interessa aqui. Digamos, simplesmente, que é com os rendimentos obtidos no mercado que o trabalhador se sustenta.

Uma afirmação tão simples que pode ser aceita, aparentemente, sem problemas. Um primeiro problema, entretanto: nem toda a população trabalha ou pode trabalhar, independentemente da disponibilidade de empregos. Por melhor que seja a população, além dos vagabundos inveterados, dos marginais e de outras profissões muito antigas, que não consideraremos aqui, existem as pessoas doentes, os velhos e as crianças.

Existe, portanto, uma parte significativa da população que não pode -que nós concordamos que não pode- trabalhar. Como vive essa parcela da população? De uma forma ou de outra, ela é sustentada pelos que trabalham. Digamos que isso não é problema, só para perguntarmos em que medida o sustento dessas pessoas pode também ser incluído como uma relação de mercado.

A resposta é menos simples do que aparenta. Hoje, o sustento dessas pessoas passa, em grande parte, pelo Estado, pelas despesas públicas com aposentadorias, pensões, assistência à saúde, educação, etc. Trata-se, é claro, de uma intervenção social do Estado, mesmo se admitida até mesmo pelos liberais. É um bom exemplo do Estado como mal necessário, desempenhan-

do um papel claramente de complementariedade em relação à Sociedade Civil.

Vale notar que para a execução dessas tarefas de intervenção social, o Estado armou-se com a lógica do próprio mercado, não somente aperfeiçoando as suas técnicas de elaboração e execução orçamentárias, como também estabelecendo objetivos de gestão equilibrada, sobretudo no que se refere à assistência da saúde e à previdência social. Falo em tese. No Brasil, como sabemos, é só em tese mesmo.

De qualquer modo, mesmo no Brasil, a discussão atual sobre a necessidade da reforma fiscal e da revisão constitucional indicam que a preocupação com o que chamam de gestão moderna e racional do Estado martiriza os nossos políticos; a tal ponto que chegamos a pensar serem os aposentados e previdenciários os verdadeiros responsáveis pelos males que assolam o país.

4. Um colega, que trabalha na administração pública, preocupado com essa questão, explicou-me por que não devemos considerar a esperança média de vida da população como referência para a fixação de uma idade mínima para a aposentadoria. No cálculo da esperança média de vida entram aqueles que morrem antes de poderem reivindicar qualquer aposentadoria. Por isso, ela é tão baixa.

Em termos de modernização da máquina pública, o raciocínio é, talvez, brilhante. Por certo, vai prejudicar muita gente. Menos certo, entretanto, serão os seus efeitos em termos de resultados duradouros para a solução do desequilíbrio financeiro que o Estado enfrenta em razão das suas funções assistenciais. Esse desequilíbrio parece ter razões mais profundas.

Nos países ricos, as receitas do Estado, com impostos e descontos para a previdência social e saúde, variaram, no fim dos anos oitenta, entre cerca de 30% do PIB, nos Estados Unidos, e

55% do PIB, na Suécia; 44% na França e 37% na Inglaterra ou na Alemanha. Arredondando: mais de um terço do PIB das nossas grandes economias de mercado é gasto pelo Estado.

A situação dos países onde a coisa pública é levada um pouco mais a sério parece indicar que o problema do tamanho do Estado pode ultrapassar os limites de reformas fiscais e administrativas. Pode-se entender a aflição dos neoliberais, mas para saber se a orientação geral de suas propostas é consistente, se ela pode conduzir à tal diminuição do tamanho do Estado em termos socialmente aceitáveis, precisamos saber se o mercado é realmente capaz de livrar o Estado, senão de todas, pelo menos de uma parte significativa dessas tarefas.

Nos Estados Unidos, cujos dados indicam uma situação mais razoável, pelo menos do ponto de vista liberal, a população enfrenta sérios problemas, por exemplo, no atendimento à saúde, que atualmente ainda é, em grande parte, resolvido (ou não resolvido) pelas relações de mercado. Como os serviços médicos e hospitalares sempre foram caros, os cidadãos norte-americanos tentaram garantir a saúde através de seguros privados, que também nunca foram baratos.

Como quem paga, reclama, os norte-americanos, certamente impulsionados também por sua forte tradição liberal e confiança nas leis, adquiriram o hábito de buscarem na Justiça uma compensação financeira para os erros de médicos e hospitais que tanto pesam em seus bolsos. Os advogados de porta de hospital tornaram-se personagens tão comuns quanto os seus colegas de porta de cadeia.

Os médicos e hospitais, face a indenizações cada vez mais freqüentemente elevadas, procuraram também uma solução no mercado. Fizeram seguros contra os seus erros, afinal errar é humano. E, evidentemente, contabilizaram os preços desses seguros

nos seus custos. E aumentaram os seus preços. E os seguros de saúde se tornaram ainda mais caros.

Diante da gravidade a situação atual, o novo Presidente anunciou, entre as primeiras medidas de seu governo, a constituição de uma comissão, com a presença de Hillary Clinton, para preparar um programa público de saúde para a população norte-americana. Foi uma das suas principais promessas de campanha. Esperemos que a cumpra.

Caberia aos neoliberais o ônus da prova de que o mercado é capaz de atender às necessidades básicas da população. Mas essa também pode ser uma oportunidade para tentarmos preencher uma necessidade continuamente repostada pelo mercado: desmascarar a sua realidade. Com base na situação atual e no que sabemos sobre a nossa história, somos levados a uma conclusão oposta à idéia de que o mercado se constitui no princípio unificador e regulador da vida social.

As relações de mercado garantiram e garantem o atendimento de apenas uma parte das necessidades da população. Muito mais eficiente parece ter sido a sociedade de mercado para desarticular outras formas de atendimento dessas mesmas necessidades. Nesse processo, o atendimento aos mais velhos, as questões relativas à saúde, inúmeras tarefas ligadas à assistência à infância e à educação se transformaram e se apresentaram diante do mercado para serem por ele atendidas. Mas não foram. Foram transferidas para o Estado ou ignoradas.

5. Dentro de um espírito polêmico, podemos misturar à visão liberal um pouco de Marx, sem abandonarmos a questão da reprodução da população pelo mercado. Para Marx, o salário, preço da mercadoria força de trabalho, é determinado, como o preço de todas as mercadorias, pelo tempo de trabalho socialmente necessário à sua reprodução, que é igual ao tempo de trabalho

socialmente necessário à reprodução das mercadorias que asseguram essa reprodução.

A definição é precisa e se refere precisamente ao mercado. O valor da força de trabalho é igual ao valor das mercadorias que asseguram a sua reprodução. Das mercadorias, isto é, não vale considerar qualquer bem e serviço; por exemplo: os serviços realizados gratuitamente pela esposa dona da casa ou mesmo pela sogra não contam. Mas eles passam a contar quando desaparecem e reaparecem como serviço demandados no mercado, isto é, como mercadorias.

O próprio mercado estimula tais comportamentos, que estão, sem dúvida, associados à sua lógica e ao seu desenvolvimento. Mas nem esse desenvolvimento nem essa lógica têm uma existência sem falhas, muito pelo contrário. Os efeitos de exclusão e as desigualdades sociais que deles resultam superaram largamente tudo o que os liberais clássicos puderam imaginar. É fantástica a capacidade do mercado em transformar todas as coisas à sua imagem. Atualmente, a mais simples informação, as lojas de material elétrico do seu bairro ou os cuidados básicos com o seu fogão, por exemplo, podem ser obtidas rapidamente, na França, pelo sistema Minitel. Mediante pagamento, é claro. Em compensação, o seu vizinho não lhe informa mais nada.

