



**Em defesa da universidade:
Autorreflexividade, dúvida radical
e escrita do devir**

Jorge Ramos do Ó

Práticas da História, n.º 4 (2017): 127-194

www.praticasdahistoria.pt

Em defesa da universidade: Autorreflexividade, dúvida radical e escrita do devir

Jorge Ramos do Ó*

A abrir, o tradicional cerco escolar ao sujeito da escrita

Parto para a redação das páginas que se seguem com a certeza de que, apesar da evidente autoanálise presente em várias correntes do pensamento social atual, e bem assim de uma parte importante da tradição universitária dos últimos dois séculos, não há entre nós, na atualidade e mesmo por entre os que trabalham no campo da educação no interior da academia, ainda muito interesse e empenho em “examinar as formações de conhecimento-poder presentes nas instituições, práticas e linguagens acadêmicas”, para utilizar uma expressão de Steven Connor¹.

Somos há muito protagonistas de uma separação, transformada num fosso intransponível no presente, entre ensino e investigação. As relações da universidade com a ciência, como nota António Nóvoa², estão no centro de um debate “mal resolvido” ainda nos dias de hoje, à medida que a população do ensino superior e da própria pós-graduação cresce a olhos vistos. Independentemente do contexto histórico e da situação nacional em que nos encontremos, essa tensão já nos atingiu nalgum momento e nos há de atingir algures no futuro. Uma importante explicação encontra-se, naturalmente, na estrutural resistência à

* Instituto de Educação, Universidade de Lisboa (jorge.o@ie.ul.pt)

¹ Steven Connor, *Cultura pós-moderna: Introdução às teorias do contemporâneo* (São Paulo: Edições Loyola, 2000), 18.

² António Nóvoa, “A Universidade de Lisboa nos séculos XIX e XX (1834 – 2000),” *In A Universidade de Lisboa (séculos XIX e XX)*, ed. Sérgio Campos Matos e Jorge Ramos do Ó (Lisboa: Tinta da China, 2013), 20.

mudança decorrente de velhos hábitos de trabalho instalados, muito mais focados na ‘conservação, acumulação e transmissão’ do saber das várias províncias disciplinares do que propriamente nas dinâmicas que sustentam a ‘ideação e construção’ de novos objetos e territórios científicos. Creio, não obstante, que essa análise só traduz a necessidade de divisarmos, com outra intensidade e clareza, o que temos de fazer para enfrentar uma força permanente que nos faz falar e agir em nome da lei, do rigor e da universalidade do conhecimento científico. É para o interior de nós mesmos, para a essência do nosso gesto, que a crítica tem de se dirigir.

Diria, em conformidade com esta exigência autorreflexiva, que a grande fronteira que se cava entre ensinar e criar encontra a sua matriz fundadora numa atividade que nos constitui desde que, na infância, começamos a ser escolarizados. Falo do ler e do escrever como atividades correlatas, mas que têm na primeira uma dimensão de precedência e de comando sobre a segunda. Escrevemos o que lemos, escrevemos em conformidade com o que lemos; somos escolarizados para nos confinarmos à posição de leitor e a idealizar o que outro escreve como gênio e as suas realizações exemplos da transcendência. É sobre esta *paixão triste* e contra todo o enfraquecimento da potência do criar que me parece nos devemos mobilizar. Pensar contra nós próprios, ter a coragem da verdade, fazendo a defesa da universidade através do ceticismo, da dúvida e da liberdade de questionamento mais radical. Para nos fortalecermos nessa prática precisamos de construir os nossos intercessores, encontrar os nossos amigos e eles estão cá, também há séculos, ontem como hoje, a reivindicar o amanhã da universidade no *locus* da pergunta. Este artigo toma como seu desígnio uma visita, e apenas uma, ao interior do *arquivo* em que a posição do infinito do questionamento se afirmou com grande veemência. A digressão vai de Espinosa a Bourdieu, de Barthes a Deleuze, de Agamben a Derrida, de Lyotard a Wittgenstein e a Kant, entre vários outros, procurando assim uma articulação estrutural e dialógica, dir-se-ia para lá do tempo e da distância; convoco a voz destes filósofos, sociólogos e linguistas, a fim melhor sustentar a defesa do ato da criação e da palavra plural no interior das instituições de saber e de

conhecimento. É da possibilidade de uma crítica potente e desassombada que aqui se trata.

Tome-se, também desde já, a maior evidência civilizacional construída sobre o conjunto da cultura escolar. O aluno é aquele o ator social que tem de ser inteiramente constituído no verdadeiro, que se descobre imerso no jogo restrito e silencioso da repetição indefinida do mesmo texto. Nestes termos, ler e escrever têm sido sinónimos de uma fratura entre duas possibilidades de vida bem distintas. Temos, por um lado, esse mundo exíguo, constantemente rarefeito por ação da escola, composto por aqueles que concebem e *assinam* os objetos – exagere-se e tome-se aqui o *escritor* simbolicamente como o ator social que corporiza a invenção e a criação –, narcisicamente eleitos por todos os meios de comunicação como celebridades no seu domínio de ação, seja este económico, científico ou cultural e artístico; temos, por outro lado, a multidão, sempre em crescimento à medida que o século XX afirmou a chamada “escola para todos”, composta pelos que dela foram obrigados a sair e que, no máximo, podem aspirar a assistir ou a desejar consumir – estes poderiam, de acordo com o mesmo raciocínio, ser designados de *leitores*. É porque se apresenta como a instituição por excelência da conservação social que a escola faz crer à maioria que a imaginação criadora é, justamente, um patamar cognitivo só ao alcance dos predestinados, daqueles que resistem incólumes à absurda máquina escrava da *mimesis*. Estamos, portanto, há muito tempo confrontados com a mais difícil das realidades: a da aliança operacional entre as práticas pedagógicas e os procedimentos examinatórios, subsumidos na lógica secular do ensino como movimento reiterativo de explicação e de reconhecimento infinita, e da aprendizagem como transposição literal dos saberes professados. Ora, se entrevista a partir desta evidência, a instituição universitária não se distingue dos níveis de ensino seus anteriores, porquanto continua a hipervalorizar e a esgotar os seus efetivos em delirantes rotinas de repetição, anotação, síntese e comentário do já escrito.

As instituições modernas de cultura, de ensino e mesmo de investigação, nota igualmente Michel Serres num texto que nos faz continuamente levantar o olhar das suas páginas e sonhar o amanhã da criação,

a que deu o nome de *O terceiro instruído*, “vivem de mensagens, de imagens repetidas ou de modelos copiados”, com origem nos “grandes mamutes da universidade, dos *media* ou da edição”. Esta é uma informação que se espalha e difunde até à redundância e cuja “massa de artifícios” impede “a inovação ou a esmaga, considerando-a como o pior dos perigos”. Evidentemente que, a essas instituições, os inventores causam pavor, assim como “os santos punham em perigo as igrejas, de onde os cardeais, por se sentirem incomodados, os expulsavam”. Avisamos Serres que quanto mais as organizações escolares evoluem para a massificação ou para uma dimensão gigantesca, mais necessidade têm de estabelecer indicações e de desenvolver rotinas contra o exercício do “livre pensamento”. Por isso, Serres interpela diretamente os seus leitores com o maior desassombro: “Desejam criar? Pensem então no perigo que correm.” E parece mesmo não ter medo das palavras: “Para criar é preciso saber e, por isso, trabalhar imensamente, mas essa necessária condição por si apenas não chega. Do passado ou da ciência, o peso esmaga e esteriliza (...). *Analisar ou julgar, eis o que é próprio dos impotentes que, em conjunto, gozam de todos os poderes*”³.

Talvez pudéssemos, em conformidade com esta tese, admitir que a imagem da floresta seja aquela que mais remotamente atemorizou e vem ainda atemorizando todas as autoridades escolares. Como Martin Heidegger⁴ escreveu, e insistiu ao longo dos seus escritos filosóficos, “na floresta há caminhos que, o mais das vezes sinuosos, terminam perdendo-se, subitamente, no não trilhado”. Mesmo com as diferenças e antagonismos de posições que gera no seu interior, a instituição universitária está longe de conceber a produção do saber como se de um caminho florestal se tratasse – aquele que mal começa a ser percorrido, deixa perceber que, mesmo contra as aparências, não há nenhum trilho que seja exatamente igual a um outro. Aqui reside o ponto essencial de toda a crítica, ontem como hoje.

3 Michel Serres, *O terceiro instruído* (Lisboa: Instituto Piaget, 1993), 96 e 99-100; itálico meu.

4 Martin Heidegger, *Caminhos de floresta* (Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2002 [1977]), 3.

A exigência do posicionamento autorreflexivo

É porque estamos implicados no mundo que há implícito no que pensamos e dizemos a seu propósito. Para disso libertarmos o pensamento, não podemos contentar-nos com esse regresso a si próprio do pensamento pensante que comumente se associa à ideia de reflexividade; e só a ilusão da onnipotência do pensamento pode fazer crer que a dúvida mais radical é capaz de suspender os pressupostos, ligados às nossas diferentes filiações, pertencas, implicações, com que cometemos os nossos pensamentos. O inconsciente é a história – a história coletiva, que produziu as nossas categorias de pensamento, e a história individual através da qual aquelas nos foram inculcadas: é, por exemplo, a história social das instituições de ensino (banal entre todas, e ausente da história das ideias, filosóficas ou outras) e da história (esquecida ou recalçada) da nossa relação singular com essas instituições que podemos esperar algumas revelações verdadeiras sobre as estruturas objetivas e subjetivas (classificações, hierarquias, problemáticas, etc.) que continuam a orientar, contra a nossa vontade, o nosso pensamento⁵.

As palavras que se acabam de ler postulam a autorreflexividade como condição primeira da ação, apontando para essa modalidade, dir-se-ia de raiz cética, que consiste em questionar incisivamente sobre o que nos é mais próximo e nos constitui mesmo enquanto evidência transcendente ou fundadora. Trata-se de uma tarefa instantânea que se funda sempre em tentar compreender como nos colámos e permanecemos afiliados às instituições de saber, a lógicas de poder e a regimes de conservação de que nada nem ninguém ao nosso redor nos autoriza a crer possam ser os nossos ou, menos ainda, que se ampliam através da intervenção social que protagonizamos. Como se só nessa interminável

5 Pierre Bourdieu, *Meditações pascalianas* (Oeiras: Celta Editora, 1998), 9.

tarifa crítica de análise e de decomposição da reverberação em nós das certezas do tempo nos fosse efetivamente possível alimentar o desejo de novas formas de vinculação, sem as quais a emergência de outras paisagens e relações sociais se torna impossível. Foi por certo em nome dessa funda exigência que o pedagogo Sérgio Niza⁶ reteve de Bruner a referência ao seguinte provérbio chinês: *os peixes num aquário não são capazes de ver a água do próprio aquário*. Ao lê-lo, imediatamente me vieram ao espírito considerações produzidas no mesmo sentido pelo conhecido investigador de história antiga, Paul Veyne, sobre a natureza crítica do trabalho realizado pelo seu grande amigo, entretanto desaparecido, Michel Foucault. Enquanto historiador e filósofo, o autor de *Vigiar e punir* teria percebido que, para levar a bom termo as análises de uma dada época, deveria “atingir, para além da sociedade ou da mentalidade, as verdades gerais nas quais os espíritos dessa época estavam, sem saber, encerrados, quais peixes num aquário”. Trata-se de uma posição dupla que em si nada tem de trágico, porquanto, na medida em que pensa, este observador mantém-se fora do aquário e observa os peixes que nele andam às voltas, mas, “como é preciso viver” e tomar posições, “dá por si dentro do aquário, também ele peixe”⁷. É neste permanente jogo de desdobramento, abolindo a distinção entre a interioridade e o fora, numa atitude simultaneamente ativa, cognitiva, afetiva e existencial, que eu me quero perceber face ao insuportável da universidade que temos e em que estou por inteiro implicado. Diria então qualquer coisa como isto: imerso no tempo, refletindo sobre o que se está a passar, dizendo a verdade a todo o custo, o cético radical não deixa de procurar; por isso mesmo, a sua energia concentra-se na possibilidade de construir um *tempo-outro*. Ocorre-me a este respeito uma passagem de um diálogo entre os filósofos Jacques Derrida e Maurizio Ferraris⁸ e em que o primeiro, fazendo o balanço de cerca de quatro décadas que então levava de escrita, consentiu que a constante das suas “determinações” acerca das relações entre filosofia e política se materializava na hipótese de

6 Sérgio Niza, *Escritos sobre educação* (Lisboa: Tinta da China, 2012), 460.

7 Paul Veyne, *Foucault: O pensamento, a pessoa* (Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2008), 10.

8 Jacques Derrida e Maurizio Ferraris, *O gosto do segredo* (Lisboa: Fim de Século, 2006), 70.

uma “contra-instituição”, por oposição àqueles que defendiam a utopia do regresso a “um pré ou não-institucional selvagem e espontâneo”. Afirmava que a sua crítica frontal das instituições apontava, antes, para o “sonho de uma outra instituição que, num processo interminável”, viesse a substituir as “opressivas, violentas e inoperantes”.

De todas as formas e no seu recorte mais geral, esta questão leva-me diretamente até Bento de Espinosa e às múltiplas reflexões que produziu acerca das paixões tristes, dos *maus encontros e das más ligações*, ao convite que de tão longe do presente nos faz para um trabalho de consciencialização acerca da *tiranía* e da escravidão. Parece que a sua atenção não perdia jamais de vista essas figuras do humano que exploram e reúnem o *infinito dos desejos* e as *confusões da mente*, esmagando-os sob os valores da transcendência, para, desse modo, estabelecerem um eficiente poder de sujeição sobre as consciências. Por isso, Deleuze e Guattari⁹ lhe chamaram, também a ele, o “príncipe dos filósofos”. A tarefa última da ética, de acordo com Espinosa, consistira em conhecer as falsificações da vida, tudo o que nos faz depreciar a nossa própria existência, para que, então, a *potência de agir* se possa sobrepor à *potência de padecer*. Muito antes do furacão Nietzsche – que também assumia como sua a máxima de “fazer do conhecimento o mais potente dos afetos”¹⁰ –, eis que uma voz nos interpela de longe, insistindo em apresentar “a ética como uma teoria da potência, em oposição à moral como a teoria dos deveres”¹¹. De Espinosa regresso com frequência a passagens como estas, insertas nas IV e V partes da *Ética*, justamente intituladas “A servidão humana ou a força dos afetos” e “A potência do intelecto ou a liberdade humana”:

Um afeto está tanto mais sob o nosso poder, e a mente padece tanto menos, por sua causa, quanto mais nós o conhecemos.

9 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O que é a filosofia?* (Lisboa: Editorial Presença, 1992), 46.

10 Extraído de uma carta de Nietzsche ao seu amigo Franz Overbeck, datada de 30 de julho de 1881 e transcrita integralmente em André Martins, org., *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche* (São Paulo: Martins Fontes, 2009), XVII.

11 Gilles Deleuze, *Espinosa e os signos* (Porto: Rés Editores, s.d.), 126.

Para acabar com o medo é preciso pensar com firmeza, quer dizer, é preciso enumerar e imaginar, com frequência, os perigos da vida e a melhor maneira de os evitar por meio da coragem e da fortaleza. Deve observar-se, entretanto, que ao ordenar os nossos pensamentos e imaginações, devemos levar sempre em consideração aquilo que cada coisa tem de bom, para que sejamos, assim, sempre determinados a agir segundo o afeto da alegria.

A potência da mente é definida (...) exclusivamente pelo conhecimento, enquanto a sua impotência ou paixão é medida exclusivamente pela privação de conhecimento, isto é, por aquilo em função do qual as ideias são ditas inadequadas.

A satisfação consigo mesmo é uma alegria que surge porque o homem se considera a si próprio e à sua potência de agir. Ora, a verdadeira potência de agir do homem, ou seja, a sua virtude, é a própria razão, a qual o homem considera clara e distintamente. Logo, a satisfação consigo mesmo surge da razão. Além disso, o homem, enquanto considera a si próprio, não percebe clara e distintamente – ou seja, adequadamente – senão aquilo que se segue da sua própria potência de agir, isto é, aquilo que se segue da sua própria potência de compreender. Portanto, é só dessa consideração que surge a maior satisfação que pode existir.

O primeiro e único fundamento da virtude ou do princípio correto de viver consiste em buscar aquilo que é útil para si.

Nenhuma coisa pode ser má por aquilo que tem de comum com a nossa natureza; em vez disso, é à medida que nos é contrária que ela é má para nós. Chamamos de mal o que é causa de tristeza, o que diminui ou refreia a nossa potência de agir. Assim, se uma coisa fosse má para nós por aquilo mesmo que tem de comum connosco, ela poderia,

então, diminuir ou refrear aquilo que tem de comum conosco, o que seria absurdo. Portanto, nenhuma coisa pode ser má para nós por aquilo que tem de comum conosco; em vez disso, é à medida que nos é contrária que ela é má, isto é, que ela diminui ou refreia a nossa potência de agir¹².

