

# COMUM

Publicação das Faculdades Integradas Hélio Alonso

Julho /Dezembro de 2004

v. 10 – nº 23

ISSN 0101-305X

Com o século XIX a máquina de escrever chegou a um nível tal que, de agora em diante, não se poderá mais poder-se-ão aplicar a todas as obras de arte e modificar de maneira muito profunda seus mo-

*Mas como? Se, ao nomear um ser qualquer, por exemplo, o que nós hoje chamamos de homem, eu lhe dou o nome de cavalo e ao que hoje chamamos de cavalo lhe dou o nome de homem, terá esse ser o nome de homem?*

A revolução social do século XIX não pode tirar a poesia do passado, e sim do futuro. Não pode iniciar sua tarefa enquanto não se despojar de toda veneração supersticiosa do passado. As revoluções anteriores

*A etnografia, ciência em que o relato honesto de todos os detalhes é ainda mais necessário que em outras ciências, infelizmente não contou no passado com um grau suficiente desse tipo de generosidade. Muitos dos seus autores não utilizam*

Deste logos sendo sempre por isso que os tempos tornam descompassados, quando se quiser ouvir quer tão logo tenham sido feitos, tornando-se todas (as coisas) sempre

À primeira vista, a forma especial do modo de capitalismo ocidental tem sido fortemente influenciada pelo desenvolvimento das possibilidades técnicas. Sua racionalidade é he-

# 23

Abrimos este número da **Comum** com dois artigos que nos remetem à filosofia antiga, mas cujas questões abordadas por ambos são absolutamente contemporâneas. Enquanto o trabalho de James Arêas trata da verdade no horizonte do pensamento arcaico e do contexto oral da sua enunciação, verdade concebida como uma potência religiosa que se faz presente ou é evocada pela fala instauradora de um rei, de um sacerdote ou de um poeta, o ensaio de Alberto Pucheu busca desfazer as caricaturas habituais criadas diante do *Íon*, por meio de uma leitura de Platão como poeta e também filósofo.

Algumas das questões que envolvem a Comunicação estão presentes nos próximos quatro textos. O texto de Potiguara Mendes da Silveira Jr. apresenta o paradigma de “Transformática” como o mais apto, no campo dos estudos da Comunicação, a um entendimento adequado das ocorrências do século XXI, também chamado de “Era das próteses”. O trabalho de Ivana Barreto analisa a relação, cada vez mais próxima, que a escritora Clarice Lispector estabeleceu com seu público leitor por meio da coluna semanal que assinou no *Jornal do Brasil* entre os anos de 1967 e 1973. Em seguida, João Gustavo Vieira Velloso faz considerações sobre a teoria de comunicação de quatro estágios de Stuart Hall, a partir dos escritos de Pierre Bourdieu acerca dos diferentes campos sociais. O trabalho de Velloso é desenvolvido a partir de dados documentais e etnográficos de manifestações do campo midiático, jurídico e político sobre um mesmo caso. Para encerrar este bloco de textos, publicamos um trabalho assinado por Rosane Araujo sobre como a disseminação global dos efeitos das transformações decorrentes do desenvolvimento acelerado dos meios de comunicação, dos transportes e da informática vem exigindo uma redefinição do campo do urbanismo e do conceito de cidade.

Psicologia Social e Educação são os temas dos dois próximos trabalhos. O texto de Marcos Alexandre aborda o conceito de representação social a partir da idéia da “representação coletiva”, desenvolvida por Durkheim, apresentando um breve histórico da teoria, sua importância e abrangência no universo da Psicologia Social. O artigo de Catia Velloso discute as contribuições da família e da escola para que uma pessoa se torne um ser autônomo, autor, responsável por seus atos de uma forma ética, comprometida e solidária.

Para fechar este número da revista não podíamos deixar de publicar o depoimento de Nuno Velloso colhido por Roberto M. Moura no âmbito do fechamento da tese de doutorado defendida por Moura, sobre a roda de samba, na UNIRIO. E, quem é Nuno Velloso? É simplesmente o seguinte: cearense, sambista, filho adotivo de Cartola e Zica, doutor em filosofia pela Frein Universität Berlin – Osteurope Institute sob orientação de Herbert Marcuse, ex-professor da ECO-UFRJ, ex-presidente da Ala de Compositores da Mangueira e professor da Escola Superior de Guerra.