Se você não é um verdadeiro europeu, poderá ser tentado a incomodar o seu vizinho, a senhora da padaria ou mesmo um transeunte qualquer, numa forma ainda muito comum de relação social na nossa querida Ilha da Santa Cruz. Mas, se você considera minimamente a sua cultura européia, admitirá que o seu vizinho, o transeunte e a senhora da padaria podem não gostar de serem atrapalhados dessa forma em seus afazeres.

Talvez seja o jeito que eles encontraram para sobreviver na difícil sociedade de mercado. Um jeito diferente do brasileiro e que parece ter-lhes trazido melhor resultados. Mas não se pode

ter tudo na vida. Talvez seja impossível comportar-se tão racionalmente 360 dias por ano e brincar o Carnaval tão alegremente durante os cinco que restam. O homem não é uma máquina. Pelo menos, não é uma máquina perfeita.

Mas, se examinarmos esses comportamentos desse ponto de vista, talvez possamos ver também que eles podem nos indicar formas diferentes de resistência à sociedade de mercado, à sua racionalidade. Talvez, então, possamos também reconhecer que, aqui também, os trabalhadores, o povo, as classes dominadas que compõem a maioria esmagadora da população, opõem a sua resistência ao mercado. Nem a miséria não é uma situação de total passividade e pode ser vista como o resultado cruel de uma resistência, por vezes heróica, à dominação da sociedade de mercado.

Em todos os lugares, mesmo que nem sempre sob as formas que nossa formação intelectual está acostumada a entender, a história das sociedades reais é uma história de revoltas, guerras, enormes desigualdades e luta de classes, a luta da maioria da população pela sua sobrevivência e pela sua dignidade. A reprodução real das populações não pode ser explicada unicamente a partir das leis imanentes do mercado. Ela se faz, em grande medida, à margem e, sempre, numa luta de resistência às classes dominantes e suas sacrossantas leis de mercado. E a crise atual, mesmo quando tomada pelo lado da questão do tamanho do Estado nos remete a essa luta. Foi essa luta, e não o mercado, que construiu o que hoje chamamos, com ou sem orgulho, de sociedades civilizadas.

Uma boa parte das necessidades humanas não se conforma às leis do mercado. O seu atendimento, mesmo que insatisfatório, tem sido quase sempre o resultado dessas lutas. A sociedade, ao contrário de um organismo disciplinado por leis milagrosas, é o resultado de uma série de ajustes, de acordos, de pequenas con-

quistas, que a maioria da população foi acumulando penosamente. Muitos desses ajustes e pequenas conquistas estão ligados ao crescimento do Estado.

Talvez esse crescimento tenha chegado ao seu limite. Talvez seja necessário encontrar outras soluções. Mas as soluções que nos remetem à utopia liberal, ao milagre do mercado, são evidentemente prejudiciais à maioria da população, contrárias à justiça social e, por que não dizê-lo com todas as letras, desumanas, inclusive no sentido estrito de reduzirem a sociedade humana ao mercado. De qualquer maneira, os neoliberais podem estar certos de que a sua despreocupação com a sorte da maioria da população só pode conduzir a um mundo onde nem as suas idéias têm lugar. Não existe uma sociedade real que não se importe, pelo menos formalmente, com a sorte dos velhos, dos doentes e dos desempregados. Isso é puro delírio neoliberal que, na ausência de alternativas, levará ao neofascismo.

6. Em meio à falência da utopia liberal clássica, Marx apresentou uma análise profunda da dura realidade social da sua época e indicou os caminhos que julgou serem os de uma nova sociedade. Hobsbawm, socialista e marxista, escreveu que as idéias de Marx não foram melhor acolhidas pelos trabalhadores ingleses porque eles, que já enfrentavam há mais tempo o capital, tinham acabado de chegar à conclusão de que o capitalismo era bem mais duradouro que uma simples catástrofe natural e decidido se organizar para melhor resistirem.

Com as derrotas e as perversas experiências de construção do socialismo, que implicam, queiramos ou não, uma crise das idéias marxistas, vivemos uma situação com algumas semelhanças em relação àquela dos trabalhadores ingleses. Parece que deveremos continuar enfrentando o capitalismo. Essa catástrofe social é ainda mais longa do que pensávamos.

Não é certo, entretanto, que estejamos em situação pior do que no Século XIX. Apesar da cortina de fumaça neoliberal, podemos ver que a crise do socialismo se apresenta em meio a uma contestação bem mais ampla, que ataca diretamente valores que estão no centro do ideário liberal e das sociedades capitalistas. Os movimentos sociais, que constituem a marca registrada das últimas décadas, são muito diversificados, talvez dispersos, muitas vezes, para nós, confusos. Mas eles trouxeram para o cenário político questões até então reservadas, inclusive pelos socialistas, para uma solução em sociedade futuras e mais perfeitas. O pensamento social e a política nunca mais serão os mesmos depois de 1968.

O capitalismo, de uma forma ou de outra, ainda vai durar muito tempo? Essa é uma questão controversa, mas, tudo bem, admitamos essa hipótese. A resistência ao capitalismo também. Quem sabe, libertos da ideologia do mercado, dos mitos do progresso e do desenvolvimento econômico, libertos de uma visão determinista e finalista da história, da missão de decifradores dos enigmas da esfíngie social, da missão de salvadores da humanidade, quem sabe possamos ir mais longe que os socialistas cujas heranças reivindicamos, quem sabe possamos chegar mais perto da maioria da população e entender melhor os seus valores e as suas lutas.

PAULO DUARTE E O INSTITUTO DE PRÉ-HISTÓRIA: DOCUMENTOS INÉDITOS

*Pedro Paulo A. Funari**

Introdução

A História da Arqueologia no Brasil sofreu de forma muito particular o jugo militar por mais de duas décadas. A Arqueologia, à diferença de outras ciências humanas e sociais, depende muito diretamente do acesso a verbas vultosas para poder levar a cabo seu trabalho de campo, para armazenar seu material e para analisá-lo em laboratório. Desta maneira, o controle das autoridades sobre a pesquisa arqueológica deriva desta dependência inevitável do arqueólogo em relação aos órgãos de financiamento, em geral estatais e, às vezes, privados. A Arqueologia, como disciplina acadêmica, viria a desenvolver-se no país apenas desde a década de 1950, graças ao humanista Paulo Duarte. As vicissitudes do projeto de uma Arqueologia acadêmica e humanista de Paulo Duarte estão consubstanciadas na trajetória do Instituto de Pré-História da Universidade de São Paulo. O objetivo primeiro deste trabalho consiste, justamente, na publicação de dois documentos inéditos, custodiados no Arquivo Paulo Duarte da UNICAMP, intitulados *Pela Dignidade Universitária*, visando

* Departamento de História do IFCH/UNICAMP

dar a público algumas das suas considerações a respeito da História do Instituto de Pré-História e da sua cassação. Um segundo objetivo não menos importante consiste em divulgar a existência de muitos outros documentos inéditos no Arquivo Paulo Duarte, de grande interesse para os mais diversos temas e, em primeiro lugar, sobre a vida acadêmica.

Octavio Ianni¹ ressaltava, ainda durante o regime militar, que "para os que passaram a controlar o poder estatal a partir do Golpe de Estado de 1964, tratava-se e trata-se de controlar, marginalizar, reprimir ou suprimir as vozes discordantes". Ianni² chamava a atenção que o regime colonial-fascista brasileiro submetia-se a uma política elaborada segundo a perspectiva de Washington, "na primeira fase da Guerra Fria". A avaliação de Ianni parece descrever, com grande precisão, a política dos militares quanto à Arqueologia em nosso meio. De fato, enquanto as autoridades governamentais e universitárias brasileiras negavam verbas à Arqueologia humanista proposta por Paulo Duarte,³ implantava-se um Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA) comandado por norte-americanos ligados ao Departamento de Estado dos EE.UU. e à CIA. Segundo a insuspeita e bem informada arqueóloga norte-americana Anna C. Roosevelt,⁴ além da importação de um modelo determinista primário,⁵ este

¹ Cf. Octavio Ianni, "O Estado e a organização da cultura", in *Encontros com a Civilização Brasileira*, nº 1, 1978, p. 220.