Retiro de proposições e demonstrações como as que se acabaram de ler a defesa de uma prática da vida que intransigentemente remeta para uma tipologia dos modos de existência imanentes, quero dizer, para uma modalidade de inserção social dos sujeitos baseada na maior diferença qualitativa entre si. Em Espinosa encontra-se todo um exercício que não é de mera exposição intelectual ou professoral, mas que, antes, procura configurar um “método de invenção” que suplante o tipo de encaixe unidirecional proposto pela Moral. Esta emerge nos seus escritos como uma autêntica *política de policiamento da vida* – segregadora contínua das figuras do negativo e da mutilação, dessas forças que produzem o ressentimento e a má consciência, as más interpretações e as depreciações, o ódio, o remorso e, em última instância, a culpabilidade –, porque exatamente faz relacionar sempre a existência dos homens com “valores transcendentais”. Espinosa falou tanto da possibilidade de construir um *terceiro olho*, aquele que nos fizesse ver a vida para lá das aparências falsas e permitisse ficar efetivamente na posse do conhecimento de tudo quanto nos enfraquece e imobiliza o pensamento e a ação. Apetece, assim, afirmar em jeito de declaração amorosa: Espinosa ou a busca de uma visão livre e inspirada. É como se, à distância de séculos, uma voz nos estivesse sempre a dizer, uma e ainda uma outra vez, que apenas o ato de pensar dá lugar a uma vida poderosa e que somente esta pode explicar o pensador. Mais do que nos querer apontar um caminho, mandar ou convencer, “queria somente inspirar, despertar”¹³. Há, efetivamente, em Espinosa um sentido primeiro, objetivo, mas relativo e parcial acerca da noção de Bem e de Mal – trata-se tão-

12 Bento de Espinosa, *Ética* (Belo Horizonte: Autêntica, 2007 [1677]), 370, 381, 389, 325, 297 e 409.

13 Gilles Deleuze, *Espinoza e os signos* (Porto: Rés Editores, s.d.), 23-24.

-somente do que convém e não convém à nossa natureza – e, por isso, este par é por ele perspectivado como subjetivo e inteiramente modal.

Estamos, portanto, frente a um diagnóstico desassombrado que não pode deixar de nos fazer refletir acerca do tipo de relação que a instituição escolar moderna procura desencadear no interior de nós mesmos: a de, por intermédio de discursos pedagógicos que invocam constantemente a autonomia, o interesse e a liberdade do aluno, tudo na realidade fazer para tornar natural a homogeneização e hierarquização, objetivando as múltiplas sequências que garantem e não cessam de produzir a seletividade mais brutal. A escola representa a possibilidade de se generalizar à infância e à juventude um devir-adulto inteiramente rígido, exigindo a cada sujeito a participação em jogos que definem a identidade pela conformidade-desvio com a lei e com enunciados universais. As *políticas de normalização*, amplamente desenvolvidas por esta instituição social que o século passado generalizou a toda a população no Ocidente, e não só, materializam-se a partir do invariante do erro, e todos os alunos, mesmo os diplomados como triunfantes, mesmo essas elites cultas e cultivadas pelas maiores recompensas de *status* e glórias simbólicas, vivenciaram algures na sua infância e juventude a culpabilidade, o temor, o desespero, a humilhação, o desgosto, o arrependimento, o ressentimento e, no limite, a possibilidade do ódio a si mesmo, em consequência do complexo dispositivo de avaliação escolar. Dir-se-ia que Espinosa nos pressiona a perceber, passo a passo, como todos os poderes necessitam da tristeza das almas para se acolherem e proliferarem indefinidamente; precisam mais de nos angustiar que nos reprimir e, por isso, se determinam em ampliar dispositivos pedagógicos para organizar e administrar os mais ínfimos terrores.

Na cultura escolar moderna e contemporânea, a escrita é a superfície ou o teatro em que a potência de agir e existir se confronta, numa espécie de *luta vertical total*, com as maiores forças de sinal contrário, com essa máquina da impotência que a escola moderna inventou e reificou na figura da autodepreciação que todos conhecemos. Diversamente da moral, que se apresenta como um conjunto de regras coercivas que aludem a valores transcendentais, a ética espinosiana aponta para uma

estética, para um conjunto de escolhas facultativas que se referem a modos de existência, à invenção de alternativas e de estilos de vida. Experimentar, comunicar afetos que não sejam lamentos tristes, produzir formas de existência não castradas – eis, também, o que poderíamos designar por escrita. Certamente por isso, Deleuze descobre igualmente em Espinosa o homem do agulhão, o fugitivo e o agenciador dos contactos e das trocas necessárias a que um novo ensino se produza na recusa frontal de todo e de qualquer projeto de salvação das almas, como séculos depois viria a ser aquele que o Estado moderno se acometeu quando impôs a *transformação de cada criança num aluno*.

Tudo é uma questão de sangue. Não é fácil ser um homem livre: fugir da peste, organizar os encontros, aumentar a potência de agir, afetar-se de alegria, multiplicar os afetos que exprimem ou encerram um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência. O célebre primeiro princípio de Espinosa (uma só substância para todos os atributos) depende deste agenciamento, e não o inverso. Há um agenciamento-Espinosa: alma e corpo, relações, encontros, poder de ser afetado, afetos que preenchem esse poder, tristeza e alegria que qualificam esses afetos. A filosofia torna-se aqui a arte de um funcionamento, de um agenciamento. Espinosa, o homem dos encontros e do devir, o filósofo da carraça, Espinosa o impercetível, sempre no meio, sempre em fuga apesar de não se agitar muito, fuga em relação à comunidade judaica, fuga em relação aos Poderes, fuga em relação aos doentes e aos intriguistas. Pode ele próprio ser doente, e morrer; sabe que a morte não é nem a finalidade nem o fim, pois trata-se, pelo contrário, de passar a sua vida a outro. O que Lawrence diz de Whitman (e até que ponto isso convém a Espinosa!) é a sua vida continuada: a Alma e o Corpo, a alma não está em cima nem em baixo, está ‘com’, está

na estrada, exposta a todos os contactos, encontros, em companhia daqueles que seguem o mesmo caminho, ‘sentir com eles, captar a vibração da sua alma e da sua carne ao passar’, o contrário de uma moral de salão – *ensinar a alma a viver a sua vida, não a salvá-la*¹⁴.

Estas considerações, tendo como pano de fundo a possibilidade de uma transformação cognitiva que confronte os processos de escrita no interior da instituição universitária, e em cujo epicentro igualmente me encontro seja como professor seja como investigador, já justificariam a defesa de um modelo de análise em que conhecimento e experiência se pudessem pensar num plano de mútua interseção. Como se, à semelhança dos artistas modernos do princípio do século passado – que reconfiguraram as relações de prioridade entre a atividade criativa e a atividade crítica –, me determinasse aqui em procurar um entendimento da natureza do trabalho científico a partir das intensidades reais da experiência por que passo no encontro com aqueles que decidiram estudar e escrever junto a mim, eu que com eles igualmente estudo e escrevo. Julgo que por aí podemos entrar num tipo de entendimento diferente das estruturas herdadas de conhecimento e representação de uma instituição social, a universidade, que historicamente se atribuiu a função de comunicar a “competência cultural” e que tem reivindicado ainda uma “função de custódia ou de administração da experiência cultural”¹⁵. Trata-se de conceber um território que reclame por uma *densidade autoconsciente* do próprio território. A minha questão central é, pois, a de produzir uma reflexão que se inteligibilize pela “intimidade com os processos concretos de produção da ciência, analisando-os no que contribuem para fazer avançar ou bloquear a ciência, sem curar de saber se constituem ‘desvios’ a uma qualquer normatividade abstrata e hipostasiada”.

14 Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Diálogos* (Lisboa: Relógio d’Água, 2004), 80-81; itálico meu.

15 Steven Connor, *Cultura pós-moderna: Introdução às teorias do contemporâneo* (São Paulo: Edições Loyola, 2000), 21.

É consabida a importância que o trabalho do sociólogo Pierre Bourdieu desempenha na crítica da *illusio* que caracteriza a análise que muitas vezes fazemos dos fundamentos, princípios, métodos e resultados do *campo científico*. Em vários livros seus, de circulação hoje global, a educação, na sua forma essencialmente escolar, é tratada como a plataforma social através da qual um conjunto de categorias de pensamento *de classe* passa a constituir a modalidade de comunicação e de relação comum entre os vários sujeitos, o que vale por dizer que, dessa forma, a instituição escolar universaliza modos específicos e arbitrários de refletir, julgar e agir. Refiro-me, naturalmente, a livros emblemáticos como: (i) *Les Héritiers: Les Étudiants et la culture* (1964), (ii) *Homo academicus* (1984) e (iii) *La Noblesse d'État: Grandes écoles et esprit de corps*. Vemos nestes textos acumular-se uma imensa problematização, solidamente documentada, acerca da força constituinte da herança cultural, da aristocracia dos méritos, dos mecanismos propriamente pedagógicos e da violência simbólica que garantem, através do veredicto escolar e de sistemas incorporados de classificação e consagração, a eliminação substantiva das classes mais desfavorecidas. Com efeito, Bourdieu decompõe os processos socioculturais que levam a legitimar-se, sempre numa amnésia das suas origens, as condições históricas em que se vem generalizando, por meio da instituição escolar, o *racismo da inteligência* próprio da vida contemporânea. E mais prementes são as suas teses acerca da topografia social e mental que garante a exclusão massiva no momento em que faz *eleger os já eleitos*, porquanto elas se referem inteiramente à conjuntura em que os Estados-nação passaram a celebrar com evidente autossatisfação a democratização e as políticas públicas de ensino para todos. As suas análises atingem-nos no interior do nosso tempo e da crença mais incorporada e por isso menos refletida – a que, em grande medida, deduz o progresso social, a igualdade de oportunidades e a satisfação pessoal da generalização do *mass schooling*. Onde tudo à nossa volta nos parece sugerir que a educação está no centro da agenda social de sucessivas gerações de políticos republicanos e democratas, Bourdieu insiste, a contracorrente, em nos fazer olhar para os complexos processos que estão na origem da imensa multidão

de excluídos da escola, desafiando-nos assim a pôr em causa todos os mecanismos que legitimam as nossas posições de absoluto privilégio que a certificação académica garante.

A mim interessam-me sobremaneira as reflexões que produziu no sentido de compreensão da topografia mental e social do próprio mundo que habitava, o universitário, e bem assim acerca das condições de produção e circulação do discurso científico. Várias vezes insistiu na necessidade da vigilância sobre si mesmo, afirmando, nessa conformidade, que “compreender é compreender o campo contra o qual e com o qual nos fazemos; é compreender também a distância em relação ao campo e aos seus determinismos, que pode ser dada por um certo uso da reflexividade”¹⁶. Daqui decorre, então, o princípio segundo o qual a análise reflexiva deva ater-se sucessivamente à posição que o investigador ocupa “no espaço social”, no “campo intelectual” e no próprio “universo escolástico”, até que somos envolvidos por uma das suas questões maiores e sobre a qual não cesso de me interrogar igualmente: “como, sem se entregar à complacência narcísica, aplicar a si mesmo este programa e fazer a sua própria sociologia, a sua auto-socioanálise, sabendo-se que tal análise não pode ser mais do que um ponto de partida e que a sociologia do objeto que eu sou, a objetivação do seu ponto de vista, é uma tarefa essencialmente coletiva?”¹⁷.

Partilho este princípio geral de que não podemos falar dos problemas da prática científica sem nos expormos, nós próprios, a um permanente *efeito de espelho*. Cumpre, a este respeito, sublinhar que Pierre Bourdieu intitulou aquele que viria a ser o seu derradeiro curso no Collège de France exatamente de *Science de la science et reflexivité*. E aí, a par de um conjunto de análises de cunho essencialmente epistemológico, explicitou também com algum detalhe a sua posição no interior do sistema escolar. Na terminologia que lhe era tão própria, logo afirmou que lhe importava, antes de mais, “objetivar o sujeito da objetivação”. Porque entendia que os sociólogos deviam converter a reflexividade “numa

16 Pierre Bourdieu, *Para uma sociologia da ciência* (Lisboa: Edições 70, 2004), 133; Pierre Bourdieu, *Esboço de auto-análise* (São Paulo: Martins Fontes, 2005), 40.

17 Pierre Bourdieu, *Para uma sociologia da ciência* (Lisboa: Edições 70, 2004), 130-131.

disposição constitutiva dos seus hábitos científicos”, quer dizer, “numa *reflexividade reflexa*, capaz de agir não *ex post*, sobre o *opus operatum*, mas *a priori*, sobre o *modus operandi*”¹⁸, sentiu-se obrigado ali mesmo a fazer uma espécie de autorretrato – o qual haveríamos de perceber mais tarde que estava, ao mesmo tempo, a desenvolver ainda com mais pormenor num outro texto que viria a ser publicado postumamente e que se intitula justamente *Esboço de autoanálise* – e, por seu intermédio, a posicionar-se perante a instituição escolar, num exercício que o levaria a invocar o impacto da “experiência estruturante” do jovem liceal que vivera em regime de internato até à derradeira posição de “herético consagrado” no Collège de France. As imagens que nos devolve são marcadas ora pela ambivalência ora pela clivagem, mas, seja como for, no seu trabalho estamos continuamente num tipo de discursividade em que as forças do corpo, dos afetos e da cognição se atravessam entre si. Admitiu, então, que a primeira daquelas experiências escolares desempenhou “um papel determinante” na formação das suas “disposições”, tendo-se inclinado para o que denominaria de “visão realista (flaubertiana) e combativa das relações sociais”. Cedo terá percebido que esta contrastava com a “visão irénica, moralizante e naturalizada” que era continuamente reclamada pela “experiência protegida da existência burguesa (sobretudo quando eivada de religiosidade cristã ou de moralismo)”¹⁹. Com efeito, a vivência do internato entre 1941 e 1947 transformara-se para ele, filho “de um pequeno funcionário rural”, numa escola das mais terríveis aprendizagens. As dinâmicas da interação social eram ali antecipadas em dois mundos que se lhe apresentavam inteiramente diversos: o da diferença social, “em que tudo está já presente, o oportunismo, o servilismo interesseiro, a acusação, a traição, a denúncia, etc., e o da escola, onde reinam valores completamente opostos e professores que, principalmente as mulheres, propõem um universo de descobertas intelectuais e de relações humanas que se podem chamar encantadas”. Reconheceria, não obstante, que só num passado bem mais recente compreendera que o posterior “investimento profundo” que ele mesmo viria a fazer na análise da escola

18 *Idem*, 123.

19 Pierre Bourdieu, *Esboço de auto-análise* (São Paulo: Martins Fontes, 2005), 115.

entroncava, por inteiro, naquela “experiência dual” dos tempos de rapaz. E muito mais acrescentou ao aceitar que “a revolta profunda” contra esta instituição resultava “certamente da enorme e inconsolável decepção” produzida nele “pela diferença entre a face noturna e detestável e a face diurna e supremamente respeitável da escola”. No seu caso, foi, pois, essa “*alma mater* bifronte”, consubstanciada numa decepção jamais superada ou resolvida, que viria a sustentar todo um forte investimento que durante anos a fio fez na análise da instituição escolar. Bourdieu chegaria a falar a este propósito de “dedicação excessiva” própria de um oblato²⁰.

A mesma ordem de razões explicaria os sentimentos contraditórios que disse experimentar em relação à instituição universitária e à vida intelectual de um modo geral. Definiu-se numa posição de “dupla distância” relativamente às posições contrastantes, “dominadas e dominantes no campo”, a seu ver caracterizadas simultaneamente pelo populismo e pelo aristocracismo. A cena cultural francesa de então, que se concebia a si mesma “profundamente liberta das conveniências”, sempre lhe parecera habitada por “conformismos profundos”, os quais agiam sobre ele como “forças repulsivas”. O testemunho contemporâneo de Jean-Paul Sartre, celebrado nos anos 60 como a figura ideal do “intelectual total” – que ele mesmo inventou e impôs –, alguém que era capaz de protagonizar e levar às culminâncias a virtude máxima da *reflexividade crítica*, era perçecionado por Bourdieu numa posição bem diversa. O autor de *O ser e o nada* constituiria, na verdade, o caso mais exemplar de como a elite intelectual de então, num afã de reconhecimento incondicional da sua genialidade, permanecia completamente incapaz de se interrogar e questionar acerca do próprio mundo: não corria nunca o risco de se expor a si mesma e apresentava-se assim objetivamente acima de qualquer censura. Bourdieu fala então de uma constante rebeldia que o impelia a orientar-se “quase sempre para o lado oposto” do que em determinado momento lhe parecia ser a corrente dominante na academia e no debate político²¹.

20 Pierre Bourdieu, *Para uma sociologia da ciência* (Lisboa: Edições 70, 2004), 149-151.

21 Pierre Bourdieu, *Esboço de auto-análise* (São Paulo: Martins Fontes, 2005), 128 e 56-57; Pierre Bourdieu, *Meditações pascalianas* (Oeiras: Celta Editora, 1998), 30.