**James Arêas**

*Doutor em Filosofia pela PUC-Rio, professor adjunto do Depto. de Filosofia da UERJ, da UCAM-Centro e da FACHA.*

**Alberto Pucheu**

*Poeta e professor de Teoria Literária da UFRJ.*

**Potiguara Mendes da Silveira Jr.**

*Doutor em Comunicação pela ECO/UFRJ, pós-doutorando no Centro de Estudos de Comunicação e Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, professor adjunto da UFJF, psicanalista (NovaMente/RJ). potiguaramsjr@uol.com.br*

**Ivana Barreto**

*Mestre em Literatura Brasileira pela UFRJ, doutora em Literatura Brasileira pela PUC-Rio, professora da UERJ e da Universidade Estácio de Sá.*

**João Gustavo Vieira Velloso**

*Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFF.*

**Rosane Azevedo de Araujo**

*Arquiteta e Urbanista, mestre e doutoranda em Urbanismo pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).*

**Marcos Alexandre**

*Mestre em Psicologia, jornalista, assessor de imprensa e professor titular na FACHA.*

**Catia Veloso**

*Mestre em Educação pelo ISEP e professora da Facha.*

**Roberto M. Moura**

*Mestre em Comunicação e Cultura pela ECO-UFRJ, doutor em Música pela UNIRIO e professor adjunto da FACHA.*

- 05 *A imagem arcaica da verdade e as vozes do delírio*  
James Arêas
- 27 *Dois movimentos para o Íon, de Platão*  
Alberto Pucheu
- 63 *Estudos da Comunicação:  
um paradigma para o século XXI*  
Potiguara Mendes da Silveira Jr.
- 78 *Clarice Lispector:  
bem perto do coração selvagem da vida*  
Ivana Barreto
- 91 *Sobre a circulação restrita e a circulação ampliada:  
analisando a recepção em campos sociais*  
João Gustavo Vieira Velloso
- 103 *A cidade sou eu*  
Rosane Araujo
- 122 *Representação Social:  
uma genealogia do conceito*  
Marcos Alexandre
- 139 *Tudo o que seu mestre mandar faremos todos...*  
Catia Veloso
- 149 *Nuno Vêlloso*  
Roberto M. Moura

**Expediente****Conselho Editorial:**

*Carlos Deane, Drauzio Gonzaga, Fernando Sá, José Guilherme de Azevedo Leite, Nailton de Agostinho Maia, Noéli Correia de Melo Sobrinho, Rosângela de A. Ainbinder.*

**Coordenação Editorial:** Fernando Sá

**Secretário Executivo:** Marcelo Bastos

**Projeto Gráfico:** Amaury Fernandes

**Editoração Eletrônica:** André Luiz Cunha

**Impressão:** Corbã Editora Artes Gráficas Ltda.

**Organização Hélio Alonso de Educação e Cultura**

Instituição de caráter educativo criada em 08.08.69, como pessoa jurídica de direito privado, tem por finalidade atuar no âmbito da Educação nos níveis do 1º e 2º Graus e Superior, com cursos na área de Comunicação Social, Turismo e Processamento de Dados, bem como contribuir através de projetos de desenvolvimento comunitário para o bem estar social.

Sede: Rua das Palmeiras, 60 – Rio de Janeiro – Botafogo – RJ.

**FACHA**

Rua Muniz Barreto, 51 – Botafogo – RJ – Tel./FAX: (021) 2553-0405

E-mail: [facha@helioalonso.com.br](mailto:facha@helioalonso.com.br)