² Cf. Octavio Ianni, *O Colapso do Populismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1967, p. 211.

³ Cf. Paulo Duarte, *Pré-História Brasileira*, São Paulo, Instituto de Pré-História da Universidade de São Paulo, p. VI.

⁴ Cf. Anna C. Roosevelt, "Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia", in W.A. Neves (org.), *Origens, Adaptações e Diversidade Biológica do Homem Nativo da Amazônia*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991, p. 106.

projeto procurou opor obstáculos aos trabalhos arqueológicos que escapassem do seu controle e que tentassem se contrapor aos seus pressupostos, conservadores politicamente e ultrapassados cientificamente.

As autoridades brasileiras combatiam, em primeiro lugar, o humanismo, na definição premonitória de Celso Furtado⁶ pouco antes da instalação da ditadura. Os anos negros, de 1968 a 1972, testemunharam a eliminação, dos quadros docentes, de considerável parcela de professores que se opunham aos militares.⁷ Em termos gerais, apenas no Estado de São Paulo, a polícia política deflagrou uma campanha contra "suspeitos" e, em dez dias, mais de duas mil pessoas foram presas, em novembro de 1970.⁸ Segundo Sérgio Buarque de Hollanda,⁹ "em 1969, alguns dos nossos melhores professores foram sumariamente destituídos de seus postos. Se tivessem sido mantidos, a expansão dos cursos de pós-graduação nos anos 1970 poderia ter sido muito mais produtiva do que foi". Em 1974, Paulo Duarte depôs em uma Comissão Especial de Inquérito da Assembléia Legislativa de São Paulo e também constatava que "os verdadeiros pesquisadores, os verdadeiros professores da USP, com poucas exceções, saíram dela ou foram compulsoriamente expulsos". Antes disso, Duarte lembra que se batera "ao lado dos alunos, contra a invasão da Universidade pela Polícia Militar: uma Universidade não se invade!"

⁵ Cf. B.J. Meggers, *América Pré-Histórica*, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1979, pp. 12-13 *et passim*.

⁶ "Brazil; what kind of revolution", in *Foreign Affairs*, n° 41(3), 1963, p. 529.

⁷ J.C. Sebe, *Introdução ao Nacionalismo Acadêmico. Os Brazilianistas*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1984, p. 89.

⁸ M.D'A.G. Kinzo, *Oposição e Autoritarismo. Gênese e Trajetória do MDB, 1966-1979*, São Paulo, Ed. Vértice, 1988, pp. 135 e 246.

⁹ In R. Graham, "An interview with Sérgio Buarque de Hollanda", in *Hispanic American Historical Review*, n° 62(1), 1982, p. 13.

(Documento inédito, Arquivo Paulo Duarte, páginas 18 e 10 respectivamente).

Isto tudo foi possível, contudo, graças à colaboração de intelectuais com a repressão. Os militares souberam usar o clientelismo a favor da constituição de redes de apoio ao regime. "O favor é a nossa mediação quase universal"¹⁰ e nossas relações são dominadas pelo "mando e obediência, favor e clientela".¹¹ O regime militar não eliminou as redes de clientela mas as centralizou e controlou.¹² A tradicional *cosa nostra*¹³ atua, em uma sociedade hierarquizada, segundo o princípio da autoridade "de quem está falando" do alto de sua posição.¹⁴ A ditadura, contudo, amplifica em muito o poder discricionário das autoridades mantidas ou elevadas a postos de comando em consonância com o regime. É neste contexto que os documentos de Paulo Duarte sobre "A Dignidade Universitária", escritos em 1977, adquirem sentido. Os dois textos tratam, exatamente, do projeto arqueológico acadêmico humanista desenvolvido na Universidade de São Paulo, da cassação de Paulo Duarte e do destino do Instituto de Pré-História. A transcrição apresentada, em seguida, tomou a liberdade de atualizar a grafia, na medida em que o autor, tendo

¹⁰ Cf. R. Schwarz, *Ao Vencedor as Batatas*, São Paulo, Ed. Duas Cidades, 1988, p. 16.

¹¹ Cf. M. Chauí, "Messianismo e autoritarismo são heranças da colonização, in *Folha de S. Paulo*, caderno *Mais!*, 11 de outubro de 1992, p. 6.

¹² Cf. L. Roniger, "Caciquismo e coronelismo: contextual dimensions of patron brokerage in Mexico and Brazil", in *Latin American Research Review*, nº 22(2), p. 75.

¹³ Cf. R. Da Matta, "Nepotismo, o jeitinho brasileiro de ser cidadão", in *Jornal da Tarde, Caderno de Sábado*, 7 de setembro de 1991, pp. 4-5, e "Religion and modernity: three studies of Brazilian Religiosity, in *Journal of Social History*, nº 25(2), 1991.

¹⁴ Cf. R. Da Matta, *Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1980, p. 151.

passado por sucessivas reformas ortográficas, mescla formas ortográficas de diferentes períodos. Também os trechos acrescentados pelo autor a certas frases, acima da linha, foram regularmente inseridos no texto. Os documentos originais estão datilografados e assinados por Paulo Duarte.

DOCUMENTOS DO ARQUIVO PAULO DUARTE

PELA DIGNIDADE UNIVERSITÁRIA

1. De início, quero deixar bem claro que não tenho outro interesse pessoal para redigir estes comentários, a não ser o de defender a dignidade da primeira Universidade cientificamente estruturada, no Brasil, que é a Universidade de São Paulo, com cuja estruturação colaborei, ao lado dos seus idealizadores e estruturadores.

Numerosas vezes, tenho vindo a público para esse fim, com mais veemência a partir de fins de 1934, quando se instalou a Assembléia Constituinte e alguns membros do Partido Republicano passaram a desenvolver, contra a recém-criada Universidade, uma campanha de destruição cega e sem nexos, cujo objetivo não era hostilizar, propriamente, a Universidade, mas o governo que a fundou, combate sem tréguas que perduraria por anos e anos. Qualquer arma era considerada legítima, mesmo as mais cruéis e as mais estúpidas, como essa de destruir uma Universidade que tais adversários sequer conheciam, pois começara a funcionar apenas em 25 de janeiro daquele ano de 1934. A primeira campanha fora, principalmente, contra os numerosos professores estrangeiros contratados. Para esses zoilos de má sorte, nós possuímos em São Paulo gente igual ou superior a qualquer professor de fora. Pensaram de maneira diferente os fundadores

da Universidade, homens de verdadeira cultura dentre os mais ilustres do Brasil, como Henrique da Rocha Lima, o estruturador do Instituto Biológico, Reinaldo Porchat, o grande professor de Direito Romano da Faculdade de Direito, André Dreyfus, criador da Escola de Genética de São Paulo, Teodoro Ramos, ilustre professor da Escola Politécnica, Fernando de Azevedo, Cantídio de Moura Campos e outros nomes do mesmo alto nível

O futuro mostrou que tínhamos razão, pois a obra dos professores franceses é que permite a ainda hoje resistência que se pode opor contra os seus agressores e difamadores.