Fosse como fosse, ele viria a reconhecer que era justamente no *estilo da sua própria investigação*, no tipo de objetos que delimitava na sua pesquisa, que melhor se podia, sem dúvida alguma, encontrar a “manifestação mais clara de um *habitus* científico clivado”, desdobrado e contraditório como entendia ser o seu. Sabia que investia “grandes ambições teóricas em objetos empiricamente muito triviais”²². Tome-se este longo fragmento como uma aproximação a uma dinâmica fusional entre ser e fazer, entre biografia e metodologia, que em Bourdieu parecia sobrelevar todas as hierarquias de valor e significado, assim como as fronteiras disciplinares tradicionais do saber universitário:

Talvez o facto de ser oriundo das ‘classes’ por vezes chamadas ‘modestas’ forneça, neste caso, virtudes que não são ensinadas pelos manuais de metodologia, como a ausência de qualquer desdenho pelas paciências e minúcias da empiria; o gosto pelos objetos humildes (penso nos artistas que, como Saytour, reabilitam os materiais menos nobres, como o linóleo); a indiferença pelas barreiras disciplinares e pela hierarquia dos domínios que conduz a objetos desprezados e que encoraja a reunir o mais elevado e o mais baixo, o mais quente e o mais frio; a disposição anti-intelectualista que, intelectualmente cultivada, está no princípio da teoria da prática envolvida no trabalho científico (por exemplo, no papel atribuído à intuição), e que conduz a uma utilização anti-escolástica dos conceitos, excluindo tanto a exibição teoricista como o falso rigor positivista (o que provoca mal-entendidos com os ‘teóricos’ e, sobretudo, com os metodólogos sem prática, como este ou aquele que escreve sobre a noção de *habitus*); o sentido e o gosto pelos saberes e práticas tácitas que se investem, por exemplo, na construção de um questionário ou de uma folha de codificação. E não há dúvida de que foram as disposições antagónicas de

22 Pierre Bourdieu, *Para uma sociologia da ciência* (Lisboa: Edições 70, 2004), 151-152.

um *habitus* clivado que me encorajaram a empreender e me permitiram conseguir a transição perigosa de uma disciplina soberana, a filosofia, para uma disciplina estigmatizada como a sociologia, mas importando para esta disciplina inferior as ambições associadas à eminência da disciplina de origem e as virtudes científicas capazes de as concretizar²³.

Devemos a este sociólogo francês a firme insistência na necessidade de “radicalizar a dúvida radical”, expressão que em *Meditações pascalianas* dava já corpo a uma solicitude intelectual de despojamento e de risco aberto face à ciência que então se produzia. Falando nesse livro do caso específico dos filósofos, o que Bourdieu aí procurava era desafiar-nos a todos a pôr abertamente em questão, no coração do nosso próprio trabalho, quer dizer, na agenda de temas e problemas que tomamos como objeto de análise, o jogo ao qual está ligada e é comumente reconhecida a nossa existência enquanto investigadores e professores. Mostrou-se ali perfeitamente convicto de que apenas por intermédio de uma “crítica empenhada em explicitar as condições sociais de possibilidade” daquilo que nos identifica e nos encerra em determinadas posições de produtores culturais podemos garantir “as condições de uma verdadeira liberdade”. A seu ver, todos ficaríamos muito menos à mercê das coações e limitações que cercam e constituem o campo universitário no momento em que conseguíssemos deixar de nos pensar como “*atopos*”, como figuras sem lugar e inclassificáveis, e nos empenhássemos em perceber que, como todos os atores sociais, estamos compreendidos nos espaços que tentamos compreender. Bourdieu procurou basear a sua crítica dos limites do pensamento científico através da “evocação da dependência dos critérios de racionalidade relativamente a uma historicidade da verdade que as ciências não dominam, reivindicando aqui explicitamente a herança antirracionalista de Heidegger. Passo importante desta operação consistiria em desapossar o sujeito cognoscente dos “privilégios” que habitualmente a si se conce-

²³ *Idem*, 152-153.

de; e tal só sucederia quando ele mesmo se conseguisse armar de todos os instrumentos de análise objetiva à disposição – o inquérito estatístico, a observação etnográfica e a investigação histórica, entre outros – e com eles investisse na desocultação dos pressupostos que ele mesmo devia “à sua inclusão no objeto de conhecimento”²⁴. A necessidade desta prática de vigilância epistemológica já havia sido por ele devidamente intuída quando, no *Homo academicus*, defendera que os resultados obtidos por uma investigação que tivesse por objeto “o universo no qual ela se realizasse” deveriam ser reinvestidos “no trabalho científico, a título de instrumentos de conhecimento reflexivo das condições e dos limites sociais desse trabalho”. Portanto, toda a sua permanência no interior da oficina de sociologia pode ser inteligibilizada a partir da obrigação de *estranhar o familiar* ou, como ele mesmo escreveu no posfácio que redigiu na comemoração dos vinte anos da primeira edição do *Homo academicus*, de “*exotizar o doméstico*”. Numa palavra, trata-se de procurar trabalhar, com o maior rigor teórico e a maior massa de dados empíricos, para romper com a intimidade, com os modos de vida e de pensamento nos quais estamos confortavelmente instalados – as posições, os estatutos, as solidariedades, os títulos, as formações e as rotinas do mundo universitário que entre nós circulam e vivificam como boa consciência das objetivações inconscientes²⁵. Não resisto a citar um novo trecho de Pierre Bourdieu, inserto nas *Meditações pascalianas*, a propósito do que ele mesmo designou de “o ponto de honra escolástico”:

Os que se encontram mergulhados, nalguns casos desde o nascimento, em universos escolásticos resultantes de um longo processo de autonomização tendem a esquecer as condições históricas e sociais de exceção que tornam possível uma visão do mundo e das obras culturais colocadas sob o signo da evidência e da naturalidade. A adesão encantada ao ponto de vista escolástico enraíza-se no sen-

24 Pierre Bourdieu, *Meditações pascalianas* (Oeiras: Celta Editora, 1998), 22-23 e 9.

25 Pierre Bourdieu, *Homo academicus* (Florianópolis: Editora UFCS, 2011), 38, 287-288 e 294.

timento, que é próprio das elites escolares, de uma eleição natural através do dom: um dos efeitos menos apercebidos dos procedimentos escolares de formação e de seleção funcionando como ritos de instituição é o de instaurarem uma fronteira mágica entre os escolhidos e os excluídos ao mesmo tempo que organizam o recalçamento das diferenças de condição, que são a condição da diferença que produzem e consagram. Esta diferença socialmente garantida, ratificada, autenticada pelo título escolar, que vale como um título (burocrático) de nobreza, está sem sombra de dúvida, como a diferença entre o homem livre e o escravo noutros tempos, na base da diferença de ‘natureza’ ou de ‘essência’ (e poderíamos, gracejando, falar de ‘diferença ontológica’) que o aristocracismo escolástico faz entre o pensador e o ‘homem comum’, absorvido pelas preocupações triviais da existência quotidiana. Este aristocracismo deve o seu sucesso ao facto de oferecer aos habitantes dos universos escolásticos uma ‘perfeita teodiceia do seu privilégio’, uma justificação absoluta dessa forma de esquecimento da história, o esquecimento das condições sociais de possibilidade da razão escolástica²⁶.

Entusiasma-me em Bourdieu a sua constante insistência em torno da necessidade de um procedimento de análise que faça a razão científica agir contra si mesma. Percebe-se então que este desígnio, esta *vontade de saber* se confronta com os limites da maior *vontade de poder* que nos atravessa a nós próprios, nos alimenta e nos coloca no vértice superior da instituição de ensino que foi historicamente concebida para operar socialmente através da verdade, melhor dito, das categorias de objetividade e de universalidade. A tarefa de deslocamento reflexivo do *enclausuramento escolástico* não é simples e supõe um trabalho interminável de interrogação sobre a própria postura epistémica. Este

26 Pierre Bourdieu, *Meditações pascalianas* (Oeiras: Celta Editora, 1998), 22.

meu texto norteia-se para fazer emergir uma dinâmica de compreensão de pendor essencialmente *intertextual* – e Bourdieu assume-o explicitamente falando a este respeito de “princípio de intertextualidade” – porque nele não paro de assumir, como minha, a tarefa de fazer um “relacionamento de dois conjuntos de relações”: atender tanto ao espaço das obras e dos discursos, que afirmam por si mesmos posicionamentos diferenciais, como ao espaço das posições que ocupam os seus autores²⁷.

Posição crítica em tudo idêntica seria assumida por Roland Barthes e de modo inteiramente explícito no momento mais alto da carreira que protagonizou como professor. No dia 7 de janeiro de 1977 proferiu a sua lição inaugural da cadeira de semiologia literária no Collège de France, instituição que o contratara após mais de duas décadas e meia de presença constante na academia – ficaram desse tempo famosos os seminários que dirigira na École Pratique des Hautes Études, da qual chegara mesmo a diretor em 1962 – e na cena cultural francesa, com influentes estudos e ensaios sobre os mais variados assuntos da cultura escrita e visual, procurando desse modo tão diversificado redefinir os territórios do que entendia ser a ciência literária, lexicológica e sociológica. Naquela conhecida lição, Barthes começou exatamente por reconhecer a sua situação de “impuro” face a um estabelecimento de ensino que se afirmara, havia mais de um século, através do “saber, do rigor e da invenção disciplinada” dos seus professores, para logo se deter em considerações acerca da natureza mesma do Collège. Disse experimentar uma alegria, simultaneamente “grave” e “responsável”, porque estava a ingressar “num lugar” que se poderia “rigorosamente considerar exterior a todo o poder”. Entendia que, “na ordem das instituições”, o Collège surgia como uma das “derradeiras astúcias da história”. Se era facto que a honra podia ser tida como “um resíduo do poder”, aqui ela permanecia a sua parte “intocada”, porquanto o professor do Collège não exercia outra atividade que não fosse a de “investigar e falar”, melhor dito, de “sonhar alto a sua investigação, em vez de julgar, de escolher, de promover, de submeter-se a um saber prescrito”. Contudo,

27 Pierre Bourdieu, *Homo academicus* (Florianópolis: Editora UFCS, 2011), 294.

de imediato admitiria que “ensinar ou simplesmente falar”, mesmo que a salvo de toda e qualquer avaliação ou sanção institucional, não eram atividades que se pudessem “considerar legitimamente expurgadas de todo o poder”. Este, melhor dito, a *libido dominandi*, surgia-lhe como imanente a todo e qualquer discurso, mesmo aquele que proviesse de um lugar reclamado como sendo exterior ao poder. Segue-se então a tese de Barthes e que exprime também aquela que venho aqui procurando sustentar: “Quanto mais este ensino é livre, mais necessário se torna perguntar em que condições e segundo que tipo de operações o discurso se pode desprender de qualquer tentativa de posse.” Era o recorte exato desta questão que se tornava “o projeto fundamental” do ensino que queria ministrar no Collège de France²⁸.

Praticamente vinte e cinco anos depois da publicação de *O grau zero da escrita*, o par poder-linguagem, percebido como inerente a relações as mais diversificadas, dominava por inteiro a agenda do último Roland Barthes. Importa escutá-lo com a maior atenção acerca da necessidade de inteligibilizar a mecânica desses plurais e infinitos *jogos de linguagem* sobre os quais se constroem todas as hierarquias sociais e que, por essa mesma razão, reclamam consciência suplementar acerca do papel e da missão do intelectual, no seu caso específico investido da função de professor da mais prestigiada instituição de ensino de França:

Com efeito, é do poder que aqui se tratará, indireta mas obstinadamente. A ‘inocência’ moderna fala do poder como se ele fosse apenas um: de um lado os que o têm, do outro os que o não têm; pensámos que o poder era um assunto exemplarmente político; acreditamos agora que também é um objeto ideológico, que se insinua por todo o lado, por onde não é inteira e imediatamente captado, nas instituições, no ensino; mas, em suma, que é sempre um. E se todavia o poder fosse plural como os demónios? ‘O meu nome é Legião’ poderia ele dizer: por toda a parte, de todos os

28 Roland Barthes, *Lição* (Lisboa: Edições 70, 1979), 12-14.

lados, chefes, aparelhos, enormes ou minúsculos, grupos de opressão ou de pressão; por todo o lado vozes ‘autorizadas’, que se autorizam a impor o discurso de qualquer poder: o discurso da arrogância. É quando adivinhamos que o poder está presente nos mecanismos mais subtis da comunicação social: não apenas no Estado, nas classes, nos grupos, mas ainda nas modas, nas opiniões correntes, nos espetáculos, jogos, desportos, informações, nas relações familiares e privadas e até nas forças libertadoras que tentam contestá-lo: *chamo de poder a todo o discurso que engendra culpa e, por conseguinte, a culpabilidade daquele que o ouve*. Há pessoas que esperam que nós, intelectuais, nos agitemos em todas as ocasiões contra o Poder; mas a nossa verdadeira guerra é diferente e ocupa um outro espaço; a guerra é contar os poderes, e esse combate não é fácil: porque se o poder é plural no espaço social, também é perpétuo no tempo histórico: perseguido, debilitado aqui, reaparece além; nunca definha: façam uma revolução para o destruir e imediatamente renascerá, voltando a germinar no novo estado de coisas. A razão desta ubiquidade é devida ao facto de o poder ser o parasita de um organismo trans-social, ligado a toda a história do homem e não apenas à sua história política, histórica. *O objeto em que o poder se inscreve é, desde sempre, a linguagem – ou, para ser mais preciso, a sua expressão obrigatória: a língua. A linguagem é uma legislação, e a língua o seu código. Não nos apercebemos do poder que existe na língua porque nos esquecemos que qualquer língua é uma classificação e que qualquer classificação é opressora*²⁹.

Temos inteiramente colocada à nossa disposição a apologia de uma prática específica de deslocação denominada semiologia e cuja maquinaria analítica deveria, segundo Roland Barthes, tornar possí-

29 *Idem*, 14-15; itálicos meus.

vel jogar os signos da linguagem, instituindo no interior desta não a arrogância da verdade, própria dos poderes que manipulam a língua e bem assim da boa consciência do intelectual-professor, mas antes uma verdadeira “heteronímia das coisas”. Parecia-lhe assim que a instituição de uma cadeira como a sua no Collège de France se destinaria menos a consagrar uma “disciplina do que a permitir a prossecução de um determinado trabalho individual e a aventura de um determinado sujeito/assunto”, marcada pela mais rigorosa vigilância. Na ressaca do Maio de 68, entendia que toda a superfície do discurso se regia “por uma rede de regras, de contingências, de opressões, de repressões mais ou menos pesadas ao nível da retórica, subtis e excessivas ao nível da gramática”. E por isso se bateu muito claramente quanto à necessidade de produzir um tipo de linguagem que pudesse desconstruir a própria linguagem. Barthes insistiu em sublinhar que, à medida que os aparelhos de contestação se ampliavam no presente, se multiplicava igualmente o próprio poder, “como categoria discursiva”. Ramificavam-se como aquela água que por vezes vemos espalhar-se em várias e infiltrar-se por todo o lado. Notava que cada “grupo de oposição” se tornava invariavelmente “num grupo de pressão”, entoando em seu próprio nome o discurso mesmo da dominação, quer dizer, o discurso que se reclama da verdade universal. A maior parte dos enunciados que postulavam nos anos 60/70 a liberdade social – fosse na cultura, na arte ou na sexualidade – “enunciavam-se sob as formas de um discurso de poder”, fazendo resurgir muito do que julgavam aniquilar³⁰.

Ora, foi precisamente a necessidade de alimentar uma consciência reflexiva centrada nas relações entre linguagem e poder que determinou o programa de trabalhos que Barthes se propôs concretizar no Collège de France. Deteve-se, para tanto, em várias considerações de caráter metodológico. No tipo de ensino que procurava realizar, em que nada seria sancionado a não ser a “fidelidade dos auditores”, não se trataria de “produzir decifrações hermenêuticas” ou apresentar resultados finais de uma investigação entretanto concluída. Logo explicaria que o

30 *Idem*: 27, 29-30 e 32.

seu *método* apenas poderia “exercer-se sobre a própria linguagem, na medida em que ela luta por dismantelar qualquer discurso *que subjuga*”. Propôs-se, então, renovar a cada ano exatamente a “maneira de apresentar o curso ou seminário”, ou seja, a “maneira de *sustentar* um discurso sem o impor”. Desse modo, a “problemática metódica” deveria transformar-se ela mesma no aspeto central a debater em cada curso a ministrar anualmente. A essência deste tipo de ensino encontra-se, portanto, no processo, na problematização e já não mais na explicitação de conteúdos. Trata-se de ensaiar formas de pensar, por meio da consciencialização dos métodos e dos processos que o sustentam e tornam possível. É esta posição de Barthes que melhor identifica o sentido e os limites de uma pedagogia crítica na universidade. Tinha uma aguda consciência de que aquilo que pode ser “opressivo num ensino” não era o saber ou a cultura que ele pudesse veicular, mas sim “as formas discursivas através das quais enunciamos esse saber ou essa cultura”. Se, como ficara bem expresso, o seu ensino tinha por finalidade a permanente subjugação do discurso ao poder, a metodologia barthesiana apenas se poderia exercer quando incidisse, inteira e diretamente, “sobre os meios utilizados para frustrar, dissolver, ou, pelo menos, atenuar esse poder”. Em conformidade, ele próprio era levado a admitir que se encontrava profundamente persuadido que, fosse através da sua escrita, fosse através da docência, a operação fundamental em causa era sempre a mesma. A de aprofundar o que denominou de “método de desapossamento”, o qual levava invariavelmente, no caso da prática de escrita, à “fragmentação” do texto e, no do ensino, “à digressão, ou aplicando uma palavra preciosamente ambígua: à *excursão*”³¹. Identifico-me por inteiro com este posicionamento. E também com as afirmações que em seguida transcrevo, a título de sinal e sintoma de um tempo da pedagogia em que ainda não estamos, bem entendido, mas para o qual por certo se dirige uma *comunidade por vir* em que também me imagino e no interior da qual desejo vivamente permanecer.

31 *Idem*, 39.