Diretor Geral: Hélio Alonso

---

**COMUM** – v.10 – nº 23– (julho/dezembro 2004) ISSN 0101-305X

Rio de Janeiro: Faculdades Integradas Hélio Alonso

2004

Semestral

156 Páginas

I. Comunicação – Periódicos.II. Educação

CDD 001.501

---

## *A imagem arcaica da verdade e as vozes do delírio*

*James Arêas*

A imagem arcaica da verdade que se esboça nas antigas concepções sobre as origens e o destino dos homens, do mundo e dos deuses é aquela da narrativa mítica. O mito, enquanto realidade cultural complexa, preenche diferentes funções segundo as particularidades das sociedades nas quais se elabora. Contudo, a diversidade de funções e suas múltiplas manifestações parecem vincular-se, sobretudo, aos problemas da soberania e as questões relativas ao exercício de poder no interior dessas sociedades.<sup>1</sup>

Uma tentativa de definição do mito implica considerar os diferentes níveis de que ele se reveste: o mito narra uma história sagrada; essas narrativas expressam uma espécie de revelação primordial; e, na medida em que relata o conjunto de realizações levadas a cabo por seres sobrenaturais, torna-se o modelo exemplar de toda realização possível.

De qualquer modo, o mito representa para o pensamento arcaico um gênero de conhecimento que reúne em si aspectos distintos da realidade: é uma manifestação do oculto, o desvelamento da origem e a exposição de um modelo. Nesse sentido, ao descrever a passagem de um tempo em que nada havia para um outro tempo onde tudo se inicia, a narrativa mítica conjuga, em um só movimento, as causas e os efeitos. Explica o realizado a partir do irrealizado pela intervenção realizadora de agentes excepcionais por cuja ação o mundo veio, finalmente, a se tornar o que ele é.

Ao traçar o percurso que vai do caos ao cosmo, toda a ênfase da narrativa recai sobre a ação interventora da potência sobre-humana que tudo ordena e preside. No gesto maravilhoso daquele que inaugura os inícios revela-se, ainda, a extensão de seu domínio: o poder de desfazer ou refazer o já iniciado, o ilimitado de sua soberania.

A narrativa mítica se esforça sempre por representar a versão definitiva de uma história verdadeira que para ser aceita e socialmente compartilhada precisa, ao difundir-se, inculcar um alto grau de credibilidade. É a crença que assegura, ao lado do aparato cênico que o rito põe em evidência, toda sua eficácia.

O relato mítico ao associar a intensa emotividade de sua enunciação aos gestos rituais e sacrificiais que os acompanham nos cerimoniais religiosos torna-se a garantia de manutenção da ordem atual. Desse modo, o mito e sua atualização ritual cumprem uma importante função social: serve para expiar uma falta antiga, serve para afastar do futuro um mau presságio. Mas, antes de tudo assegura a certeza de continuidade no presente.

Por isso, o mito expressa tanto os aspectos fundamentais da soberania, quanto exemplifica um certo tipo de poder cujo exercício ele autoriza. Mais profundamente, o mito condiciona uma certa imagem da verdade.

O sagrado que ele manifesta, na origem que dá a conhecer, prefigura um mundo de potências divinas que regem o curso dos acontecimentos do mundo no todo e nas partes. A revelação exemplar de que a ocasião é a fonte única de uma verdade que se transmite oralmente, como uma informação difusa que alguns tiveram a chance de apreender. É, pois, sob a forma de um saber secreto, interdito à maioria dos mortais, que a revelação primeira autoriza a existência de uma classe especial (real ou sacerdotal) encarregada de zelar e de manter, sob controle, sua difusão.

Tipo particular de conhecimento por-ouvir-dizer, o mito é da ordem de um saber que, sob os auspícios de uma autoridade misteriosa, se basta a si mesmo sem justificativa ou demonstração. A verdade que ele manifesta é inteiramente dependente das condições de sua enunciação.

A tradição essencialmente oral da sabedoria arcaica define os quadros no interior dos quais a problemática se liga àquela de sua enunciação:

Consta que a fala é mais antiga que a escritura e que sua função arcaica de verdade está estreitamente vinculada à eficácia religiosa e à realização ritual. A primeira função da fala é uma

função de realização. Os nomes são forças antes de se tornarem palavras e de significarem coisas. A verdade designa, com efeito, na origem uma potência inseparável das funções sociais, sacerdotais e reais, da autoridade e da soberania.<sup>2</sup>

A verdade é concebida, no horizonte do pensamento arcaico, como uma potência religiosa que se presentifica ou que se evoca pela fala instauradora de um rei ou de um sacerdote. Atributo essencial de certas funções sociais, a enunciação da verdade permanece ligada à eficácia da palavra no contexto mágico-religioso.