Há tempos, publiquei, em "Folha de São Paulo", um longo trabalho comentando os últimos golpes que têm sido dirigidos à Universidade. Além dos problemas normais num Instituto como esse, havia, também, aqueles que os muitos universitários desfecham contra a Universidade e, com freqüência, para defender erros oriundos da própria relaxação da direção universitária ou omissão daqueles que mais dever têm de zelar por ela.

É o caso que me leva, neste momento, voltar à malferida Universidade, pela qual sempre me movimentei. Volto, agora, para defender um Instituto da mesma Universidade que sempre honrei e, mercê da ajuda que mereci de algumas grandes figuras da cultura universal, consegui vê-lo transformado num Instituto digno de uma grande Universidade, as suas atividades com repercussão nos mais altos meios europeus, norte-americanos, principalmente. Trata-se do Instituto de Pré-História, ao qual dei toda a minha dedicação, todo o meu carinho, durante anos. Fundei-o sob o patrocínio de outro Instituto, no qual trabalhei que é o *Musée de l'Homme*, de Paris, fundado e dirigido, até a sua morte, pelo grande antropólogo e etnólogo Paul Rivet, o maior americanista do tempo em que viveu. Foi Paul Rivet quem me aconselhou a fundar, no Brasil, um laboratório de pesquisas sobre as origens e a vida do Homem paleoamericano, e dado o entusiasmo

com que recebi a sugestão, ainda conseguiu ele, para mim, uma subvenção de um milhão de francos, quantia enorme, àquele instante, dos idos do decênio de 1950. Lucas Nogueira Garcez, já quase no fim do seu governo, ouviu-me e compreendeu o que lhe expus e tentou fundar o Instituto de Pré-História, na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, aceitando, mesmo, o candidato que indiquei para ser o seu primeiro diretor: Roger Bastide, o grande professor que, no Brasil, todos conhecem.

Infelizmente, a Universidade passava, no momento, por uma dessas crises de displicência, e mesmo desamor, que marcava, caso não houvesse uma reação, um próximo e perigoso declínio, agravado depois pelas vicissitudes policiais a que tem sido submetida. O processo ia caminhando, quando o Professor Garcez deixou o governo e o Conselho Universitário ante, de um lado, a decisão do novo governador de fazer economias e, de outro, a ânsia, muito brasileira, de agradar as situações que começam e monospresar as que saem, sob esse pretexto de comprimir despesas, negou o presente que lhe era oferecido, sem mesmo verificar o benefício que se queria dar à Universidade. E o processo foi arquivado e desapareceu... Eu não desanimei, e Garcez, atendendo até um pedido de Rivet, fundou, então, em dezembro de 1952, a Comissão de Pré-História de São Paulo, nomeando-me seu presidente, dando, assim, oportunidade de aproveitar o auxílio fornecido pelo governo francês. São Paulo era riquíssimo em jazidas pré-históricas, mas estas estavam sendo vandalicamente destruídas pela exploração comercial, fato que, aliás, despertara a generosidade do Governo francês, em protegê-las. A minha ação foi implacável: em cinco anos, eu havia conseguido, com o apoio da Polícia do Estado, posta à minha disposição, e da FAB com os seus aviões, uma ação de vigilância dessas jazidas, e repressão contra os ganhadores de dinheiro, ao ponto de conseguir a condenação de dois dos mais poderosos, e iniciar a pesquisa cientí-

fica sistemática, em algumas delas. A repercussão desse trabalho penoso e ininterrupto [era grande], pois as escavações eram feitas nos pântanos do litoral, sob a tortura do calor e dos insetos agressivos e, até, de animais venenosos. Rivet me mandou um auxiliar precioso, Joseph Empeaire, do Museu do Homem. O resultado desse trabalho foi enorme. Tanto que a UNESCO resolveu realizar, em São Paulo, um congresso sobre as Origens do Homem Americano, comício cultural do qual fui presidente e se realizou com enorme êxito, presentes os mais famosos pré-historiadores da Europa e da América, com se vê dos seus anais, publicados pela própria UNESCO. Isso levou o jornal "Folha de São Paulo" a me convidar a dar, em seu auditório, um curso sobre a matéria, curso esse que despertou tal entusiasmo que teve de ser repetido nos quatro anos seguintes.

Aí já era Reitor da Universidade o professor A. Ulhoa Cintra, um dos poucos notáveis dirigentes que teve a Universidade. Assistindo à aula de encerramento do último curso, o Reitor Ulhoa Cintra, no discurso então proferido, declarou que aquela reunião provava uma coisa: o interesse da imprensa paulista pelas obras de alta cultura. A maior delas, a fundação da Universidade, havia sido elaborada na redação de um dos grandes jornais de São Paulo, agora a criação de um Instituto de Pré-História impunha-se pelo espetáculo oferecido por aquele curso instituído por outro grande órgão da imprensa. Estava Ulhoa Cintra colhendo informações necessárias para isso quando um grupo de cerca de quarenta professores, tendo à frente o professor Erasmo Garcia Mendes, vinha ao encontro do Reitor Ulhoa Cintra sugerindo a criação imediata de um laboratório a estudar as Origens do Homem, especialmente do Homem Americano.

Foi assim que, em fins de 1959, era fundado o Instituto de Pré-História e eu nomeado o seu primeiro diretor.

Não vou entrar em pormenores sobre o que se tornou o Instituto de Pré-História da Universidade de São Paulo, com seus cursos e as suas pesquisas, cuja consequência mais importante foi aquela descoberta, num sambaqui da Ilha de Santo Amaro, dos restos do homem mais antigo da América do Sul até àquele momento, o Homem de Maratuá, com cerca de oito mil anos, medidos pelo Carbono 14.

E ia o Instituto por esse caminho quando, em 1969, os percalços da má política e o ódio pessoal de um reitor me obrigaram a deixar a Universidade coercivamente, por um ato governamental.

O professor Eurípedes de Paula foi encarregado de responder pelo expediente até a nomeação do meu sucessor, mas permaneceu pouco tempo nessas funções, solicitando a sua dispensa e indicando para sucedê-lo um seu assistente, formado em arqueologia clássica. Há sete anos permanece esse assistente na mesma posição, aliás irregular, pois as funções de um encarregado de expediente apenas não podem prorrogar-se indefinidamente pelo prazo de mais de seis anos, como é o caso do Instituto de Pré-História.

Aqui começa a história da última fase deste Instituto, que passo a resumir.

Em 1964, o professor Eurípedes Simões de Paula, catedrático de História Antiga e Medieval da Faculdade de Filosofia da USP, fundava, junto à sua cadeira, o Museu de Arte e Arqueologia, cujo objetivo era servir de apoio concreto aos cursos de História Antiga da mesma cadeira. Daí o nome do Museu, ligado à Arte e à Arqueologia clássicas. Em face disso, o professor Eurípedes Simões de Paula, posteriormente, em 1968, entregava a direção desse novo museu ao seu assistente, Ulpiano Bezerra de Meneses, chegado da Europa e recém-formado, exatamente em Arqueologia Clássica.

No início de 1969, era aposentado compulsoriamente e por motivos políticos, no cargo de Diretor do Instituto de Pré-História. Encarregado de responder pelo expediente, em caráter provisório, do mesmo Instituto, o professor Simões de Paula permaneceu pouco nas funções, solicitando a sua dispensa e designando para substituí-lo o seu assistente Bezerra de Meneses.

Veio a reforma universitária de 1970 quando, inopinadamente e a pedido do mesmo sr. Ulpiano de Meneses, o Museu de Arte e Arqueologia teve o seu nome mudado para Museu de Arqueologia e Etnologia, alterando pois profundamente os seus objetivos, dados pelo professor Simões de Paula.