Gostaria, pois, que a palavra e a escuta que aqui se entrançarão fossem semelhantes às idas e vindas de uma criança que brinca à volta da mãe, que se afasta e depois regressa até ela para lhe devolver um seixo, um fio de lã, desenhando deste modo um halo de jogo em torno de um centro tranquilo, no interior do qual o seixo e a lã sejam menos importantes do que a dádiva plena e zelo que se verificou. Quando a criança se comporta dessa maneira não faz outra coisa a não ser esboçar as idas e vindas de um desejo, que apresenta e representa sem fim. Creio sinceramente que no início de um ensino como este é necessário aceitar sempre incluir um fantasma, que pode variar de ano para ano. Isto, sinto-o, pode parecer provocatório: como se explica a ousadia em falar, no espaço de uma instituição, por muito livre que seja, de um ensino fantasmático? Todavia, se pensarmos um momento na mais firme das ciências humanas, ou seja, a história, como é possível não constatar que ela mantém uma relação contínua com o fantasma? É isso que Michelet tinha compreendido; a história é, no fim de contas, a história do lugar fantasmático por excelência, ou seja, o corpo humano; é partindo desse fantasma, na sua obra relacionado com a ressurreição lírica dos corpos passados, que Michelet pôde transformar a história numa imensa antropologia. A ciência pode então nascer do fantasma. É a um fantasma, explícito ou implícito, que o professor deve anualmente voltar, na altura em que decidir qual o sentido da sua viagem; deste modo, afasta-se do lugar onde o esperam, que é o lugar do Pai, sempre morto como se sabe; porque só o filho tem fantasmas, só o filho permanece vivo³².

O exercício do questionamento incessante

Há muito que a universidade se percebe, nas suas faculdades de medicina e ciências – mais recentemente também nas de letras e de ciências so-

³² *Idem*, 39-40.

ciais, artes e humanidades –, como protagonizando uma distinção vincada, quando não mesmo uma explícita oposição, entre aqueles que participam no trabalho de permanente reelaboração – voltando-se ora para a pesquisa científica ora para as apostas culturais do campo intelectual – e aqueles que são orientados para a retransmissão da cultura legítima, estando assim investidos de uma função de consagração, conservação e reprodução do saber acumulado. No interior desta instituição, investigação e ensino são, com efeito, percebidos historicamente como estando num tensionamento que torna qualquer acomodação assaz frágil no tempo e no espaço, dando até lugar a imagens contrastadas dos professores – há os que se sustentam num saber que tentam trazer a si, que por isso toma as cores da contingência e do permanente devir, e os que se sustentam na autoridade dos clássicos. Não é meu propósito tentar dirimir aqui esta persistente antinomia e que igualmente me identifica como no primeiro daqueles dois lados. Ela sempre estará à nossa frente intacta, autoalimentando-se sem parar. Mais perto de nós no tempo, parece-me que podemos identificar no pensamento social *soi-disant* pós-moderno a argumentação de quem tudo aposta no questionamento e que, dessa forma, vai permitindo a reinscrição perpétua da linha de fronteira a partir da inventividade e do ofício da pesquisa. Uma teorização que se baseia em formas textuais e discursivas de análise, melhor dito, que afirma a força construtiva e constitutiva da linguagem, mas que explicitamente se demarca do hábito incorporado na tradição acadêmica de produzir enunciados totalizantes e em falar em nome da verdade do conhecimento. Trata-se de extrair destas correntes de pensamento ferramentas que nos permitam adentrar nos “jogos de escrita e de inscrição”, para tomar a expressão de Tomaz Tadeu da Silva³³. Não há como não nos animarmos com as múltiplas possibilidades acerca do processo criativo quando assumimos que os processos de significação, sejam eles quais forem, não têm um valor em si, quando tomamos o saber como um campo de disputa e de interpretações em concorrência e já não a instância da hegemonia que reclama interpretações de tipo linear, segmentado, sequencial e globalizante. Somos assim desafiados a não sucumbir

33 Tomaz Tadeu da Silva, *Teorias do currículo: Uma introdução crítica* (Porto: Porto Editora, 2000), 128.

ante um tipo de epistemologia que valora a submissão ao saber herdado, a prudência e a suspeita a tudo quanto seja diferente e, desse modo, vai sustentando o horror a todo e qualquer tipo de risco intelectual. Em suma, é esta posição teórica que melhor nos defende da *academica mediocritas*, porquanto se ergue sobre a desconfiança das grandes narrativas do objetivismo. Toma o trabalho científico como uma *artesanía* da qual resultam análises parciais e localizadas e não mais teses de aplicação universal.

Ao mesmo tempo, ficará porventura mais claro que não há entre nós – inclusive entre os que nos precedem e os que nos acompanham no caminho que insistimos em percorrer – quem promova a necessária análise pedagógica atinente aos processos de trabalho que mantemos com os nossos alunos universitários, os quais não podem experimentar no encontro com os seus dois tipos de mestres formas assim tão contrastadas de aprender e de conhecer. Se entrevista deste plano da realidade, dir-se-ia que o monolitismo campeia nos estudos universitários. Mesmo na pós-graduação, que nos nossos dias cresce exponencialmente nas universidades portuguesas, o incómodo dos estudantes acerca do ensino de cátedra – essa imagem do professor que *fala e se dirige a todos como se fossem um só* que tão bem caracteriza a nossa voz e sintetiza a nossa atitude há vários séculos – e à ausência de experimentação metodológica faz-se amiúde sentir e não há como ignorá-lo. De facto, parece-me que hoje as *audácias artísticas* reivindicadas por muitos de nós, que se veem a si mesmos sobretudo como investigadores, e os *rigores estritos*, que outros tomam para si relativamente ao legado científico, não se refletem, muito longe disso, na forma como em ambos os casos nos dirigimos e permanecemos ligados aos estudantes de doutoramento. Temos muita dificuldade em reconhecer que o pensamento se produz muito mais no ato de experimentar que no de interpretar. Eis porque as diferenças de posição face ao saber e ao estatuto da verdade dos docentes das ciências sociais, das artes e das humanidades parecem esbater-se na interação gerada no interior da sala de aula e em outras modalidades de comunicação promovidas pela instituição de ensino superior. A dissonância e o antagonismo que entre si os professores universitários gostam de evidenciar julgo que reinscrevem, ignorando-a, a mesma

dificuldade de sair do isolamento e da idealização da figura do sábio ou do monólogo tantas vezes presente na relação mestre-discípulo. Da figura do *Pai*. Isto significa que a universidade em que estamos em Portugal ainda pouco absorveu de práticas de vida comunitária centradas na consciência dos processos criativos que se aprofundaram noutros domínios da realidade cultural e artística no início de Novecentos e que o nosso tempo parece exigir, entre outros fortes indicadores, com a procura exponencial dos estudos avançados.

E, no entanto, toda uma herança apontando em sentido contrário poderia ser igual e vigorosamente reivindicada como constituindo a matriz remota da identidade dos académicos. O figurino da universidade moderna, que se tornaria clássico em muitos Estados demoliberais desde há cerca de dois séculos para cá – distinto do modelo napoleónico-latino, que marcaria longamente a tradição portuguesa desde os anos 30 do século XIX e que ainda a mantém em boa medida ligada à função conservadora de desvelar a verdade nos seus começos, satisfazendo-se amiúde no papel de guardião, intérprete e comentadora de textos sagrados –, postula, para além da independência académica, vinda da Idade Média, uma prática de *afirmação problematizadora* de todo o conhecimento, de uma busca da verdade sem constrangimentos ou limites de partida. Mesmo se muito ocultada entre nós, a crença fundamental que a atravessa é a da discussão desassombrada e sem restrição. Devemos a este respeito atentar em dois textos de Jacques Derrida (2001 e 2002), *O olho da universidade* e *A universidade sem condição*. Em ambos, este filósofo faz uma sistemática profissão de fé na instituição, na figura do professor e no que chama as “humanidades de amanhã”. Para ele, importa que nos sintamos no essencial herdeiros de uma organização social que, mau grado todas as contradições e misérias que a têm atravessado, nunca deixou de se querer afirmar historicamente como um lugar comunitário e de vínculo social às configurações sem fim da investigação científica. As análises de Derrida a este respeito partem, com efeito, do princípio de que o passado da universidade “exige” e reclama para ela “uma liberdade incondicional de questionamento e de proposição”, ou seja, “o direito de dizer publica-

mente tudo o que uma pesquisa, um saber e um pensamento da *verdade* exigem”. Aqui se encontra legitimado o que ele mesmo define como a vocação da universidade em função da sua “essência”: a de ocupar “o derradeiro lugar de resistência crítica – e mais do que crítica – a todos os poderes de apropriação dogmáticos e injustos”. A universidade tem, portanto, o “direito incondicional de colocar questões críticas, não somente à história do conceito de homem, mas à própria história da noção de crítica, à forma e à autoridade da questão, à forma interrogativa do pensamento”. E para Derrida tudo isso traz implicado, igualmente, “o direito de fazê-lo *afirmativamente* e *performativamente*, ou seja, produzindo acontecimentos, por exemplo, ao escrever, e ao dar lugar (isso até aqui não dependia das humanidades clássicas ou modernas) a obras singulares”. Na universidade, nada deveria estar fora do questionamento, da discussão, da reelaboração. É preciso que saibamos, cada um a seu modo, assumir “não apenas um princípio de resistência, mas uma força de resistência – e de dissidência”³⁴.

Não é, porém, de hoje que a universidade afirma a justiça da heteronomia, da dúvida radical e do dissídio que têm origem em si mesma. Daí os conflitos regulares com os diferentes governos políticos do Estado moderno e com a fantasia deste de que a sua soberania é indivisível. O texto fundamental e que primeiramente defendeu de forma desasombrada esta independência da instituição é, como se sabe, *O conflito das faculdades*, de Kant, publicado em 1798, e a que se seguiriam vários outros (de Schelling, a Fichte, a Schleiermacher ou a Humboldt, de Hegel a Heidegger) em torno da Universidade de Berlim, estabelecida entre 1807 e 1810, e da universidade alemã de um modo geral, fundadora de uma *relação inseparável entre investigação e ensino*, da clausura dos universitários a partir de um contrato que referencia o Estado e o povo a uma prática política que estrutura, produz, arquiva e transmite saberes e técnicas as mais diversas. Sob o impulso de Humboldt (1769-1859), o projeto científico alemão visava “não apenas a aquisição de conhecimentos pelos indivíduos, mas a formação de um sujeito de

34 Jacques Derrida, *A universidade sem condição* (São Paulo: Estação Liberdade, 2001), 13-14, 16-18 e 22.

saber”³⁵. Sublinhe-se que o problema fundamental de Kant era já o de fazer da instituição universitária um lugar de resistência ativa, através do pensar e do dizer verdadeiro, ao despotismo e a qualquer abuso de poder totalitário justificado em nome da verdade. Como se pudessemos afirmar a partir dele que o saber – rigoroso e construído em consciência – não se pode sujeitar a nenhuma outra autoridade que não a que a sua comunidade delimita e prescreve. Em Kant encontramos essa *arkè* da liberdade absoluta da palavra do universitário como estando ligada a juízos essencialmente teóricos, ou seja, à filosofia.

Importa recuperar de imediato o essencial da sua argumentação. Kant partiu da evidência segundo a qual as “faculdades superiores”, de teologia, direito e medicina, viam a sua autoridade garantida pelo poder temporal, ao passo que a “faculdade inferior”, a de filosofia, deveria ser sancionada unicamente pela “razão peculiar do povo erudito”. Esta faculdade deveria ter, independentemente das disposições do Governo quanto às suas doutrinas, “a liberdade, não de proferir ordens, mas pelo menos de julgar todas as que têm a ver com o interesse científico, isto é, com o da verdade, em que a razão deve estar autorizada a publicamente falar; porque, sem semelhante liberdade, a verdade não viria à luz”. Constituiria, portanto, o *locus* privilegiado da razão livre, daquele “credo” que não acolhe nenhuma determinação ou impugnação superior. Por isso reivindicou para a faculdade filosófica “o poder de julgar com autonomia”, apresentando em seguida o vasto leque de saberes, a quem se deveria reconhecer o direito de princípio de dizer tudo, e que ficavam sob a sua alçada³⁶. Eis-nos igualmente ante as afirmações mais remotas de independência, soberania e resistência crítica enquanto exigência prática da vida universitária:

A faculdade filosófica compreende dois departamentos:
um do conhecimento histórico (a que pertence a história, a
geografia, o conhecimento erudito da língua, a humanística,

35 Jean-François Lyotard, *A condição pós-moderna* (Lisboa: Gradiva, 2003), 71.

36 Immanuel Kant, *O conflito das faculdades* (Lisboa: Edições 70, 1993 [1794]), 21-22.

com tudo o que a ciência natural apresenta de conhecimento empírico); o outro, dos conhecimentos racionais puros (matemática pura, filosofia pura, metafísica da natureza e dos costumes), e as duas partes do saber na sua referência recíproca. Estende-se a todas as partes do saber humano (por conseguinte, do ponto de vista histórico, também às faculdades superiores), só que não faz de todas elas (a saber, das doutrinas ou mandamentos peculiares das faculdades superiores), o conteúdo, mas o objeto do seu exame e da sua crítica, na mira do benefício das ciências.

A faculdade de filosofia pode, pois, reivindicar todas as disciplinas para submeter a exame a sua verdade. Não pode ser afetada de interdito pelo Governo sem que este atue contra o seu propósito genuíno essencial, e as faculdades superiores devem aceitar as suas objeções e dúvidas, que ela publicamente expõe³⁷.

Como se, ancorados nesta tese, pudéssemos hoje manter que a função da instituição universitária continua a ser a de produzir e expor saberes especializados, bem entendido, mas que foi a filosofia que fez historicamente os *princípios* e *fundamentos* que os sustentam a todos eles. A tradição da universidade moderna consolidar-se-ia pelo postulado segundo o qual a capacidade científica criadora se alimenta do pensamento especulativo. A investigação e o desenvolvimento do conhecimento científico não se justificam, nestes termos, por um *valor de uso*, pela sua *verdade imediata* ou pela busca de uma unidade racional última de tipo enciclopédico. Esse projeto utópico estava, é certo, presente na *Bildung*; mas o que no modelo de formação alemão ainda nos continua a atrair é a possibilidade de erguer e de manter todo um dispositivo de linguagem especulativa que saiba como evidenciar os antagonismos entre enunciados, os faça estilhaçar e, ao mesmo tempo, os consiga situar num plano em que eles se descubrem engendrados uns

³⁷ *Idem*, 32.

pelos outros. A possibilidade de estar numa universidade “questionante e não totalizante”, como acentua de novo Lyotard³⁸.

Os jogos de linguagem e o ofício da pesquisa

É também amplamente sublinhado que o projeto de tomar o social como objeto, teorizando-o e decompondo-o com o propósito de o sistematizar, constituiu uma preocupação da modernidade, cujas origens remontam ao Iluminismo e às hipóteses formuladas pelos grandes *philosophes* ao redor da emancipação da razão e da liberdade. Ao mesmo tempo, fácil será constatar que a reiterada obstinação, característica da ciência das Luzes, com a racionalidade, o universalismo e a ideia de progresso tem sido abertamente questionada e problematizada, nas últimas décadas do nosso tempo, tanto no plano epistemológico quanto ético. Isto é ponto assente e não oferece dúvidas. Mas, para sermos rigorosos, deveríamos igualmente reconhecer que toda uma tradição de reflexão, anterior no tempo, antecipava já o pós-modernismo, através de uma fortíssima vigilância crítica relativamente aos limites e restrições da ordem social moderna. Com efeito, tanto as premissas desta, assim como os seus artefactos culturais, foram abertamente abalados, *avant la lettre* e só para nomear os mais conhecidos, por Nietzsche, Heidegger – vistos estes como fundadores da chamada *filosofia da diferença* –, Simmel, Weber, Benjamin, Adorno ou Horkheimer. A eles devemos, de facto, as primeiras tentativas de problematizar e questionar frontalmente as proposições analíticas do pensamento social moderno. E, por sobre todas, gostaria de destacar as críticas tanto à reiterada presunção de que o conhecimento é progressivo, cumulativo, total, universal e racional, noção esta que a imagem clássica da *enciclopédia* tão bem corporiza, quanto ao princípio de que é o *sujeito* que deve estar no centro da análise e da teoria e que, ao mesmo tempo, este está na origem do pensamento e da ação. Como se através dos textos e interpretações que nos legaram aqueles colegas nascidos em pleno século XIX pudéssemos começar a compreender, e por vezes de forma intensíssima, o quanto as

38 Jean-François Lyotard, *A condição pós-moderna* (Lisboa: Gradiva, 2003), 78.

bases programáticas da modernidade estiveram historicamente tão distantes da *verdade* que o mundo ia, entretanto, evidenciando. Refletindo sobre os postulados, as práticas e as realizações da vida moderna, aqueles autores exploraram “a complexidade, a irregularidade e a imprevisibilidade das conseqüências da modernidade”. Alertam-nos, portanto, para o facto de que a racionalização que sobre a vida político-social se foi sucessivamente fazendo obnubilava – senão mesmo recusava, através de enunciados, apresentados com valor de verdade, nos quais o homem moderno surge como o herói vinculado unicamente à causa ético-política da paz e da harmonia social – a compreensão das contradições e dos lances mais dramáticos e brutais que ela mesma estava a engendrar³⁹.