Tomada como um privilégio, em função de sua eficácia e de seu poder realizador, é enquanto ato de fala e de enunciação da verdade que se devem procurar as características próprias da antiga sabedoria grega.

A antiga sabedoria configura uma imagem da verdade e exprime um nível de pensamento onde as diferentes formas de enunciação correspondem a determinadas funções sociais e a procedimentos institucionais específicos. Assim, nos quadros do pensamento arcaico, onde se consagra a primazia da palavra oral como potência de evocação religiosa, a verdade é inteiramente dependente das formas de sua enunciação.

É, com efeito, pelo importante papel que é desempenhado no pensamento mítico que a enunciação da verdade desenha a própria imagem da verdade. A enunciação da verdade não permite que se estabeleça nenhuma distinção entre o ato de nomeação e a realidade. Tomada em sua relação fundamental com a realidade, em sua intimidade com o real, é enquanto palavra realizadora que a enunciação da verdade encontra sua eficácia mítica.

A expressão oral da linguagem se identifica e se entrelaça com a gestualidade da ação realizadora. Gesto e fala se articulam, no conjunto da conduta, para exprimir ao mesmo tempo os valores simbólicos e as potências de realização.

Quando brota, a voz tira sua força do comportamento gesticular. Todos esses comportamentos sociais são símbolos eficazes que agem diferentemente em virtude de sua potência própria: o gesto da mão, o cetro, a oliveira guarnecida com lã são o espaço central de uma potência religiosa. A palavra é da mesma ordem: como a mão que dá, que recebe, que toma, como o bastão que afirma o poder, como os gestos de imprecação, ela é uma força religiosa que age em virtude de sua própria eficácia.<sup>3</sup>



A palavra de verdade, qualquer que seja a forma que venha a assumir na justiça, na poesia ou na mântica, é sempre do tipo mágico-religioso.

A palavra designa, no contexto do pensamento arcaico, uma ação que intervém diretamente sobre o real, uma potência de realização. Uma vez articulada, ela faz brotar as forças que estruturam o mundo físico. Sua enunciação é, antes de tudo, um comportamento social destinado a modificar a relação entre aquele fala e aquele que ouve, de modo a demonstrar a superioridade do primeiro sobre o segundo. A superioridade ou diferença hierárquica do falante sobre o ouvinte decorre da força executória de seu verbo.

Desse modo a palavra de verdade se caracteriza por ser uma enunciação “na medida em que tem valor ilocucionário, ‘dá-se’, ‘apresenta-se’, como fonte de direitos e deveres, ou ainda ‘pretende’ ter esse efeito”.<sup>4</sup> Qualquer que seja a modalidade de sua enunciação, a palavra de verdade vale sempre pelo caráter gestual e evocativo, pela situação concreta ou pela realidade que ela instaura. A palavra, enquanto enunciação, constitui um espaço de realidade que ela exprime, é uma potência orientada para o real. É ela que instaura ou realiza a própria realidade, apresenta-a ou exhibe-a sem hesitação.

A palavra de verdade é, com efeito, concebida a partir de sua relação fundamental com o conjunto de valores simbólicos e religiosos. É uma potência que age sobre a natureza (*physis*), mas também sobre o outro. Enquanto manifestação da verdade, a palavra eficaz não pode ser preterida ou desprezada: é ela que funda o vínculo contratual no direito, corrobora a fé na voz oracular ou assegura a distinção no elogio do poeta. O poder sobre o outro está fundado na transcendência que ela implica. Aquilo que a palavra de verdade comunica é da ordem de um absoluto, que ultrapassa o homem comum e se furta à temporalidade ordinária. Enquanto expressão de visão mágico-religiosa do mundo essa palavra sem tempo se funda a partir de si mesma – ela habita a esfera do incontestável e independe do assentimento ou da aprovação de outros homens. Ela é, a rigor, manifestação ou demonstração de força. Intempestiva, irracional, a palavra de verdade supõe a transparência da realidade em sua enunciação, um plano único de expressividade.