Essa mutação, entretanto, se fez à revelia deste, que não foi sequer consultado. Da mesma sorte, não foram, também, ouvidos dois outros institutos, que constavam em seus currículos estudos de Etnologia: a Faculdade de Filosofia e o Museu Paulista.

Apesar de transformado à sorrelfa, o Museu de Arte e Arqueologia em Museu de Etnologia, o professor Ulpiano continuou na sua direção, embora sem qualquer título que o acreditasse como etnólogo ou pré-historiador, pois nem mesmo havia publicado um só estudo específico ou realizado a menor pesquisa atinente ao assunto. De fato, a Arqueologia Clássica acha-se intimamente ligada à Arte e à História, ao passo que a Etnologia ou a Pré-História têm ligações estreitas com numerosas disciplinas da História Natural, como a Paleontologia, a Geologia, de que depende a estratigrafia (sem a qual não pode haver escavações pré-históricas), a Química, a Física, a Zoologia, a Botânica, a Anatomia, a Fisiologia, e outros ramos científicos, que o referido professor desconhece, o que fere, por certo, a essência mesma duma unidade universitária que só pode ser guiada e dirigida por pessoas com pleno conhecimento dessas matérias.

Ademais, a mesma reforma de 1970 estabelecia o registro oficial e obrigatório de todos os institutos universitários, que o

deveriam promover por seus dirigentes, sob pena de perder, o instituto que não o fizesse, o seu *status* universitário.

Nesse instante, dada a aposentadoria compulsória do diretor do Instituto de Pré-História, que funcionara, ativamente, desde 1952, o professor Meneses era encarregado de, interinamente, responder pelo expediente daquele instituto até a nomeação do novo diretor, o que não se fez até hoje.

Assim, o professor Ulpiano registrou, imediatamente, o museu de que era diretor, mas deixou de registrar, como devia, o Instituto de Pré-História, sob a sua assistência. Por isso, perdeu este centro de investigação a sua situação jurídica, embora continuasse a existir de fato.

Foi mesmo publicado um quadro de "Codificação das unidades que compõem a Universidade de São Paulo" e nele só não figura um dos Institutos universitários até então existentes: o Instituto de Pré-História, com vida ativíssima de mais de dez anos! E ninguém deu por isso!...

Em 1972, o professor Ulpiano, respondendo, sempre em caráter provisório, pelo expediente do Instituto de Pré-História, apresentou ao Conselho Universitário, um projeto pelo qual seria transferido para o seu Museu de Etnologia e Arqueologia, "as atribuições conferidas ao Instituto de Pré-História, que ficará extinto"! Mais ainda, o artigo segundo dessa estranha proposta dizia, textualmente: "Passam a integrar o patrimônio do Museu de Arqueologia e Etnologia, o acervo científico, instalações, equipamentos e materiais pertencentes ao Instituto de Pré-História"! E a minuta da portaria do ato, a ser aprovado pelo Conselho Universitário, foi redigida pelo próprio professor Ulpiano que o anexara ao projeto que iria extinguir, a seu favor, o mesmo Instituto de Pré-História!

Aí ficava claro que todos os passos anteriores do professor Bezerra visavam um único fim: enriquecer e ampliar o seu museu

com o patrimônio inteiro de um laboratório de pesquisas, muito mais antigo do que o seu museu, patrimônio riquíssimo, com as suas instalações, as suas verbas, os seus aparelhos, até um pequeno mas rico museu voltado para os cursos ali dados, desde muitos anos, a sua biblioteca especializada, com muitas obras raras, as suas coleções, vultuoso material científico, sem contar numerosas publicações de pesquisas, que haviam acreditado o Instituto de Pré-História internacionalmente. Basta lembrar a organização de simpósios, em todas as reuniões da SBPC até então realizadas, onde se discutiram numerosas teses científicas, dentre esses trabalhos, protocolos de pesquisas de campo importantíssimas, como a descoberta, numa jazida da Ilha de Santo Amaro, dos restos do Homem Paleoamericano mais antigo da América do Sul - o Homem de Maratúá - até então, cerca de oito mil anos, medidos pelo C.14. Mais ainda, tendo conhecimento dessa importante descoberta que repercutiu em todos os centros mais importantes do mundo, a UNESCO promoveu a realização, em São Paulo, sob a minha presidência, de um dos seus famosos "Encontros Intelectuais" sobre as "Origens do Homem Americano". Compareceram os maiores antropólogos e pré-historiadores de todo o mundo, o que consta, em minuta, nos anais desse memorável comício científico, publicado pela UNESCO, logo depois.

Só depois que o Conselho Universitário aprovava, em primeira discussão, esse esdrúxulo projeto que desmoralizaria a própria Universidade, foi esta alertada, tendo dois dos membros do Conselho, já em caminho da discussão final, requerido vista do processo: o professor José Goldemberg, diretor do Instituto de Física e o professor Paulo Artigas, da Faculdade de Odontologia, hoje já aposentado, os quais apresentaram pareceres contra o grave equívoco a que estava conduzido o Conselho Universitário, que não fora esclarecido sobre os verdadeiros intentos daquela

mudança de nome de um museu, daquela omissão que espoliou o Instituto de Pré-História do seu *status* universitário e a tentativa, agora, e apossar-se do seu patrimônio, a favor de um vago museu de Etnologia, nome dado para justificar a proposta agora apresentada ao Conselho e impugnada por dois professores titulares, além de duas notas severíssimas de "O Estado de São Paulo", denunciando "um atentado contra um centro de pesquisas de renome firmado no estrangeiro, e cujo prestígio científico já fora reconhecido pelos maiores centros antropológicos da Europa e dos Estados Unidos".

Isso determinou a atitude final do Conselho Universitário, que arquivou, definitivamente, o processo. Agora, alguns anos depois, surge um anteprojeto de Estatutos da Universidade de São Paulo de 1976-1977, elaborado por uma comissão de professores titulares presidida por um dos mais íntegros atuais professores da Universidade. Vê-se, porém, que esse anteprojeto, talvez pela pressa com que foi elaborado, deixou de ser estudado com a minúcia necessária que exige tal trabalho, principalmente pelos mais especializados em assuntos educacionais e universitários.

Assim se vê pelo artigo 138 desse ante-projeto que diz: "O Instituto de Pré-História passa a integrar o Museu de Arqueologia e Etnologia".

Vários textos, principalmente este, surpreenderam todos aqueles que conhecem os pormenores dessa temerária aventura que permitiu que ficasse mumificado, até oito anos depois, o Instituto de Pré-História de São Paulo, sempre irregularmente nas mãos de um simples responsável pelo seu expediente apenas. Pois esse artigo 138 nada mais é do que a repetição do projeto sumariamente arquivado pelo Conselho Universitário, depois de dois incisivos pareceres de dois professores titulares e dois não menos incisivos comentários de um grande jornal de São Paulo.

Do exposto atrás, verifica-se a existência de uma fraude continuada que teve início há mais de seis anos e, apesar de certa reação da parte de alguns órgãos universitários, chegando-se mesmo a não tomar conhecimento daquele pedido estranho do professor Bezerra de Meneses de grilar para o seu confuso museu todo o patrimônio do Instituto de Pré-História, do qual estava ele encarregado somente do expediente, assim mesmo em caráter provisório, ele renovava a tentativa, periodicamente, até o último golpe do artigo 138 do anteprojeto de reforma dos estatutos. Sim, porque ressalta da redação do referido artigo a sua mão, de unhas dobradas, como dizia o Padre Vieira, penetrando naquele anteprojeto, evidentemente ilaqueando, agora, a boa fé da Comissão encarregada de estudar a nova reforma de 1977-1978.