A condição da análise social se aprofundar supõe, pois, o reconhecer-se que toda a explicação que se imagine absoluta e onnipotente, querendo esclarecer a *ordem do mundo dos homens e das coisas*, está apenas ao serviço da legitimação, isto é, de uma série de práticas, de uma autoimagem cultural, de um discurso dominante e, no limite, de uma instituição. Ora, o que nós tentamos fazer, a partir da variedade dos campos disciplinares em que nos encontramos hoje, muitas vezes ignorando-os deliberadamente para os transpor, é continuar esse gesto que procura produzir uma *instabilidade de sentido face à episteme moderna*, posto que admitimos que não apenas o conhecimento científico quanto a ideia de sujeito racional e autónomo têm de ser questionados das mais diversas formas. Trabalhamos em prol de uma *metafísica da presença*, que rompa com os circuitos fechados de significação e interpretação que durante séculos mediarão e empobrecerão a nossa relação com a realidade. Penso aqui no prólogo que Deleuze redigiu para *Diferença e repetição*, livro aparecido em 1968 e que constituiu a sua tese de doutoramento. Expressou aí, como constituindo o “ar do tempo” que então já se respirava, “um anti-hegelianismo generalizado”. Aquele em que o “primado da identidade” já não bastava para definir “o mundo da representação”. A atualidade do pós-guerra reafirmava a falência de todas as velhas forças que agiam “sob a representação do idêntico”.

39 Barry Smart, “Teoria social pós-moderna,” in *Teoria social*, ed. Brian S. Turner (Lisboa: Difel, 2002), 405-407.

Para Deleuze, o espetáculo que o mundo já apresentava era o dos “simulacros”. E explicava-se: “nele, o homem não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância; todas as identidades são apenas simuladas, produzidas como um efeito ótico por um jogo mais profundo, que é o da diferença e da repetição”⁴⁰.

Reivindicou ali, também de forma emblemática, a herança de Nietzsche, dizendo que este inaugurara a pesquisa de “novos meios de expressão filosófica”, na demarcação clara de todos quantos desejavam manter acantonada a filosofia ao passado. Deleuze afirmou então que, graças ao autor de *A gaia ciência*, pudemos todos “descobrir o intempestivo como sendo mais profundo que o tempo e a eternidade”, cabendo nesta perspectiva à filosofia atual ultrapassar “a alternativa temporal-intemporal, histórico-eterno, particular-universal”, melhor dito, tomar como ponto de partida uma crítica radical dos pressupostos subjetivos e dos postulados que a própria disciplina foi assumindo como naturais. De outro modo: depois de Nietzsche, a filosofia não é mais a filosofia da história e do eterno, mas “intempestiva, sempre e só intempestiva, isto é, contra este tempo, a favor, espero, de um tempo que virá”. Daqui, Deleuze partia para uma confissão metodológica na qual assumia o trabalho inventivo como estando afastado de quaisquer predicados antropológicos: “Eu faço, refaço e desfaço os meus conceitos a partir de um horizonte móvel, de um centro sempre descentrado, de uma periferia sempre deslocada que os repete e diferencia.” A positividade do nosso tempo é a que nos faz crer num mundo em que “as individualizações são impessoais” e “as singularidades pré-individuais”⁴¹. Daqui deriva a hipótese de uma escrita inventiva, experimental, que se abeira e tateia o desconhecido. Deleuze exprimiu-se nestes termos:

Ao escrevermos, como evitar que escrevamos sobre aquilo que não sabemos ou sabemos mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos

40 Gilles Deleuze, *Crítica e clínica* (Lisboa: Edições Sécuro XXI, 2000), 36.

41 *Idem*, 37-38.

na extremidade do nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa o nosso saber e a nossa ignorância e que faz passar um no outro. É apenas deste modo que somos determinados a escrever. Suprir a ignorância é transferir a escrita para depois, ou antes, torná-la impossível. Talvez tenhamos aí, entre a escrita e a ignorância, uma relação ainda mais ameaçadora que a relação geralmente apontada entre a escrita e a morte, entre a escrita e o silêncio. Falamos, pois, de ciência, mas de uma maneira que, infelizmente, sentimos não ser científica⁴².

Sistematizando, a relação crítica com a modernidade tende a consensualizar-se em torno do repúdio dos universais, no pressuposto de que não existe qualquer denominador comum que garanta a unidade do mundo, invoque-se para tanto a Natureza, Deus, a Verdade ou o próprio Homem. Como também sugeriu Lyotard⁴³ em *A condição pós-moderna*, publicado pela primeira vez em 1979, a modernidade teria substituído as narrativas divinas e providenciais do destino humano por outras, marcadamente seculares é certo, mas que nem por isso seriam menos universalizantes ou *metanarrativas*: o domínio da Razão e do projeto iluminista; a dialética do espírito e a autoconsciência na sequência da filosofia hegeliana; a emancipação dos sujeitos racionais ou trabalhadores fixada pelas correntes marxistas. A época pós-moderna em que vivemos – os sucessivos impactos da secularização, democratização, computadorização e consumo vêm redesenhando os mapas e reescrevendo o estatuto do conhecimento –, afirma, por sua vez, a incredulidade face a esta visão essencialista da humanidade. As paisagens sociais que se oferecem à nossa interpretação não comportam mais *a* verdade de que a ciência fala através de *um* sujeito que se imagina soberano. A análise que nos é exigida terá, ao invés, de dar conta da multiplicação e “maleabilidade das identidades”, da “complexidade e incomensurabilidade dos mundos humanos”, do “cruzamento de fronteiras”, do “hibridismo”, da

⁴² *Idem*, 38.

⁴³ Jean-François Lyotard, *A condição pós-moderna* (Lisboa: Gradiva, 2003).

“colagem” dos discursos contemporâneos, da “montagem e do *pastiche*” nas produções artísticas e culturais; passa a ser obrigação do investigador perceber e responder à complexidade das propostas e das soluções da vida social, processem-se estas através da “ironia, ambiguidade e ambivalência”, através da “contingência e provisoriedade” ou até mesmo da “indeterminação, insegurança, contradição e violência”⁴⁴. Os textos que seremos levados a produzir neste contexto interpretativo assumir-se-ão exatamente como sendo isso mesmo, como interpretações. E, em consciência, apenas se podem prestar a um só serviço – o da perpétua expansão da explicação. Não há qualquer denominador comum que garanta que o mundo seja uno ou que sustente a possibilidade de um pensamento natural e objetivo. A principal, e porventura única, *lei* do pós-modernismo será a de que a informação não cessa de se multiplicar. O aumento de produção social registado no nosso tempo corresponderá então, unicamente, a um acumular das perspectivas, dos modelos, dos ângulos, dos pontos de vista contingentes dos investigadores que as subscrevem. Eis como se questiona a universalidade das asserções de verdade e se passa a defender que o *significado* é uma construção ativa, dependente tanto da pragmática do contexto quanto de regras próprias dos regimes discursivos. Neste quadro, é como se o *trabalho da dialética* de Hegel fosse substituído pelos jogos *da vontade de potência* de que tanto falou Nietzsche.

Importa que nos detenhamos com algum vagar sobre o influente texto de Lyotard, uma vez que nele é a “condição do saber nas sociedades mais desenvolvidas” que se toma por objeto de estudo. O diagnóstico que *A condição pós-moderna* nos apresenta logo nas primeiras páginas é o da crise ou desuso, na contemporaneidade, “do dispositivo meta-narrativo de legitimação” a que corresponde, especialmente, “a crise da filosofia metafísica e da instituição universitária que dela dependia”. Lyotard toma, pois, a evidência segundo a qual a função

44 Zygmunt Bauman, *Postmodern ethics* (Oxford: Blackwell, 1993); Steven Connor, *Cultura pós-moderna: Introdução às teorias do contemporâneo* (São Paulo: Edições Loyola, 2000); David Harvey, *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of social change* (Oxford: Basil Blackwell, 1989).

narrativa vem perdendo “os seus functores, o grande herói, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo”, para se dispersar “em nuvens de elementos de linguagem narrativos, mas também denotativos, prescritivos, descritivos, etc., veiculando cada um consigo valências programáticas *sui generis*”. À sua maneira, estes configuram a *encruzilhada* em que cada sujeito contemporâneo se encontra mergulhado. O essencial do argumento fica devidamente explicitado quando Lyotard afirma que “nós não formamos combinações de linguagem necessariamente estáveis e as propriedades das que formamos não são necessariamente comunicáveis”⁴⁵.

O problema da legitimação do saber coloca-se em termos inteiramente diferentes numa sociedade e numa cultura que já não reconhece credibilidade a qualquer discurso unificador ou totalizante, tome ele a forma da especulação ou a da emancipação. Lyotard defende que, mercê do desenvolvimento das técnicas e das tecnologias a partir da II Guerra Mundial, se registou um deslocamento do “acento para os meios de ação em detrimento dos seus fins”. Desde então, a crise do saber científico parece resultar invariavelmente do estiolamento “da trama enciclopédica na qual cada ciência devia tomar o seu lugar”, por um lado, e da chamada independência dos interlocutores envolvidos na divulgação do conhecimento, por outro. Quanto ao primeiro destes aspetos, há a assinalar que as configurações clássicas das diversas disciplinas científicas têm sofrido um intenso “trabalho de problematização”, o que se vem traduzindo no “desaparecimento de determinados saberes”, na produção de “encavalitamentos nas fronteiras das ciências” e, por fim, no nascimento de “novos territórios”. Mas, para Lyotard, o rearranjo institucional da “hierarquia especulativa dos conhecimentos” tem levado “as ‘antigas’ faculdades a desagregarem-se em institutos e fundações de toda a espécie”, situação esta que conduz, na maior parte das escolas de ensino superior, a uma lógica de transposição mecânica, e por isso empobrecida, dos “saberes julgados estabelecidos” e ao assegurar, pela didática, “mais a reprodução de professores que a de sábios”. Quanto

45 Jean-François Lyotard, *A condição pós-moderna* (Lisboa: Gradiva, 2003), 11-12.

ao segundo aspeto, enfatiza-se ainda em *A condição pós-moderna*, o elemento que havia já surgido com a *Aufklärung*, aqui denominado de “dispositivo da emancipação”. Trata-se da noção corrente que tende a fundar a legitimidade da ciência e a sua verdade a partir da “autonomia dos interlocutores empenhados na prática ética, social e política”. Ora, nota Lyotard sobre este particular, a ciência atual já não tem mais condições para sustentar a existência de enunciados cognitivos e denotativos que se tomem como de valor prático, de alcance universal, que se desejem impor como leis positivas. Por aqui se fixa uma importante tese acerca da pós-modernidade, aquela que defende que “a ciência joga o seu próprio jogo e não pode legitimar outros jogos de linguagem; por exemplo, o da prescrição escapa-lhe”. É assim que também este autor aponta para o exercício autorreflexivo, quando defende que o traço marcante da ciência do nosso tempo é a “autoimanência do discurso sobre as regras que o validam”⁴⁶.

Uma vez longe de um meta-discurso de saber, há então que procurar pensar a mudança de estatuto da ciência a partir da “pragmática da investigação” e da sua *artesanaria*. No nosso tempo, a legitimidade do saber advém para Lyotard, em primeira linha, da *performatividade*. O “enriquecimento das argumentações” e a complexidade da “administração das provas” são as características fundamentais que marcam o nosso ofício de investigadores. A aceitação dos enunciados científicos vive hoje da “flexibilidade” dos seus meios e da “multiplicidade” das linguagens. E o mais desafiante de tudo isto é que o desenvolvimento do saber pode corresponder tanto a um desdobramento inesperado, a um novo lance do argumento, como à invenção de novas regras, ou seja, a uma mudança do próprio jogo. Lyotard descobre nesta prática da multiplicidade e da multiplicação um deslocamento importante na própria “ideia de razão”. Em vez de uma metalinguagem universal e de uma dialética do espírito, temos ante nós uma pluralidade de sistemas que até se podem assumir publicamente como “formais e axiomáticos”, mas que todos sabemos serem finitos no tempo e no espaço. E explica-se:

46 *Idem*, 81-82 e 111.

“Aquilo que passava por paradoxo ou mesmo por paralogismo no saber da ciência clássica e moderna pode achar num destes sistemas uma força de convicção nova e obter um assentimento na comunidade dos peritos.” O sentido do saber na pós-modernidade é, desta sorte, deslocado dos domínios do conhecido e da previsão para uma lógica de evolução perspectivada como “descontínua”, “catastrófica”, “não retificável” e até “paradoxal”. A ciência que procuramos fazer “produz não o conhecido, mas o desconhecido”, reconhece. Aqui está para mim o essencial: a investigação torna-se útil não por ter o “método científico”, mas antes porque apresenta uma metodologia de trabalho teórico e empírico que, tornando manifestos os pressupostos sobre os quais ela mesma se constrói, permite, ato contínuo, a aparição de novas ideias e de novos enunciados. O modelo de legitimação é agora marcado pelo inesperado, melhor dito, por uma atividade diferenciante ou de imaginação. E o conceito de diferença é traduzido por Lyotard por “paralogia”, remetendo este diretamente para as noções *de sistema aberto*, *de covariação*, *de consenso local* e *de informação completa no momento considerado*, *de meta-argumentação finita e limitada*. O cenário de política científica em que estamos, e ao mesmo tempo por que nos batemos no interior da instituição universitária, mau grado os reveses e refluxos, é, segundo as suas palavras, marcado pelo “desejo de justiça e do desconhecido”⁴⁷. Tomem-se, a concluir, as seguintes afirmações:

[Quanto] à pragmática científica, a tónica deve ser doravante colocada sobre o dissentimento. O consenso é um horizonte que nunca se alcança. As investigações que se fazem sob a égide de um paradigma tendem a estabilizar-se; são como que a exploração de uma ‘ideia’ tecnológica, económica, artística, o que não é pouco. Mas é impressionante que surja sempre alguém para perturbar a ordem da ‘razão’. É preciso imaginar um poder que desestabilize as capacidades de explicação e que se manifeste pela promul-

47 *Idem*, 87-90, 119 e 133.

gação de novas formas de inteligência ou, se se preferir, pela proposta de novas regras do jogo de linguagem científica que circunscrevem um novo campo de investigação. Verifica-se no comportamento científico o mesmo processo a que Thom chama morfogênese. Este não existe sem regras (há classes de catástrofes), mas a sua determinação é sempre local. Transposta para a discussão científica e situada numa perspectiva de tempo, esta propriedade implica a imprevisibilidade das ‘descobertas’⁴⁸.

Já se foi percebendo que, na análise que faz do contexto em que emerge e se consolida a paisagem teórica pós-moderna, Lyotard põe o maior acento metodológico nos factos de linguagem e nos aspetos pragmáticos que os acompanham. Para tanto, foi seguindo passo a passo Wittgenstein e os estudos que este fez sobre os efeitos dos discursos e a que chamou *jogos de linguagem*. Nos anos 30 do século passado, Wittgenstein terá começado por comparar sistemas axiomáticos a um jogo de xadrez, em seguida estendeu a analogia do jogo à linguagem como um todo, daí surgindo a expressão “jogo de linguagem”. O ponto de partida para esta analogia, e que está amplamente desenvolvido nas suas *Investigações filosóficas*, completadas na década seguinte, é o de poder sustentar-se que a linguagem é uma atividade guiada por regras. Intentar compreender os diversos géneros de enunciados a partir de regras que especificam as suas próprias propriedades é algo de fundamental. Lyotard faz três observações a respeito da mecânica dos jogos de linguagem e que têm a maior consequência para a análise da vida social que tentamos fazer. A saber: (i) que as suas regras não são autolegitimadas e que, ao contrário, supõem um contrato mais ou menos formal entre os jogadores; (ii) que, na ausência de regras, não há jogo e que basta até a modificação de uma regra, mesmo que mínima, para transformar a natureza do jogo; (iii) que todo e qualquer enunciado deve ser interpretado como um lance, como mais uma jogada. Desta derradeira observação, Lyotard tira uma

⁴⁸ *Idem*, 122.

conclusão geral que anima todo o seu projeto interpretativo: “Falar é combater, no sentido de jogar, e os atos de linguagem relevam de uma agonística geral.” E, como complementar de um tipo de análise que toma a agonística como raiz da explicação, teríamos então que qualquer vínculo pessoal e social é feito de “lances de linguagem”⁴⁹. Isto, no limite, quer dizer que se joga para ganhar e que a invenção, a produção do novo, faz parte dessa mesma dinâmica relacional, e se toma desse desejo do êxito, da suplantação. Vemo-nos, assim, perante a hipótese de uma paisagem social caracterizada pela multiplicidade de possibilidades, por um número indeterminado de texturas discursivas, mas em que os recursos retóricos e expressivos do discurso, sejam os mais amplos ou caracterizem-se pela especificidade, se mobilizam inteiramente para a obtenção de efeitos sociais. É porque nos mantemos nessa ordem regrada do discurso que ele não cessa de se desmultiplicar. Mais uma vez, regressamos ao que já conhecemos: que existe entre linguagem e poder uma ligação consubstancial. Que o labirinto é um produto da ordem e não do caos.

Wittgenstein obriga a que a nossa atenção se vire para a permanente disseminação ou atomização das redes e dos jogos de linguagem. Como se a nossa análise dos fenómenos da vida social se devesse fazer prescindindo de qualquer ideia de fechamento ou conclusão. A sua filosofia postula uma ordem da linguagem que não se compadece com as categorias da síntese, os princípios da unitotalidade e, por isso mesmo, com a autoridade de um meta-discurso de saber. Desafia-nos a produzir inteligibilidade a partir de um número indeterminado de interações discursivas. A leitura das *Investigações filosóficas* é extremamente profícua de exemplos e de considerações a mostrarem-nos que nunca daremos conta das diferentes formas de existência que as ferramentas da linguagem e os seus modos de aplicação, assim como a multiplicidade de espécies verbais e proposicionais, concebem e engendram.