A essa duplicidade de funções, deverá corresponder toda a posterior problematização de pensamento arcaico. Assim, ao lado da pesquisa filosófica acerca das relações entre a palavra e a realidade desenvolver-se-á,

igualmente, uma reflexão sobre a palavra tomada como um instrumento que permite agir sobre os outros. Ao lado da problematização platônica das relações da palavra como verdade, encontrar-se-á o aprimoramento das técnicas que permitem influir e convencer através da utilização persuasiva do discurso.

Em Platão, por exemplo, a problematização da sabedoria antiga se efetua através da análise da palavra de verdade. É enquanto palavra divinamente inspirada que Platão concebe o pensamento arcaico e pretende, mediante a crítica da intuição, tomada como critério exclusivo de acesso à verdade, restaurar seu conteúdo. Trata-se para Platão de substituir uma concepção da verdade, que se apóia sobre um dom excepcional de cunho irracional e de caráter indemonstrável, pela pesquisa sistemática e racional das relações da palavra e da realidade. A uma inspiração verborrágica que pretende exprimir a realidade, Platão opõe a verdade de uma realidade que transcende a intuição religiosa e a palavra. Desse modo a palavra deixa de ser o signo mediante o qual a esfera divina, misteriosa e separada, entra em comunicação com os homens, para se tornar o instrumento de demonstração de uma realidade que escapa à própria linguagem.

A tradição oral e o contexto da visão mágico-religiosa do mundo são, do mesmo modo, problematizados por Platão. Assim, a enunciação da verdade nos quadros da sabedoria inspirada, esse monólogo sagrado, deve transformar-se na pesquisa da verdade filosófica em que a palavra se abre sobre um outro no interior do diálogo racional.

À verdade como privilégio e o atributo de certas funções sociais, deve substituir-se a conquista progressiva do verdadeiro mediante o esforço pessoal e metódico de apreensão racional da realidade supersensível. A “intuição” filosófica, longe de ser um dom concedido pela divindade, diz respeito ao árduo trabalho demonstrativo de uma verdade abstratamente concebida. A apreensão imediata do verdadeiro é, doravante, mediatizada pelo exercício da argumentação dialética.

Assim, a obscuridade da palavra de verdade, em seu estado mítico e religioso, é substituída pela palavra que demonstra, cuja função é revelar ou expor as correspondências secretas que unem os dois aspectos fundamentais da realidade – a aparência múltipla e mutável no devir e a essência transcendente e una de seu próprio ser.

## As formas de enunciação

Das diferentes formas de que podem revestir-se a enunciação da verdade nos quadros da antiga sabedoria grega, é sempre em relação às funções sociais que as personificam que se pode delimitar o alcance e a eficácia da palavra de verdade.

Julgamos, portanto, conveniente caracterizar separadamente as diferentes funções sociais cujo principal atributo é a enunciação da verdade. Pode-se identificar, segundo suas características particulares, três tipos específicos de funções encarregadas de enunciar a verdade – a primitiva função real, o exercício sacerdotal do saber divino e, finalmente, a prática inspirada do poeta. Analisaremos, em primeiro lugar, o primitivo modelo de enunciação e personificação da verdade representado pelo dito do Rei Divino para então, verificarmos sob a temática geral dos delírios divinos, a função sacerdotal e a poética. Uma tal divisão parece justificar-se na medida em que a palavra do rei articula e engloba, primitivamente, as demais funções, como veremos adiante.

Assim o modelo de enunciação da verdade é aquele do Rei Divino que aparece no cume de uma organização social como a do passado micênico grego. O déspota micênico, senhor absoluto do poder, concentra e personifica os diversos aspectos da sabedoria: preside a vida militar, fiscaliza os setores produtivos da economia e controla as diferentes manifestações religiosas.

A imagem mítica de um rei sobre-humano que tudo controla, cuja autoridade se estende para além das fronteiras humanas (rege o tempo, distribui a fertilidade) como emanção direta das potências divinas, é o modelo de toda enunciação possível e o núcleo do qual deriva tanto a função sacerdotal quanto a função poética.