Assim, vê-se que, até hoje, tentara por todos os meios:

1. Conseguir mudar o nome do seu museu de Arte e Arqueologia, tal qual o denominara o seu fundador, professor Eurípedes Simões de Paula, para Museu de Etnologia, isto é, à revelia dos Institutos universitários ligados ao assunto: Faculdade de Filosofia, Museu Paulista, Museu Plínio Airoso, Instituto de Pré-História, de cujo expediente apenas estava encarregado.
2. De jamais haver convocado o Conselho Consultivo do Museu de Pré-História, que deveria ser ouvido também mas, propositadamente, deixou de convocar as suas reuniões regulares durante mais de seis anos.
3. Desferir o primeiro bote de apropriação indébita ao apresentar ao Conselho Universitário um malicioso projeto, por ele elaborado, pelo qual o patrimônio do Instituto de Pré-História passaria ao patrimônio do seu museu, o que foi repelido pelo mesmo Conselho Universitário, esclarecido por dois de seus membros.

4. De haver confirmado o seu intento de apossar-se de todos os setores de outros órgãos da Universidade onde houvesse atividades atinentes à Etnologia, à Pré-História e outras modalidades da Arqueologia, como se vê do processo 31.316/71 e do seu relatório de 1970, distribuído no ano seguinte, 1971, e mais documentos arquivados na Universidade.
5. Finalmente, haver reiterado a tentativa de apossar-se do Instituto de Pré-História, conseguindo introduzir, no projeto de Reforma dos Estatutos, o artigo 138 do anteprojeto já elaborado por uma comissão especial.

Torna-se, pois, urgente, já que tanto esse projeto quanto a Universidade não podem acumpliciar-se com essa fraude, que o professor Ulpiano Bezerra de Meneses não pode continuar na situação precária na qual permanece há seis anos, de responder pelo expediente do Instituto de Pré-História que, dolosamente, procura destruir e apossar-se do seu acervo e patrimônio. De igual forma, tendo o mesmo professor embaído a boa fé do Conselho Universitário para que aprovasse a mudança do nome do Museu de Arte e Arqueologia, assim denominado pelo seu fundador, o professor Eurípedes Simões de Paula, com o fim de servir aos cursos de História Antiga da Faculdade de Filosofia, de que este mesmo professor é titular, para Museu de Etnologia e Arqueologia, necessário se faz que a legítima designação "Museu de Arte e Arqueologia" seja restabelecida. Da mesma forma, o Instituto de Pré-História deve voltar às suas atividades interrompidas em 1969, devendo ser nomeado o seu novo diretor, pessoa capaz e habilitada, portadora de título universitário que o acredite nessas funções.

Não é, porém, só este ponto que se atenta contra a própria dignidade universitária. Modificações há no anteprojeto que inferiorizam e negam a outros institutos, altamente acreditados, todo o seu passado, tradição e capacidade funcional. O exemplo ca-

racterístico está, também, no artigo 137 do anteprojeto dos estatutos, que diz o seguinte:

"O Instituto de Estudos Brasileiros e o Instituto de Biologia Marinha ficam transformados em centros interdepartamentais, mantidas as respectivas denominações".

Isto é exatamente o que a sabedoria popular denomina "promoção de cavalo a burro"...

O Instituto de Estudos Brasileiros é um órgão altamente acreditado, até internacionalmente, pelo seu já longo passado, pelas suas realizações e estudos, pela série enorme de produções notabilíssimas, pela importância cultural adquirida através dos seus objetivos fartamente cumpridos, pelo seu riquíssimo acervo, pelas pesquisas notáveis ligadas ao próprio desenvolvimento mental do país. Ora, diante de tudo isso, como diminuir-lhe a importância? É quase imutável tradição brasileira reconhecer a grandeza de uma realização, principalmente no campo da cultura, com o prêmio de sua inferiorização, do abandono e até de destruição. Seria admissível fazer o mesmo com o Instituto de Estudos Brasileiros?

Lembrei isso ao Sr. Reitor da Universidade, num longo e minucioso comentário sobre pontos essenciais do anteprojeto. Meu único objetivo era não criticar, mas colaborar nessa necessidade de uma reforma universitária profunda, ouvindo-se os que deviam ser ouvidos e não pela maneira porque está sendo feita, quase uma ação entre amigos, pois até professores ilustres, interessados diretos na reforma, não foram sequer conversados sobre pontos que só eles poderiam esclarecer. Nessa minha colaboração, eu lembrava, também, o Instituto Oceanográfico, do qual eu fui um dos fundadores, ao qual a reforma deveria anexar o Instituto de Biologia Marinha, mudado o título atual do Instituto de Oceanografia para Instituto Oceanológico, passando, também, por uma reforma profunda que lhe desse a importância que lhe

conferiram os seus fundadores e a própria Universidade através do seu grande primeiro diretor, e famoso biólogo marinho, que foi Wladimir Besnard. Outra sugestão que levei ao ilustre Reitor, dentro do mesmo espírito de colaboração, era sobre o capítulo III do anteprojeto de reforma dos estatutos (artigos 15 a 18), para mim uma coisa inútil, cara demais na sua organização administrativa, na sua estrutura e ilógica numa universidade que pretende renovar-se e atualizar-se. São os museus universitários -respeitado o direito de serem visitados pelo público em dias determinados- principalmente estabelecimentos de ensino em todos os graus, instrumentos destinados a apoiar as pesquisas e cursos. Museus didáticos. Assim, o Museu Paulista ficaria sob a jurisdição do Departamento de História; o Museu de Arte Contemporânea passaria a realizar a idéia dos fundadores da Universidade, transformado em Instituto de Artes Plásticas, absorvendo, portanto, o pequeno Museu de Arte e Arqueologia. Da mesma forma, o Museu de Zoologia ficaria anexado ao Departamento de Zoologia, que é o seu lugar, embora disso discordem aqueles conhecidos falsos professores, que vivem desses institutos e não para esses institutos, como deveria ser. Da mesma forma, um futuro Museu de Etnologia absorveria os setores onde existem duplicatas do mesmo assunto, como o Museu Plínio Airoso da Faculdade de Filosofia, o Museu do Ipiranga e o próprio Instituto de Pré-História. Aí, sim, estaria tudo certo e não ser este último órgão destruído para aumentar o patrimônio de pequeno museu que muda de nome a cada passo, com o fim exclusivo de satisfazer a incomensurável ambição de um professor sem ética que desconhece, inteiramente, as próprias disciplinas universitárias que pretende apossar-se, subrepticamente, dos atuais detentores, das unidades universitárias, seus órgãos semelhantes e com os mesmos objetivos. Aí ficaria satisfeita a lei vigente pela qual a Universidade não pode ter centros diversos sob o mesmo assunto.

Isso seria universitário e muito mais barato na sua organização e conservação do que a situação prevista pelo anteprojeto atual. Aliás, este anteprojeto dá a entender isso claramente (parágrafo único do artigo 14).