Reproduzo já de seguida trechos significativos nos quais Wittgenstein se questiona sobre a performática dispersão operada pela linguagem e nos convida a pensar por que ordem de razões não há mais

49 *Idem*, 29-31.

possibilidade de uma ciência reclamar para si o universal – não há como alguém falar todas as línguas, não há um sentido estável e determinado. E para mim o mais importante estará em verificar que é entre este tipo de considerações que ele irá reiterar a associação entre a palavra e a reinvenção de novas formas de vida.

E com quantas casas e ruas é que uma cidade começa a ser uma cidade? A nossa linguagem pode ser vista como uma cidade antiga: um labirinto de travessas e largos, casas antigas e modernas e casas com reconstruções de diversas épocas; tudo isto rodeado de uma multiplicidade de novos bairros periféricos com ruas regulares e as casas todas uniformizadas.

É fácil conceber-se uma linguagem que só consista em ordens e comunicados no campo de batalha. – Ou uma linguagem que só consista em perguntas e em expressões para a afirmação ou a negação. E muitas outras. – E conceber uma linguagem é conceber uma forma de vida. (...)

Mas quantas espécies de proposições há? Talvez asserção, pergunta e ordem? Há um número incontável de espécies: incontáveis espécies diferentes da aplicação daquilo a que chamamos ‘símbolos’, ‘palavras’, ‘proposições’. E esta multiplicidade não é nada de fixo, dado de uma vez por todas; mas antes novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, surgem e outros envelhecem e são esquecidos. (A evolução da matemática pode dar-nos uma imagem aproximada desta situação.) A expressão jogo de linguagem deve aqui realçar o facto de que falar uma língua é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida⁵⁰.

50 Ludwig Wittgenstein, *Tratado lógico-filosófico & Investigações filosóficas* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002 [1953]), §18, §19 e §23: 183 e 189.

Eis, em linhas ainda muito gerais, o essencial do argumento que permite sustentar a tese segundo a qual a linguagem constitui o mundo e não se limita a uma mera função ideológica, de homologia ou de reflexo dele. Depois do longo esforço empreendido por Wittgenstein em torno dos jogos de linguagem fica menos difícil compreender que a vida social tem um carácter eminentemente linguístico, e que a tantas vezes invocada clivagem entre realidade e representação de nada nos serve para dar conta dos problemas que se entrecruzam no universo dos homens e das coisas. O que agora se nos oferece compreender, mesmo sendo marcado por regras que cumpre descobrir, estabelecer e interpretar, é sempre caracterizado pela pluralidade e pela contingência espaço-temporal. Ora, é porque a explicação globalizante e determinista também deixa em absoluto de ter quaisquer condições de se exercer que a análise se pode renovar, oferecer-se a outros desafios.

O pensamento de um outro filósofo, Richard Rorty, surge-me como absolutamente fundamental neste particular em que procuro associar o relativismo conceptual à inteligibilização das dinâmicas da experiência social. É conhecida a sua posição, longamente desenvolvida em *Contingência, ironia e solidariedade*, de defesa de uma cultura “historicista e nominalista” e traduzida no reconhecimento do que também ele define como sendo a contingência estrutural da linguagem, quer dizer, “o facto de não haver maneira de sair dos vários vocabulários que temos usado e de encontrar um meta-vocabulário que de algum modo dê conta de todos os vocabulários possíveis, de todas as maneiras possíveis de julgar e de sentir”⁵¹. Para ele, como para Wittgenstein, o fundamental está em deixar de lado uma consciência pré-linguística à qual todas as línguas se teriam forçosamente de adequar. O sentido profundo da vida, a natureza intrínseca das coisas ou a verdade não estão mais à nossa frente como está o mundo. Evidentemente, há aqui uma outra consequência metodológica a extrair, mas que desta feita remete para a própria visão de si que o indivíduo transporta. Não tem, assim, qualquer sentido continuar a usar um quadro de inteligibilidade marcado pela relação

51 Richard Rorty, *Contingência, ironia e solidariedade* (Lisboa: Editorial Presença, 1994), 19.

sujeito-objeto, no que respeita à nossa própria posição como investigadores. A tese de Rorty é a de que “só as frases podem ser verdadeiras e que os seres humanos fazem verdades ao fazerem linguagens nas quais formulam frases”; os vocabulários são, portanto, “criações humanas, instrumentos para a criação de outros artefactos humanos”⁵².

Temos, pois, claramente exposta, a argumentação que nos deveria levar a explicitar, logo no momento da largada de qualquer texto, que a nossa filiação intelectual, bem como a eventual sofisticação e potência analítica que sobrelevam da metodologia que confecionamos para dar conta de um determinado problema social, não podem passar o limiar da provisoriedade; têm de assumir-se, nessa medida, como mais uma descrição interpretativa, um ponto de vista transitório, uma nova dobra num contexto marcado pela coexistência de múltiplas pesquisas e asserções que não cessam de deslocar a explicação em diferentes direcções. Há, portanto, que olhar para a escrita académica como um puro exercício de experimentação, da tessitura de uma mundividência que se ergue e aos poucos se impõe aos regimes de pensamento do próprio investigador. Assim, será sempre em torno desse artesanato, do que *ele faz emergir e pensar*, que se poderá avaliar acerca do seu mérito e valor. O essencial da tarefa, no quadro teórico que estou a procurar clarificar, consiste em mostrar como confecionamos o *objeto* que estamos a tentar simultaneamente descrever e compreender. Escrevemos para que a escrita possa continuar, para sair das relações conhecidas, e portanto já confortáveis, que temos tido com a linguagem. Trata-se de imaginar para deixar para trás os conceitos que antes produzimos e os territórios que eles desvendaram. Inovar, mais não é que lançar para longe a elipse da interpretação e, com ela, a aventura do pensamento. Não faz por isso qualquer sentido reivindicar para nós essa posição em que o subscritor de um texto, fascinado e cheio de si, se toma de um tipo de legitimidade que lhe permite insinuar-se no espaço público com enunciados prescritivos, aquelas conhecidas sínteses gerais, repletas de certezas e soluções absolutas para consumo de leitores passivos e supos-

52 *Idem*, 31 e 82.

tamente sedentos de uma só verdade, que, de resto, já será sobejamente conhecida.

O mundo não fala; só nós é que falamos. O mundo pode ser uma causa de perfilharmos crenças, uma vez programados com uma linguagem. Não pode, no entanto, propor-nos uma linguagem para falarmos (...). Não deveríamos, nestas matérias, procurar quaisquer critérios dentro de nós, nem no mundo. A tentação de procurar critérios constitui uma classe dentro da tentação mais geral de pensar que o mundo ou o eu do homem possuem uma natureza intrínseca, uma essência. Isto é, resulta da tentação de privilegiar algumas das várias linguagens com que habitualmente descrevemos o mundo ou nos descrevemos a nós próprios. Enquanto pensarmos que há uma relação chamada ‘adequação ao mundo’ ou ‘expressão da natureza real do eu’ que pode ser possuída por vocabulários-no-seu-todo ou faltar-lhes, continuaremos a tradicional busca filosófica de um critério que nos diga quais os vocabulários que possuem essa desejável característica. Mas se alguma vez conseguíssemos adaptar-nos à ideia de que a realidade é em grande medida indiferente às descrições que dela fazemos e que o eu humano é criado através da utilização de um vocabulário, em vez de, adequada ou inadequadamente, se exprimir através deste, estaríamos finalmente a assimilar o que havia de verdadeiro na ideia romântica de que a verdade é feita e não descoberta. A verdade desta asserção reside precisamente no facto de as linguagens serem feitas e não descobertas e de a verdade ser propriedade de entidades linguísticas, de frases⁵³.

Rorty prolonga igualmente as teses defendidas por Nietzsche, quando nos afirma que o dogma ocidental pós-Revolução Francesa le-

⁵³ *Idem*, 26-28.

vou à substituição de Deus por uma obsessão maior em torno da verdade. Depois do século XVII, teremos tratado as descrições científicas como se fossem elas mesmas divindades e, a partir de finais da centúria seguinte, sobrepusemos àquele um amor ao sujeito e “a nós próprios, na adoração da nossa própria natureza espiritual ou poética profunda”⁵⁴. Ora, há que combater estoutra tradição e apostar nas enormes possibilidades criativas que passaremos a ter ao nosso alcance se nos votarmos a uma economia do texto que abandone o princípio do estabelecimento da substância unificada do eu – que não passa de mais um efeito de poder da razão –, encontre no *descentramento do sujeito transcendental* o motor de arranque da própria investigação e, desse modo, tome sem receio a autocriação como o seu fim último. Trata-se de substituir a essencialidade da identidade por um trabalho permanente da *redescritção* do próprio sujeito. Esta, sim, deveria impor-se soberana, rasurando ou mesmo soterrando todas as declarações que à nossa volta não cessam de teorizar e assimilar a identidade à autoconsciência ou à posse da verdade de si. Pela via da inquietude face à identidade e da desconfiança relativamente ao conhecido do pensamento, a escrita académica ficaria certamente mais aberta à reinvenção das condições propriamente éticas e estéticas dos próprios escreventes. Numa palavra, à sua própria autotransformação.

Uma escrita da potência

Creio que o grande problema face à investigação, e que tentamos transpor para a *realidade do texto*, é e será sempre o de forçar o presente a sair dos processos de significação existentes e seus correlatos interditos, a disponibilizar-se a todo o tipo de encontro com o desconhecido. Eis porque importa sublinhar que os objetos de pesquisa se delimitam, aprofundam e concretizam numa resistência individual, propriamente da ordem ético-política, que se determina em confrontar os enunciados que circulam e se tomam por certezas consensuais, a fim de mudar a consciência de si. Trata-se, portanto, de um trabalho sobre o sujeito

⁵⁴ *Idem*, 45.

e não tanto sobre os outros. Como se a escrita pudesse assumir não apenas uma dimensão cética mas mais rigorosamente uma força agnóstica – em que o que se toma por universal, necessário e obrigatório se passe a perceber como singular, contingente e arbitrário –, e cujo efeito último fosse o de nos desencartarmos da previsibilidade e homogeneidade disciplinar com que se apresentam as identidades e os modos de vida contemporâneos, mesmo se postos a circular com a rotulagem da subjetividade e da mais ampla diversidade individual. Como se ela nos forçasse a entrar no *não conhecido* e, dessa forma, nos pressionasse ao estabelecimento de *novos pactos entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta*. Já regresso por esta via uma vez mais a Deleuze e às suas considerações sobre a potência da escrita, quero dizer, sobre a produção mesma da vida:

Escrever não é certamente impor uma forma (de expressão) a uma matéria vivida (...). Escrever é uma tarefa de devir, sempre inacabada, sempre a fazer-se, e que extravasa toda a matéria que se pode viver ou vivida. É um processo, quer dizer, uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivido. A escrita é inseparável do devir: ao escrevermos, devimos-mulher, devimos-animal ou vegetal, devimos molécula até ao devir-impercetível (...). Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, Mimesis), mas encontrar a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de identificação tal que já não nos podemos distinguir de uma mulher, de um animal ou de uma molécula⁵⁵.

Escrevemos para tentar aceder ao multiforme da existência. Nessa perspectiva torna-se forçoso admitir que as figuras do Único e do Último – aquelas que na nossa cultura melhor simbolizam o fechamento tanto da identidade de si do sujeito quanto do saber científico – são exatamente as que a linguagem, como a vamos aqui entendendo, torna

55 Gilles Deleuze, *Crítica e clínica* (Lisboa: Edições Sécuro XXI, 2000), 11-12.

impossíveis de serem pronunciadas. Também em vários livros compostos de textos-fragmento do filósofo Giorgio Agamben se sucedem as considerações acerca da escrita enquanto exercício prático de choque contra os enunciados que se alimentam da ilusão da identidade e da verdade. Lembra-nos, em *Profanações* e cotejando a este respeito Michel Foucault, que a escrita é um dispositivo humano e que a história dos homens outra coisa não é “que o incessante corpo com dispositivos que eles próprios produziram – e antes de qualquer outro, a linguagem”. Também por aqui se começará a poder discutir criticamente as razões pelas quais a figura do *autor*, ainda tão mitificada entre nós, se deve secundarizar – na terminologia de Agamben: “permanecer inexpressa” – face à obra e ao não-conhecimento que a linguagem sempre determina e encerra. A existir alguma subjetividade, ela é produzida no momento em que o ser vivo encontra a linguagem, e nesta se põe em jogo “sem reservas”. Somos o que conseguirmos exhibir nessa irreduzibilidade. O que está em causa na escrita “não é tanto a expressão de um sujeito quanto a abertura de um espaço em que o sujeito que escreve não para de desaparecer”, esclarece Agamben⁵⁶. “Qualquer é a figura da singularidade pura”, adianta em *A comunidade que vem*, livro em que procura trabalhar o problema do conhecimento fora da dicotomia entre o “caráter do indivíduo” e a “inteligibilidade dos universais”. O ser que falta acontecer, o ser por vir é, para Agamben, o “ser qualquer”. E essa singularidade pura de que nos fala não remete para a identidade, mas antes para a “indeterminação” e para a relação com a ideia, isto é, na sua definição precisa “para a totalidade das suas possibilidades”. Então o que alguém, um qualquer, acrescenta a uma singularidade é apenas a deslocação de um “limite”, um “espaço vazio”, uma “exterioridade pura”. Qualquer deve ser tomado pois como “o acontecimento do exterior”⁵⁷.

Em *Profanações* encontra-se uma discussão detalhada acerca da etimologia, significação e usos de *Genius*, deus que a tradição latina começou por apresentar como protetor de cada homem desde o seu nas-

56 Giorgio Agamben, *Profanações* (Lisboa: Livros Cotovia, 2006), 100 e 83-84.

57 Giorgio Agamben, *A comunidade que vem* (Lisboa: Editorial Presença, 1993), 11-12 e 53-54.

cimento. Agamben mostra aí, recolhendo exemplos de diferente origem – registrando a sua presença constante em narrativas que reiteram uma aproximação do génio ora do ato da geração, ora das qualidades físicas e morais inatas de cada um, ora de uma relação secreta que cada um pode ter com o seu deus –, como também este conceito tem estado associado ao que é “mais impessoal, a personalização daquilo que, em nós, nos ultrapassa e excede”. Sugere, com esta análise, que a espiritualidade não remete apenas para o que se considera nobre e transcendente. A tese de Agamben neste particular é a de que “todo o impessoal em nós é genial”, que a nossa vida se joga naquilo que nos não pertence ou que qualquer iniciativa de se apropriar de Genius, “de o obrigar a assinar em seu nome, está, necessariamente, votada ao fracasso”. É à luz desta evidência que se podem entender tanto as operações irónicas das vanguardas – de inoperacionalidade, descaracterização, des-criação ou, mesmo, destruição da própria obra de arte – como a ideia frequentemente associada a Duchamp segundo a qual “o artista verdadeiramente genial é aquele que é desprovido de obra”. Não obstante, o fundamental passa por entender que aceitar viver com a presença de Genius significa que se admite uma relação de intimidade de um ser estranho, “estar constantemente em relação com uma zona de não conhecimento”, que se sobrepõe à noção de si mesmo e de consciência. Genial é aqui sinónimo de impessoal, já se vê. E a criação, o consubstanciar desse caminhar para o desconhecido, em que o Eu “assiste, alegre, ao seu próprio esfacelamento”. Traduzindo e adaptando ao desejo de escrever: “Sinto que, algures, Genius existe, que existe, em mim, um poder impessoal que impele à escrita.” E Agamben conclui: “*Genius* é a nossa vida naquilo que não nos pertence”⁵⁸.

São, pois, forças-outras que nos atravessam, capturam e põem em jogo quando escrevemos. Poderemos tomar partido, separar, dividir, confrontar – enfim, dizer *alguma coisa* –, mas nunca exprimir o *Todo* sobre as coisas ou nós mesmos. Duplicidade e não unicidade é o que resulta do abandono ao trabalho insistente sobre a palavra. Qualquer “ato de acabamento do pensamento”, subli-

58 Giorgio Agamben, *Profanações* (Lisboa: Livros Cotovia, 2006), 9-23.

nha Agamben em *Ideia da prosa*, “deve dissolver-se inteiramente na linguagem”, tornando-se assim possível projetar e decifrar novas formas de vida. E a sua conclusão a este respeito só podia remeter-nos para a evidência de que “é precisamente a ausência de um objeto do conhecimento que nos salva da tristeza sem remédio das coisas”⁵⁹. É a falta – a falta incessante – que a escrita exprime.

A imperiosa necessidade de bem associar o seu exercício a uma *consciência do infinito da linguagem* há de fatalmente conduzir-nos até Maurice Blanchot. E a ter de permanecer junto aos seus textos com a maior atenção, tal a amplitude de planos, superfícies e figuras que faz suceder com a finalidade de dar conta desse enigma, dessa *estranha paixão do incessante* a que também se dá o nome de escrita. Esta, para Blanchot, afirma um eu vasto, esparso, descontínuo, cindido, impessoal; materializa uma narrativa que se produz e relata a si própria, que muda constantemente de direção porque, na procura do acontecimento, se descaminha dele e vê espelhar-se no seu âmago a diferença, o contraditório, quando não mesmo o absurdo; faz sonhar a obra como navegação contra o vazio ou a mais pequena lacuna, mas o que mais ocorre suceder-lhe é ligar-se a um tempo-outro, indeterminado, até que, quando enfim se dá o momento da sua própria concretização, eis que se percebe novamente exposta a um vazio, a um apagamento, ao deserto, a uma distância, a um novo pôr-se a caminho. Blanchot tudo fez para nos convencer que a felicidade da criação supõe a indeterminação da obra, a exclusão de qualquer alusão a um fim ou destino último – sempre o questionamento e, como há pouco com Agamben, o mesmo movimento de procura e afirmação da exterioridade. Ele vai decompondo, dir-se-ia com a atenção de um joalheiro, os mil problemas que a prática da escrita desenterra. Jamais deixa de a vincular à metamorfose e, por isso, a seu ver a lei secreta desta prática é a do *livro por vir*.