Numerosas e importantes minúcias ilustrativas deixo de acrescentar para não encompridar, ainda mais, estas considerações. Não são estas uma denúncia, mas um esclarecimento para que não saia a atual reforma universitária com lacunas irreversíveis que criariam dificuldades, protestos e, até, o cancelamento de uma reforma necessária, mas cujo anteprojeto precisa ser revisto cuidadosamente. Tenho notícia de que numerosas emendas foram apresentadas, inclusive sobre o Instituto de Pré-História, algumas cujos assuntos se acham aqui neste comentário, ou melhor, nesta colaboração, já que não me cabe, evidentemente, apresentar emendas. O absurdo de destruir ou colocar em posição inferior alguns Institutos universitários, cujo passado produtivo os tornaram conhecidos e respeitados universalmente, brada não somente aos seus universitários senão, também, pela desmoralização que isso constituiria para a Universidade que os admitisse. Eu amo a Universidade porque, ao lado dos seus fundadores, dos quais fui o companheiro mais íntimo para a grande cruzada cultural, com eles labutei para que uma Universidade padrão existisse. E ainda mais como seu defensor intransigente no combate aos energúmenos para os quais a Universidade não passa de uma burocracia cara e inútil. Um interventor paulista não chegou a chamar a Faculdade de Filosofia de "o abacaxi do Sr. Armando de Salles Oliveira" e a alegar, depois, já como governador, que a Universidade era mais cara para o Estado que a Força Pública? Esses pobres de espírito ignoravam que a Universidade é a estruturadora das sociedades modernas.

E, ainda, como professor dela, durante anos, e como forjador desse mesmo Instituto de Pré-História que o estabana-

mento sem escrúpulos pretende destruir para saquear-lhe os bens, por ela continuo a lutar. Fui expulso dela, é verdade, não por indigno, os indignos ainda nela continuaram, mas porque defendi a sua pureza universitária, tragicamente marcada, durante anos de confusão e arbítrio, pela voracidade de alguns chacais e de uma horda do que [*lacuna*] universitários honestos, que são, felizmente, numerosas ainda, chamam de rinocerontes. Assim, minha expulsão, em vez de cobrir-se de opróbrio, como eles desejaram, se transformou no maior galardão moral e mental, que podia aspirar a minha existência voltada para a dignidade do Homem, no seu legítimo sentido, inspirado não apenas no progresso e no desenvolvimento material mas, principalmente, na Civilização a que almeja elevar-se, sem cuja assistência uma nação jamais poderia libertar-se de um inferior subdesenvolvimento.

Aos verdadeiros universitários, pois, ofereço este doloroso brado a favor do generoso dom que um punhado de homens lúcidos ofereceram a São Paulo e ao Brasil, em 1934.

2. Estreitamente unido à Universidade de São Paulo, desde sua fundação ao tempo do grande estadista que foi Armando de Salles Oliveira, quando, deputado que então eu era, vim a público defender a idéia e o modo por que foi conduzida -não posso calar-me, nos dias de hoje, quando a vejo ameaçada pela negligência de alguns e desmesurada ambição de outros.

Estou me referindo, neste momento, ao caso do Instituto de Pré-História de nossa Universidade. Trazendo de meus exílios na França grande desejo de estudar a Pré-História de nosso país, essa grande desconhecida, consegui, finalmente, fundar um núcleo de pesquisas, que o decreto número 21.935, de 19 de dezembro de 1952, do governador Lucas Nogueira Garcez, grande professor da Universidade, erigiu em "Comissão de Pré-História do Estado de São Paulo". Tal Comissão iniciou suas atividades

com a colaboração da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, cujo diretor, então também o Prof. Eurípedes Simões de Paula, solicitado por mim, convidou a Paul Rivet, eminente diretor do *Musée de l'Homme*, de Paris, a vir dar cursos aos pesquisadores. Concomitantemente, ajudado por pessoas de minhas relações, fundei, em 1959, um organismo particular, o "Instituto de Etnologia e Pré-História". Esses dois órgãos, unidos no seu corpo diretor e com atividades oficiais e privadas confluindo com seu pessoal, meios financeiros e outros, empreenderam diversas atividades, salientando-se pesquisas no litoral paulista, cursos de conferências dados em auditórios como o da Biblioteca Municipal e do jornal "Folha de São Paulo" e congressos, até internacionais. Em 1962, por amparo de um dos maiores reitores que a Universidade já teve, prof. Ulhoa Cintra, foi criado o "Instituto de Pré-História" (decreto estadual de 17 de dezembro de 1962, portaria do reitor, 7 de janeiro de 1963). O Instituto produziu inúmeros trabalhos, projetando sua presença no cenário nacional e internacional.

Tendo de deixar sua direção em maio de 1969, passei a ver o Instituto vegetar em uma modorra, algumas vezes sacudida, justiça seja feita, pelos dois pesquisadores que formei e deixei lá, os quais, mesmo em situação subordinada e dependente, prosseguiram, dentro do que lhes era possível, a luta (que o é) pelo conhecimento da Pré-História.

É que surgiu em cena personagem enigmático e supremamente ambicioso. Trata-se de Ulpiano Bezerra de Meneses. Fui amigo de seu pai, homem eminente e de valor, a cujo pedido -hoje não é deselegante, mas necessário relatar- esforcei-me por proteger, encaminhar, encarrear ao filho, rapaz com ares de poeta, meigo na fala e com um jeitinho de caracol enrolado sob si mesmo. Aos poucos, iria ele evidenciar sua pobreza de espírito, sua imaturidade psíquica e uma ambição desmedida. Ainda como

diretor do Instituto de Pré-História, fui procurado por ele, que desejava ser o vice-diretor; é que minha aposentadoria compulsória, pelos 70 anos, estava bem próxima e Ulpiano Bezerra desejava, com ânsias, anexar o Instituto ao seu pequenino e insignificante Museu. Sim, porque se fizera diretor, graças à renovada proteção, desta vez do Prof. Simões de Paula, de um Museu, fundado por este como meio ilustrativo de sua cadeira de História Antiga. Assistente de Simões de Paula, o sr. Bezerra acabou sendo designado diretor do órgão, cujo nome era "Museu de Arte e Arqueologia", subentendendo-se arqueologia do período histórico, matéria da cadeira. Neguei-me a acumpliciar-me no golpe de Bezerra de Meneses, pois o julgava destituído de qualquer competência em Pré-História. Quando, pois, deixei a direção, e após uma breve passagem do Prof. Simões de Paula como encarregado, de novo por amparo, desta vez inexplicável, do mesmo professor, Ulpiano Bezerra assume a responsabilidade pelo Instituto de Pré-História. Assim mesmo. Com esse título bem provisório: apenas, e só, "responsável pelo expediente". Quer dizer, um funcionário que responde pelo despacho das coisas... e assim está até hoje, seis ou sete anos depois. Getúlio nomeava ministros, como Marcondes Filho na pasta do Trabalho, até por dez anos como "interinos"; mas, ministro. Nem ele chegou a eternizar alguém em cargo vago, com o título inconsistente de "responsável pelo expediente". Tal irregularidade funcional, clamorosa e passível de retumbante denúncia, é devida a sucessivas reitorias da Universidade de São Paulo.

Pois bem. Um dos primeiros atos do Sr. Bezerra, no seu cargo de despachador de expedientes, foi alinhar um processo cujo título é: "Processo número 31.316/71. Assunto: Incorporação do Instituto de Pré-História ao Museu de Arqueologia e Etnologia", encaminhando-o ao reitor, já com uma minuta de portaria, a ser assinada, decretando aquela anexação pura e simples. Escla-

reça-se que Bezerra de Menezes, com a mão de gato, sub-repticiamente, na reforma dos estatutos da Universidade, mudara o nome de seu apagado museu pelo de Arqueologia (em geral) e Etnologia. Um título abrangente e destinado, segundo ele diz no relatório de 1970, publicado em 1971, e consoante repete por duas vezes no processo citado (folhas 38 e 53), destinado a englobar, sob direção de seu Museu todos os órgãos da Universidade que tratam, sob ângulos diferentes, de Pré-História, Arqueologia e Etnologia. Nada mau, como evidência de ambição delirante.