É justamente para essa região, de todas a menos refletida, que me quero dirigir já a partir dos seus textos. Blanchot toma preferencialmente a literatura como domínio maior, mas o certo é que as suas análises sobre os escritos de Homero, Mallarmé, Sade, Proust, Kafka,

59 Giorgio Agamben, *Ideia da prosa* (Lisboa: Livros Cotovia, 1999), 102 e 46.

Mellville, Musil, Joyce, Borges, Beckett, entre muitos outros, o fizeram amiúde penetrar também nos territórios da filosofia, com referências frequentes a Heráclito, Espinosa, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Levinas, etc. Ademais, a sua voz brilha sem parar em muitos dos *movimentos de arranque* teórico-metodológico de Barthes, Deleuze, Foucault ou Derrida, nomes que não cessam de nos visitar neste texto. O *efeito Blanchot* associa-se, creio, à possibilidade de uma pesquisa à volta da linguagem poder somar argumentos em favor da *palavra plural* – fundada não mais numa lógica dos pares antinômicos igualdade-desigualdade, predominância-subordinação, mas, antes, na dissimetria e na reversibilidade – e da compreensão da “potência de infinito” que a escrita transporta no seu interior. O primeiro dos três volumes de *A conversa infinita*, publicado em França em 1969, começa então por anunciar e explicar a “exigência do escrever” como estando ao serviço da tese do “fim do livro” ou da “ausência de livro”. Todo um programa teórico se parece ir construindo em análises de caso destinadas a questionar e abalar o movimento tendente à unificação e à totalidade da “civilização do Livro”. A pesquisa sobre a literatura que Blanchot empreende procura estabelecer, nos escritores que nos precedem no tempo, a força transgressora da escrita, melhor dito, a *experiência limite* que ela manifesta⁶⁰. Em seu entender, o trabalho escritural é desde sempre atingido por um efeito de desmultiplicação ou pela aproximação a outros espaços, porque é a própria verdade ou lei que por ele se vê posta em causa. Retiro da abertura daquele primeiro volume de Maurice Blanchot um fragmento que, na economia geral da minha narrativa, desejaria pudesse soar a manifesto, quero dizer, à questão decisiva de explicitar um território em torno do qual alguém assuma um compromisso irrevogável, de transgressora pertença vital:

Escrever, a exigência de escrever: não mais a escrita que sempre se pôs (por uma necessidade nada evitável) a serviço da palavra ou do pensamento dito idealista, ou seja, moralizante, mas a escrita que, por sua força propriamente

⁶⁰ Maurice Blanchot, *A conversa infinita: A palavra plural*, vol I (São Paulo: Editora Escuta, 2001), 36 e 39, 8 e 9.

liberada (força aleatória de ausência), parece consagrar-se apenas a si mesma, permanecendo sem identidade e, pouco a pouco, libera possibilidades totalmente diferentes, um jeito anônimo, distraído, diferido e disperso de estar em relação, um jeito por intermédio do qual tudo é questionado, e, para começar, a ideia de Deus, do Eu, do Sujeito, depois da Verdade e do Uno, depois a ideia de Livro e da Obra, de maneira que essa escrita (entendida no seu rigor enigmático), longe de ter por meta o Livro, assinalaria antes o seu fim: escrita que se poderia dizer fora do discurso, fora da linguagem. (...)

Quando me refiro ao ‘fim do livro’, ou melhor, à ‘ausência de livro’, não penso aludir ao desenvolvimento dos meios audiovisuais de comunicação com que tantos especialistas se preocupam. Que se interrompa a publicação de livros em benefício de uma comunicação pela voz, pela imagem, ou pela máquina, isso em nada modificaria a realidade daquilo que denominamos ‘livro’: ao contrário, a linguagem, como palavra, nele afirmaria ainda mais sua predominância, sua certeza de ser uma verdade possível. Em outras palavras, o Livro indica sempre uma ordem submetida à unidade, um sistema de noções em que se afirma o primado da palavra sobre a escrita, do pensamento sobre a linguagem, e a promessa de uma comunicação que algum dia será imediata e transparente.

Ora, é possível que escrever exija o abandono de todos esses princípios, ou seja, o fim e também a conclusão de tudo o que garante a nossa cultura, não para voltar idilicamente atrás, mas, antes, para ir além, ou seja, até ao limite, com o objetivo de tentar romper o círculo de todos os círculos: a totalidade dos conceitos que funda a história, nela se desenvolve e da qual ela é o desenvolvimento. Escrever, nesse sentido, (...) supõe uma mudança radical de época – a própria morte, a interrupção – ou, para fa-

lar hiperbolicamente, o ‘fim da história’, e nisso passa pelo advento do comunismo, visto que o comunismo continua sempre a estar além do comunismo. Escrever, então, passa a ser uma responsabilidade terrível. Invisivelmente, a escrita é convocada a desfazer o discurso no qual, por mais infelizes que nos acreditemos, mantém-nos, nós que dele dispomos, confortavelmente instalados. Escrever, desse ponto de vista, é a maior violência que existe, pois transgride a Lei, toda a lei e sua própria lei⁶¹.

Quem se recolhe e se preserva na solidão da escrita está forçado a compreender que a obra não termina. O que se expressa num livro será recomeçado ou mesmo destruído noutra. Em *O espaço literário*, volume publicado ainda em meados dos anos 50, Blanchot refere-se a esta evidência como sendo a do “privilégio do infinito” – a existência de um lugar concreto, fechado, onde a solidão mais essencial dá corpo a uma prática que não cessa nunca. Todos os desfechos ou desenlaces que o escritor ou o artista experimentam, seja por pressão do editor, por razões financeiras ou outras circunstâncias da vida comum, não impedem o prosseguimento e a retoma do trabalho que deixou para trás. Nesta perspectiva, há então que compreender que “o infinito da obra é tão só o infinito do próprio espírito”. O escritor escreve “um livro, mas o livro não é ainda a obra”; sucede-lhe terminar e publicar o primeiro mas ele sabe que só pertence à segunda. E, por isso, volta a pôr as mãos à obra, a redizer, regressa a um tema privilegiado, repisa, retoma a palavra num ponto qualquer para então novamente a dispersar em nova diversidade de pensamentos ou de assuntos. A narrativa expressa uma *potência de nascente* que não logra encontrar um desfecho firme. Ora, sobre este preservar-se no *recomeço* há que tirar algumas conclusões. Desde já esta: que o texto pertence “à sombra dos acontecimentos, não à realidade, à imagem, ao objeto”. Para Blanchot, as palavras podem confundir-se com “aparências” e, por isso, é fundamental que não nos

61 *Idem*, 8-9.

equivoquemos mais a seu respeito, tomando-as como representando o “poder de verdade”. A obra apenas revela que escrever “é o interminável, o incessante”. O escritor, prossegue, “já não pertence ao domínio magistral em que exprimir-se significa exprimir a exatidão e a certeza das coisas e dos valores segundo o sentido de seus limites”⁶².

Deste modo, a autoridade de uma afirmação escrita passa a estar no que se escreve e não mais na assinatura do autor. Por esta importante razão, também Blanchot insiste tanto na necessidade de “quebrar o vínculo” ou em “romper o elo” que une “a palavra ao eu”. A relação não é entre um autor que fala para um leitor com a autoridade de quem domina e fornece o entendimento. E se se aceita que escrever mais não é que descobrir e incorporar o *interminável* e o *incessante*, então, ter-se-á de ir mais fundo e tirar outra consequência. Blanchot registra aqui uma transformação decisiva. Passa ela por renunciar ao eu, aceitando que “o escritor pertence à linguagem que ninguém fala, que não se dirige a ninguém, que não tem centro, que nada revela; ele pode acreditar que se afirma nessa linguagem, mas o que afirma está inteiramente privado de si”. No escritor encontra-se a mediação e o murmúrio que vão permitindo à linguagem, num processo de disseminação infinita, ir-se convertendo em imagem e argumento. Ele faz-se eco do que não pode deixar de ser dito. As mudanças que se detetam no curso da linguagem não supõem que o escritor trabalhe numa região que se move por princípios racionais, que levem a glorificar-se a consciência, o progresso e a superação, num movimento ascensional em direção à verdade última e ao universal. E já regressamos ao argumento central que aqui me traz. O escritor – o investigador – não está no trilho de “um mundo mais seguro, mais belo, mais justificado, onde tudo se ordenaria segundo a claridade de um dia justo”; e também “não descobre a bela linguagem que fala honrosamente para todos”. O que se exprime nele, sustenta ainda Blanchot, é uma decorrência do facto “de que, de uma maneira ou de outra, já não é ele mesmo, já não é ninguém”. Temos então que a máquina sem fim da linguagem determina o “apagamento” daquele que

62 *Idem*, 11-16.

escreve. E que, em vez da autoridade de um sujeito soberano ou de um herói, estamos perante enigmas e questões que se revezam⁶³.

Os escritos literários de Stéphane Mallarmé e de Jorge Luís Borges podem tomar-se como ilustrações impressionistas do infinito da linguagem e conseqüente apagamento do autor. Num pequeno capítulo de *O livro por vir*, e a propósito deste escritor argentino, Blanchot começa por afirmar que toda a verdade da literatura se encontra “no erro do finito”, logo nos esclarecendo que é o estar a caminho – essa circunstância do escritor sonhar o fim sem contudo o poder encarar – que permite transformar o que se imagina finito em infinito. Borges é aqui tomado como o “homem essencialmente literário”, ou seja, aquele que nos surge “sempre pronto a compreender segundo o modo de compreensão que a literatura autoriza”. As ficções e falsificações de Borges, que dão conta de um sujeito “desértico e labiríntico” – aquele que caminha sem poder parar –, reiteram a ideia segundo a qual o mundo e o livro se refletem e confundem eternamente, numa multiplicação “cintilante”. Nos seus trabalhos literários, deixa portanto de haver limites de referência, o que normalmente se toma por real e irreal, tudo acontecendo na reciprocidade de um jogo de espelhos. Borges terá, por conseqüência, assimilado que a literatura “comporta algo de perigoso”. E o risco não decorre dela “nos levar a imaginar que existe algures entre nós “um grande autor, absorvido em mistificações imaginosas”, mas, bem diversamente, em “nos fazer sentir a aproximação de uma estranha potência, neutra, impessoal”. Blanchot cita Borges, que terá escrito acerca de Shakespeare: “Parecia-se com todos os homens, exceto no facto de se parecer com todos os homens.” Ou seja: Borges vê em todos os autores um só autor. O único sentido que a narrativa tem é o que nos faz entender que não estamos perante “acontecimentos que se realizam realmente, nem perante pessoas que os realizam pessoalmente, mas perante um conjunto preciso e indeterminado de versões possíveis”⁶⁴.

No ensaio dedicado a Mallarmé, começa por se interrogar sobre qual o significado da palavra “Livro” neste poeta e logo a ideia da impersonifi-

63 *Idem*, 17-18.

64 Maurice Blanchot, *O livro por vir* (Lisboa: Relógio d'Água, 1984), 103-106 e 158-159.

cação se impõe: “O livro que é o Livro é um livro entre outros.” O devir do desaparecimento falante do autor reaparece com outra intensidade quando Blanchot reproduz esta conhecida afirmação do poeta de *L’Après-midi d’un faune*: “A obra implica o desaparecimento elocutório do poeta, que cede a iniciativa às palavras, pelo choque da sua desigualdade mobilizada.” Tudo como se o livro só o pudesse ser quando deixasse de remeter para aquele que o teria escrito. As palavras apenas designam a extensão das suas relações e, nessa medida, o espaço em que se projetam vai-se disseminando. Regista-se em seu torno um movimento de máxima dispersão e diversidade. A compreensão da espessura e das várias dimensões do espaço produzido pela linguagem terá sido fundamental para Mallarmé, que afirmou ter experimentado sintomas inquietantes e abismos desesperantes causados pelo ato simples de escrever. Nele, elucidam-nos Blanchot, “uma frase não se limita a desenrolar-se linearmente: abre-se; através dessa abertura escalonam-se, desprendem-se, espaçam-se e estreitam-se de novo, a diferentes níveis de profundidade, outros movimentos de frases, outros ritmos de palavras que se relacionam entre si segundo firmes determinações de estrutura”. A origem criativa da aventura do movimento poético pode, assim, ser definida como a de um espaço que se aproxima de *outro espaço*, de uma prática analítica que procura entender, através da sua mobilidade falante, não o real conhecido do tempo presente, mas aceder a *outra coisa*. A partir dos problemas teóricos que Mallarmé se colocou a si próprio, Blanchot pode, pois, aprofundar as suas teses fundamentais associando a escrita à construção da mudança. Uma delas é que a presença da poesia e de toda a literatura “é uma presença por vir: vem para além do futuro e não cessa de vir quando aí está”. E outra é que “a obra é a espera da obra; só nesta espera se reúne a atenção impessoal que tem por caminhos e por lugar o espaço próprio da linguagem”⁶⁵. Porque nela é a atração pelo exterior que domina, a escrita materializa a experiência mais radical da alteridade, a da saída de si.

Ora, também o discurso filosófico é marcado por conceitos que visam, sem sucesso, atingir o que Blanchot denomina de “reino seguro”

65 *Idem*, 234-255.

ou “espaço de permanência” onde a verdade possa ser ressuscitada. Com efeito, incansavelmente se procura edificar um mundo, “a fim de que a secreta dissolução, a universal corrupção que rege o *é*” possa ser suspensa ou mesmo esquecida ante a coerência do aparato conceptual, as noções, objetos e relações estabelecidas entre eles por meio da nossa análise. Mas eis que uma outra busca se transforma na abertura de uma crise, e um novo movimento para fora faz desvanecer o sentido, a ideia, o universal. Na palavra filosófica é igualmente o exterior que fala. Por essa razão, a *possibilidade* é, para Blanchot, muito mais do que a *realidade*. A primeira funda a segunda e é assim que, também ele, chega à noção de potência e ao trabalho de construção da diferença. A possibilidade, esclarece-nos, “é o ser mais o poder de ser”. E, de um modo mais rigoroso e porventura mais instigante, afirma sobre as dimensões essenciais da nossa existência individual: “É somente com o poder de sê-lo que se é aquilo que se é; aqui vemos logo que o homem não tem somente possibilidades, mas ele é a sua possibilidade.” Outra vez, estamos ante o desafio de enfrentamento a todos os poderes estabelecidos, a partir de uma dimensão autorreflexiva. As relações “no mundo e com o mundo” passam a ser compreendidas como relações de potência, estando estas “contidas na possibilidade”. Quando alguém toma a palavra, e mesmo ficando nos “traços mais aparentes da linguagem”, entra sempre numa relação de potência: “Eu pertença, quer saiba quer não, a uma rede de poderes da qual me sirvo, lutando contra a potência que se afirma contra mim.” Também para Blanchot “toda a palavra é violência, violência tanto mais temível quanto secreta”⁶⁶.

Interrogamo-nos sem trégua, e não mais ontem que hoje, sobre o tempo e as formas de vida que ele instala. Ainda de acordo com o testemunho de Maurice Blanchot, a capacidade de nos mantermos em exercício neste jogo relacional com o curso do mundo e conosco mesmos está dependente de perceber que a *maneira de ser da escrita* se define pelo *questionamento* e que este, uma vez desencadeado, não termina nunca. A palavra torna-se o lugar da dispersão e da fuga do

66 Maurice Blanchot, *A conversa infinita: A palavra plural*, vol I (São Paulo: Editora Escuta, 2001), 73, 85-6.

sentido porque existe uma fantástica força que produz um revezamento permanente entre o todo e o ser. Ora, essa força ou poder materializa-se no próprio ato de questionar. Em *A conversa infinita* sucedem-se as páginas destinadas a elucidar-nos como uma estrutura cognitiva vai sempre desviando “o questionamento de ser questão e de obter uma resposta” definitiva que apazigue o espírito. Há invariavelmente nas nossas perguntas um contacto com algo de mais fundo que “se furta a toda a questão e excede todo o poder de questionar; o questionamento é a própria atração deste desvio”⁶⁷. É este que sobrecarrega a palavra escrita de uma relação de infinidade e estranheza, produzindo um campo essencialmente dissimétrico e descontínuo, que impede o discurso de se esterilizar. O trabalho da questão impede o pensamento de tender para a unidade e de realizar o todo.

Questionar é buscar, e buscar é buscar radicalmente, ir ao fundo, sondar, trabalhar o fundo e, finalmente, arrancar. Esse arrancar de raiz é o trabalho da questão. Trabalho do tempo (...). Freud afirma mais ou menos que todas as questões atabalhoadas das crianças lhes servem de revezamento para a questão que elas não formulam, e que é a questão da origem. Da mesma forma, interrogamo-nos acerca de tudo a fim de manter em movimento a paixão pela questão, mas todas elas se dirigem para uma única, a questão central, ou a questão de tudo (...). A questão inaugura um tipo de relação caracterizada pela abertura e o livre movimento (...). A questão espera a resposta, mas a resposta não apazigua a questão e, embora ela encerre, não termina com a espera que é a questão da questão (...). Toda a questão, hoje, já é a questão de tudo. Essa questão de conjunto, que não deixa nada de fora e nos confronta constantemente com tudo, numa paixão abstrata extenuante, está presente, para nós, em todas as coisas (...). Questionar é jogar-se na questão.

67 *Idem*, 41-61.

A questão é esse convite ao salto, que não se detém num resultado. É necessário um espaço livre para saltar, e é necessário um solo firme, é preciso um poder que, a partir da imobilidade segura, transforme o movimento em salto. O salto, a partir e fora de qualquer firmeza, é a liberdade de questionar⁶⁸.

São também vários os textos em que Deleuze, ele mesmo ou em parceria com Guattari, reflete acerca da experiência limite proporcionada pela escrita, em explícita ligação às noções blanchotianas da relação do texto com o de fora, do inacabamento e do anonimato da linguagem. No livro *Kafka: Para uma literatura menor* é o tema do espaço delimitado por uma vontade de escrita, que se exerce para apenas exprimir infinito de si mesma, a dominar a minuciosa análise da dupla Deleuze-Guattari. Kafka é ali tomado como o caso da mais pura paixão pela escrita, confundindo-se esta com a própria vida do autor de *Metamorfose*. Descubrem nele uma verdadeira máquina de escrita em que todas as diferentes componentes da expressão literária comunicam entre si na tarefa de deslocamento da questão e por isso de desterritorialização do pensamento. Os dois filósofos chegam a afirmar que nunca se terá construído uma obra literária tão completa através de movimentos que sempre se goram, mas nunca deixam de operar e relacionar-se estruturalmente entre si. Em Kafka, a paixão de escrever não cessa, embora mudem os respectivos limiares de intensidade: são “cartas paradas porque uma devolução as bloqueia”; “novelas que param porque não podem desenvolver-se em romances, divididas nos dois sentidos que tapam a saída”; “romances que o próprio Kafka para porque são intermináveis e simplesmente sem limite, infinitos”. No seu processo criativo há um arrastamento ou uma *linha de fuga*, na conhecida terminologia de Deleuze, que lhe permite questionar de frente e em simultâneo a ordem política, económica, burocrática ou jurisdicional. Essa *paixão extenuante* de compreender o funcionamento das institui-

68 *Idem*, 41-53.

ções terá, também, permitido a Kafka antecipar e “extrair sons ainda incógnitos que pertencem ao futuro próximo – fascismo, estalinismo, americanismo, *as forças diabólicas que estão a bater à porta*” nos anos 30. Deleuze e Guattari encontram nesta dinâmica, em que a expressão precede o conteúdo e o arrasta, a tese fundamental deste seu livro. Viver e escrever só se opõem no que ambos denominam “literatura maior”; em Kafka, pelo contrário, estas duas dimensões fundem-se e constituem as condições objetivas do exercício de uma “literatura menor”, isto é, de uma prática de escrita que oferece à língua “condições revolucionárias”, por intermédio da “ligação do individual com o imediato político” e do “agenciamento coletivo da enunciação”. Notam que, mesmo moribundo, Kafka era “transido por um fluxo de vida invencível” que lhe vinha tanto das cartas, das novelas, dos romances como “do seu inacabamento mútuo por razões diferentes, comunicantes e permutáveis”. Tudo é questão de tudo, como se acabou de ler há pouco em Blanchot. Por essa razão, o *primado da escrita* em Kafka só pode ter um significado que não se confina de modo algum ao que vulgarmente entendemos por literatura. E o significado é este: a *enunciação* constitui-se como um desejo contingente, situado histórica, política e socialmente no seu tempo, mas que se projeta “acima das leis, dos Estados e dos regimes”. Temos então na escrita de Kafka uma “micropolítica, uma política do desejo que põe em causa todas as instâncias”. As razões que o terão levado a abandonar este ou aquele texto configuram, afinal, um vasto mapa de transformações e intensidades, dir-se-ia moleculares, que nos dão conta não de um fracasso, mas de uma análise multivariável que se determina em antecipar-ultrapassar dos limiares estabelecidos por uma qualquer ordem. Quer dizer, há na experiência da escrita de Kafka a possibilidade de descortinar uma “desterritorialização absoluta” por oposição às “territorializações relativas que o homem produz sobre si mesmo” quando viaja, por exemplo. O enunciado mais não é que a possibilidade de organização de um combate cognitivo dominado pela possibilidade de relançar a análise, produzindo uma “linha de fuga viva” ante a transcendência com que a lei sempre se anuncia. Tarefa urgente e interminável, a do confronto com todas as formas de desejo e poder,

já se vê. Deleuze e Guattari concluem: “Nunca houve autor tão cómico e alegre do ponto de vista do desejo; nunca houve autor mais político e social do ponto de vista do enunciado.” Em Kafka, “tudo é riso, a começar pelo *Processo*; tudo é político, a começar pelas cartas a Felice”⁶⁹.

Os mesmos haviam já problematizado em *O que é a filosofia*, e ainda a partir de Blanchot, a noção de acontecimento, ligando-a a conceitos centrais no seu trabalho como sejam os de nuvem, fluxo, bifurcação ou de transposição de limiar. A uma prática do interminável, do que não acaba nem começa. A seu ver, a escrita ligar-se-ia, igualmente, a uma experiência que se distingue da do estado corrente de coisas por que passamos, nós próprios e o nosso corpo, porque produz um tipo de acontecimento que é simultaneamente “incorpóreo e de *pura reserva*”. Nestes termos, escrever seria aquele “acontecimento no qual nos afundamos ou nos elevamos, o que recomeça sem jamais ter começado nem acabado, a internidade imanente”⁷⁰. A dívida em relação a Blanchot é reforçada nos momentos em que Deleuze procurou incorporar na sua linguagem filosófica o tema da *relação com o exterior*. Trata-se, para ele, de imaginar uma linha, uma articulação que não está no pensamento ou nas coisas em si, mas se encontra em toda a parte onde o pensamento enfrente algo que seja mais longínquo que o mundo exterior e, ao mesmo tempo, mais próximo que o mundo interior. Um processo de “reversão perpétua” do adjacente e do longínquo. Para Deleuze, o pensamento estrutura-se nessa dinâmica e é convocado a enfrentar “qualquer coisa como a loucura, e a vida, qualquer coisa como a morte”. A *linha do exterior* seria então o nosso “duplo”, precisamente o que nos atravessa “com toda a alteridade do duplo”⁷¹.

Num artigo amiúde referenciado, e que tem o sugestivo título *Pensamento nómada*, Deleuze refere-se às características dos textos de Nietzsche – particularmente os seus aforismos – como se da sua leitura ficasse a impressão de se estar face a um novo tipo de objeto, para de

69 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Kafka: Para uma literatura menor* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2003), 41 e 69-79.

70 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O que é a filosofia?* (Lisboa: Editorial Presença, 1992), 138.

71 Gilles Deleuze, *Conversações (1972-1990)* (Lisboa: Fim de Século, 2003), 151.

novo insistir na relação com o fora. Quando olhamos ao acaso para um livro qualquer do autor de *Assim falou Zaratustra* sucede “que não passamos mais por uma interioridade”, seja a da alma, da consciência ou do conceito, princípios que fizeram sempre parte da filosofia. Esta deixa aqui de ser mediatizada e dissolvida por interioridade – Nietzsche “funda o pensamento, a escrita, sobre uma relação imediata com o fora”. Deleuze clarifica a sua ideia nos termos seguintes:

O que é uma bela pintura ou um desenho muito belo? Há um quadro. Um aforismo também é enquadrado. Mas a partir de que momento se torna belo o que está no quadro? A partir do momento em que se sabe e se sente que o movimento, que a linha que é enquadrada vem de outro lugar, que ela não começa nos limites do quadro. Como nos filmes de Godard, pinta-se o quadro com a parede. Dizemos [igualmente dos textos de Nietzsche ou de Kafka, por exemplo] que são atravessados por um movimento que vem de fora, que não começa na página do livro nem nas páginas precedentes, que não cabe no quadro do livro e que é absolutamente diferente do movimento imaginário das representações ou do movimento abstrato dos conceitos tais como eles acontecem habitualmente através das palavras e na cabeça do leitor. Alguma coisa salta do livro, entra em contacto com um puro fora. É isto, creio, o direito ao contrassenso para toda a obra de Nietzsche. Um aforismo é um jogo de forças, um estado de forças sempre exteriores umas às outras. Um aforismo não quer dizer nada, não significa nada, não tem significante como não tem significado. Seriam maneiras de restaurar a interioridade de um texto. Um aforismo é um estado de coisas, cuja última força, ou seja, ao mesmo tempo a mais recente, a mais atual e a provisória-última, é sempre a mais exterior. Nietzsche o diz muito claramente: se você quiser saber o que eu quero dizer, encontre a força que dá um sentido, se for preciso um novo sentido ao que eu digo. Conecte o texto a

essa força. Desta maneira, não há problemas de interpretação de Nietzsche, há apenas problemas de maquinação: maqui-nar o texto de Nietzsche, procurar com que força exterior ele faz passar alguma coisa, uma corrente de energia⁷².

Na perspectiva que aqui tomei, o problema que envolve o ato de escrever é, em síntese, o de saber como produzir enunciados que abandonem os princípios a toda a hora expressos pela lei – e pelas instituições que a introduzem no corpo social através das mais variadas rotinas de representação disciplinar e unitária da herança cultural, fazendo para isso uso do saber como um corpo de prescrições e um círculo em que se desenrolam verdades –, puxando a linguagem para fora dos seus sulcos habituais e fazendo-a comunicar com o que será o seu próprio exterior. Os enunciados de alguma teoria social a que deitei mão para melhor sugerir a força inventiva do exercício escritural não cessam de nos falar de inacabamento, de desvio, de desaparecimento orgânico, de devir estrangeiro ou da intensidade de uma corrente de energia que vem e puxa para fora. Convergem na metáfora do nomadismo, no rigoroso sentido de um deslocamento perpétuo operado pela experiência mesma da escrita – a hipótese de uma aventura, de uma partida que sobrevém à máquina administrativa que acompanha todos os grupos sedentários e o aparelho de Estado. A escrita consubstanciaria, nestes termos, uma potência migratória para o pensamento e, nessa relação com o fora, a possibilidade de viajar permanecendo no mesmo lugar. Viagem-imóvel intensa, imperceptível, inesperada, subterrânea, anónima, mas capaz de engendrar *práticas extratextuais* e renovadas possibilidades de existência.

No fecho: a hipótese da proliferação dos discursos

Não se tratou aqui de dissertar e de antecipar a urgência de uma revolução na universidade; tão apenas de sustentar a necessidade de enfrentamento das relações de poder e de dominação que historicamente

⁷² Gilles Deleuze, *A ilha deserta e outros textos: Textos e entrevistas (1953-1974)* (São Paulo: Editora Iluminuras, 2006), 323-24.

se sustentam, inquestionadas e inquestionáveis, no interior e no âmago das instituições culturais ou crítico-acadêmicas. Como se pudéssemos começar a pressioná-las, imersos que estamos no interior das suas escolas de ciências sociais, artes e humanidades, para as transformar num lugar de discussão aberta e inconclusa. É aí que descubro a essência da nossa tarefa enquanto universitários.

De Nietzsche a Foucault sabemos muito bem que todo o discurso que se apresenta como universalmente verdadeiro não pode reconhecer *a vontade de verdade que o atravessa*. E, por isso mesmo, o segundo construiu todo um projeto de análise crítica da modernidade a partir de uma pergunta que não pode também deixar de nos conduzir no que fazemos quer como alunos quer como professores: “Mas o que há afinal de tão perigoso no facto de os discursos proliferarem indefinidamente? Onde está o perigo?”⁷³.

Esse também foi aqui o meu ponto e por isso o meu artigo termina com uma pergunta que, todavia, nos há de sempre sobreviver, seja qual for a resposta que conseguirmos engendrar a cada momento: *em nome de que modelo de sociedade por vir se interdita em absoluto as crianças e os jovens universitários de participar no mais sério dos jogos, o da busca ininterrupta e inconclusa da verdade?* Não nos podemos desenvolver sem uma crítica da racionalidade científica, melhor dito, das implicações práticas resultantes da circulação dos discursos verídicos, porque são estes que nos instituem como sujeitos de saber e, ao mesmo tempo, predis põem o tecido social a um certo tipo de intervenção padronizada, paternalista, hierárquica e excludente. É sempre um problema de linguagem e de poder que está primeiramente em causa quando nos referimos à constituição do eu e do mundo dos homens. Ora, não existiriam vocabulários identitários, orientações teóricas e as formas de explicação da realidade ou modalidades de coordenação e associação estrutural entre indivíduos, grupos e organizações sem educação escolar. Essa relação é de tal maneira constitutiva e instituinte do *comum* que logo há de parecer, para muitos, ociosa e mesmo destinada

73 Michel Foucault, *A ordem do discurso* (Lisboa: Relógio d'Água, 1997 [1970]), 9 e 17.

ao fracasso qualquer tentativa que busque uma zona de exterioridade que possa efetivamente pensar sobre as verdades gerais em que nos encontramos e que nós, professores, somos os mais ativos representantes, vestindo sem o assumir o papel de meros funcionários. Não o creio que assim seja ou deva ser; e para que essa aventura radical da analítica do *saber-poder* se desencadeie e possa ir avançando é preciso que previamente se saiba circunscrever, delimitar o seu objeto concreto. O velho tema do sujeito escolar da escrita – com os constrangimentos, misérias, fraquezas, mas também desejos e ambições com que é investido e se investe, tanto hoje como ontem, – é, creio, aquele plano da nossa realidade que melhor nos mostra como todo o trabalho da diferenciação impõe o visitar e o conhecer a fundo a força imensa que trabalha em sentido inverso, normalizando consciências e corpos. Só dessa forma nos poderemos autonomizar dela. Saberemos então que seguir um caminho exige o diferenciar-se, destacar-se, separar-se.

Estaremos sempre necessitados de mais lucidez, força e coragem comunitária para ensaiar esse gesto no interior da universidade.

REFERÊNCIAS

- Agamben, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- Agamben, Giorgio. *Ideia da prosa*. Lisboa: Livros Cotovia, 1999.
- Agamben, Giorgio. *Profanações*. Lisboa: Livros Cotovia, 2006.
- Barthes, Roland. *Lição*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodern ethics*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Blanchot, Maurice. *O livro por vir*. Lisboa: Relógio d'Água, 1984.
- Blanchot, Maurice. *A conversa infinita: A palavra plural*, vol I. São Paulo: Editora Escuta, 2001.
- Bourdieu, Pierre. *Meditações pascalianas*. Oeiras: Celta Editora, 1998.
- Bourdieu, Pierre. *O que falar quer dizer: A economia das trocas linguísticas*. Oeiras: Celta Editora, 1998.
- Bourdieu, Pierre. *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Bourdieu, Pierre. *Para uma sociologia da ciência*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- Bourdieu, Pierre. *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Bourdieu, Pierre. *Homo academicus*. Florianópolis: Editora UFCS, 2011.
- Connor, Steven. *Cultura pós-moderna: Introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- Deleuze, Gilles. *Espinoza e os signos*. Porto: Rés Editores, s.d.
- Deleuze, Gilles. *Crítica e clínica*. Lisboa: Edições Sécuro XXI, 2000.
- Deleuze, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- Deleuze, Gilles. *A ilha deserta e outros textos: Textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. *O que é a filosofia?* Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. *Kakfa: Para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.
- Deleuze, Gilles e Claire Parnet. *Diálogos*. Lisboa: Relógio d'Água, 2004.
- Derrida, Jacques. *A universidade sem condição*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.
- Derrida, Jacques. *O olho da universidade*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- Derrida, Jacques e Maurizio Ferraris. *O gosto do segredo*. Lisboa: Fim de Século, 2006.
- Espinosa, Bento de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007 [1677].
- Foucault, Michel. *A ordem do discurso*. Lisboa: Relógio d'Água, 1997 [1970].
- Harvey, David. *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of social change*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Heidegger, Martin. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2002 [1977].
- Kant, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993 [1794].
- Liotard, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva, 2003.
- Martins, André, org. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- Nóvoa, António. "A Universidade de Lisboa (séculos XIX e XX)." *In A Universidade de Lisboa nos séculos XIX e XX (1834 - 2000)*, editado por Sérgio Campos Matos e Jorge Ramos do Ó, 18-23. Lisboa: Tinta da China, 2013.
- Niza, Sérgio. *Escritos sobre educação*. Lisboa: Tinta da China, 2012.
- Rorty, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- Serres, Michel. *O terceiro instruído*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

Silva, Tomaz Tadeu da. *Teorias do currículo: Uma introdução crítica*. Porto: Porto Editora, 2000.

Smart, Barry. “Teoria social pós-moderna.” In *Teoria social*, editado por Brian S. Turner, 405-36. Lisboa: Difel, 2002.

Veyne, Paul. *Foucault: O pensamento, a pessoa*. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2008.

Wittgenstein, Ludwig. *Tratado lógico-filosófico & Investigações filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

Referência para citação:

do Ó, Jorge Ramos. “Em defesa da universidade: Autorreflexividade, dúvida radical e escrita do devir.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 4 (2017): 127-194.