Quais as razões que o Prof. Bezerra alegou para sua sofreguidão em incorporar o Instituto de Pré-História, matéria da qual não entende? Ei-las: afirma o erudito mancebo que "o conceito de Pré-História é inaplicável ao caso americano" (fl.53) -o que é de enorme burrice, pois, até hoje, em todo o mundo, ninguém se lembrara de tamanha tolice. Todos os que tratam do assunto falam, escrevem livros, publicam artigos sobre "Pré-História Americana"; as revistas especializadas aí estão, repletas de estudos, mormente em outros países do continente, sobre a Pré-História da América. Era preciso que o Sr. Bezerra, do alto de sua ignorância do assunto, deixasse gravado para a posteridade o testemunho de sua besteira. Sustenta, ainda, o prendado mestre, que o Instituto, por cujo expediente responde, é um acervo de defeitos (no pessoal, fl.17; na biblioteca, fl.18; nos relatórios, falsos, segundo ele, fl.17). Para ele, também é defeito o equipamento, por ser "excessivo". Outras razões para a anexação do Instituto ao seu Museu, sempre consoante esse luminar da estupidez, são: como consequência da incorporação, seu museu receberia dotações fortes de fundações internacionais (fl.20, n.4 do Processo). E também é motivo para a anexação a comparação, que faz, entre os recursos e verbas de seu museu e do Instituto de Pré-História; demonstrando maior vulto para o Instituto, lamenta-

se de que receba pouco é assevera que recebendo também as verbas do Instituto de Pré-História, seu museu poderia crescer... Está tudo lá, bem escrito e assinado.

Não sei bem porque, tal processo, vergonhoso e tolo, nunca chegou ao fim, nem foi arquivado, Há anos, está por aí. Nem o professorzinho que redigiu tamanhas barbaridades foi punido. Continua também por aí.

E faz-se vivo. Sempre com a mesma idéia. Não lhe bastou manter-se estranho ao Instituto, cujo expediente lhe competia: nunca participou de nenhuma pesquisa que Caio del Ríó García e Dora Uchoa fizeram, nem sequer para simplesmente visitá-la. Apoderou-se de plano dos dois, para levantamento do Vale do Ribeira e apresentou-o, dois anos depois, como próprio. Modificou as vitrinas do Museu do Instituto, fazendo-as iguais aos mostruários de seu próprio Museu de Arqueologia e Etnologia (ex-Museu de Arte), a fim de facilitar até a transferência física do acervo de um para outro. Não foi isso suficiente. Seu novo golpe de mestre de coisas ocultas foi realmente espetacular. O novo "Anteprojeto dos Estatutos da Universidade de São Paulo", distribuído pela reitoria e redigido por comissão muito restrita de nove membros, eminentes e conhecidos, contém um artigo, o de número 138 (página 35) que diz assim: "o Instituto de Pré-História passa a integrar o Museu de Arqueologia e Etnologia". Tal e qual. Nada mais. Tudo isso. A mesma constante obsessão do sr. Bezerra de absorver o Instituto, pelo qual nada fez senão desejar destruí-lo. Mas, também a manifestação do completo êxito de manobra excusa. Como o artilheiro moço conseguiu introduzir num projeto da Universidade, dentro de comissão tão diminuta e de valor, a expressão de seu sonho de muitos anos, o aniquilamento do Instituto de Pré-História? Como da ocasião em que mudou o nome de seu museuzinho, escamoteando a idéia e a finalidade do fundador, agora também, 1977, agiu por baixo do

pano. Silenciosamente, sem consultar sequer os interessados, que são os pesquisadores do Instituto, que lá deixei e lá ainda estão, sustentando sua difícil existência. Não. Apenas ele próprio, o Bezerra. Calculada, friamente. Manobrista irrecusável. Quer deixar seu nome na história à semelhança daquele que destruiu o templo de Diana, em Éfeso -como mesmo se chamava? Sim, porque o único mérito do sr. Bezerra quanto ao Instituto de Pré-História em seis-sete anos tem sido um só: o de coveiro. Como numa das vitrinas de seu Museu de Arte, que expõe objetos de macumba e candomblé, fez um "despacho" para expedir, como encarregado do expediente, o Instituto de Pré-História para o pó do esquecimento.

Resumida, assim, a situação, tornada real pela ambição tresloucada desse sr. Ulpiano Bezerra de Meneses e pela negligência de alguns -entre os quais coloco o ex-reitor, prof. Orlando Marques de Paiva, que concordou, inteiramente, comigo, mas que desejava que outros simples professores, sem sua autoridade, assumissem a responsabilidade de uma... regularização do Instituto, e que soube envolver a tudo com sua conhecida "diplomacia da barreira de algodão" (ninguém passava por ela, mas também não feria, amortecido por gentilezas, sorrisos, telefonemas, cordialidades)- levanto, aqui, algumas perguntas, que exigem resposta cabal e franca, dada a gravidade de questões que suscitam:

1. Quem é o culpado de não ter sido o Instituto de Pré-História adaptado à reforma anterior da Universidade? (Poderia, se necessário, passar a chamar-se de "Museu", mas, enfim, enquadrar-se nos estatutos de 1970);
2. Como reitores da Universidade puderam acumpliciar-se com clamorosa falha administrativa, legalizando um simples "responsável pelo expediente" durante anos a fio -talvez fato único na opulenta e farta história da burocracia brasileira? Quais os responsáveis?

3. Como um professor pode ser mantido, embora com título além de precário, à frente de um órgão que, já em 1971, pretendia, por escrito, destruir, sendo, pois, parte em causa?
4. Como esse professor, que nunca se interessou pela Pré-História e nem por qualquer pesquisa do Instituto, cujo expediente despachava, foi conservado por reitorias da Universidade?
5. Como tal professor obteve que seu maior *desideratum*, a destruição do Instituto nas fauces de seu Museu de Arte, entrasse a fazer parte dos artigos projetados como estatutos da Universidade e distribuídos a todos, oficialmente, pela reitoria?
6. que resposta deu a Universidade a esse professor a artigo publicado no jornal "O Estado de S. Paulo", onde uma e outro são acusados de ludibriar a boa fé de colecionadores de Santarém, Pará, na compra de objetos, hoje expostos no Museu do sr. Ulpiano Bezerra?

São seis perguntas que atingem, em cheio, a dignidade da Universidade de São Paulo. Não é só o insignificante Bezerra de Meneses e alguns reitores pusilânimes que estão em jogo. É a Universidade em si e seus mais de quatro mil professores e quarenta mil estudantes que foram atingidos por essas manobras mesquinhas, por aquelas covardias e desinteressamentos. A Universidade de Armando Salles, a nossa Universidade de São Paulo, entronizando um incompetente, mantendo-o, anos seguidos, perseverando na irregularidade de despachante oficial, mas destruidor real. Faço votos que o atual reitor, Josué Camargo Mendes, que é ainda membro do conselho do Instituto de Pré-História, este, um homem honesto, restabeleça a dignidade da Universidade e dos universitários todos. É hora de ter vergonha.

Normas para colaboração

1. Os artigos recebidos por *Idéias* serão submetidos a dois pareceres, cabendo a decisão final sobre a sua produção à Comissão de Redação.
2. Os artigos deverão ser apresentados, preferencialmente em disquete de microcomputador IBM PC ou compatível, acompanhados de duas cópias impressas, ou em duas cópias datilografadas em espaço duplo, com 27 linhas de 60 toques.
3. Os artigos não deverão ultrapassar 30 laudas.
4. As referências bibliográficas deverão ser apresentadas em notas de rodapé nas quais conste: nome do autor, sobrenome do autor, título da obra em *itálico*, local da publicação, editora e ano da publicação.
5. *Idéias* aceita sugestões para resenhas de livros