Desse modo, a presença obsedante do déspota divino é modelo de onde provém o caráter absoluto que se atribui à verdade, concebida como palavra que diz a lei.

O poder ilimitado e a potência decisória que se creditam ao dito real derivam, essencialmente, do contato privilegiado que ele mantém com a verdade.

Do alto de suas atribuições ele professa soberanamente a Themis, lei divina, princípio sagrado da ordem que antecede os inícios.

Enquanto atributo e privilégio da função real é no dito do rei que a verdade, em sua acepção arcaica, encontra sua forma de expressão. Ex-

pressão unívoca tanto da lei que sua voz encarna, quanto da potência que ela exprime, a palavra do rei se personifica no ato mesmo que a exterioriza. Palavra realizadora, ela supõe sempre, pela univocidade de sentido que requer, condições determinadas e situações especiais – sua eficácia é inteiramente dependente do contexto de sua enunciação.

O aspecto incontestável da palavra do rei se funda, quanto ao essencial, na suposição de que ao enunciá-la ela põe em movimento as forças cegas e obscuras do universo. Sua voz, e o gesto único que a acompanha, podem intervir diretamente seja no curso dos fenômenos naturais seja no destino da comunidade humana que preside.

O registro oral de enunciação da verdade configura um sistema de representação das coisas no qual a palavra, enquanto ato de nomeação, se torna a condição mesma de existência das coisas.

Nas sociedades de tradição oral onde a utilização da escrita é secundária ou nem sequer é conhecida, onde o saber acumulado se reduz a um conjunto de narrativas que se transmite da boca para o ouvido, a palavra que narra traduz uma forma particular de experimentar a realidade – a existência das coisas é inteiramente dependente dos atos que as nomeiam. Assim, o poder de nomear, de retirar as coisas de sua opacidade, confere sempre autoridade àquele que nomeia.

A palavra do rei é, com efeito, o ato pelo qual as coisas encontram sua designação e identidade, seu sentido e sua verdade íntima. Tipo particular de voz iluminante, o dito real presentifica e atesta a superioridade do nomeante sobre o nomeado. É próprio dessa voz investida de autoridade decidir sobre o justo e o verdadeiro. Dentre as prerrogativas de que goza o personagem real, o exercício do direito é, provavelmente, o principal instrumento de sua autoridade. A justiça é inseparável das outras atribuições do soberano e na medida em que ele unifica em sua figura o saber sagrado e os fundamentos do direito, ele se torna, ao mesmo tempo, o sacerdote e o magistrado. Na medida em que identifica o rito litúrgico e os procedimentos judiciais, o rei de justiça é também o sumo-sacerdote – e as transgressões da lei tendem a se identificar com as imprecções ou faltas religiosas. É da competência desse magistrado supremo decidir legitimamente sobre todas as pendências, litígios ou disputas que irrompem no seio da vida social, bem como restabelecer a ordem e o equilíbrio contrariados.

O rei, que instaura a ordem no mundo e diz a verdade das coisas, concentra em si o poder político, jurídico e religioso. Sua palavra, que

revela a verdade e a lei, concede aos homens um lugar e um nome, uma posição e um significado particular na hierarquia de seu reino-universo.

Inflexível, luminosa, imperativa sua palavra é do registro do incontestável. Despótica, monológica deve imperar sobre todas as coisas. A verdade e a lei que a imagem real veicula, por palavras e gestos, é para ser adorada e obedecida. Essa palavra sem eco, ímpar, sucedâneo acústico das primitivas forças, se caracteriza fundamentalmente por sua condição irrefutável. Expressão pura de um poder sem limites que se auto-justifica, ela se impõe, indistintamente, sobre todos os homens inspirando-lhes a devoção e o silêncio. Objeto de adoração, a voz sem réplica do rei dá a resposta a uma interrogação que não se ousa formular.

O dito do rei, enquanto palavra de verdade, dispensa a escrita e se afirma como expressão de um saber cuja eficácia reside no ato que presentifica e realiza o verdadeiro.

A tradição oral implica um regime de conhecimento por-ouvir-dizer que condiciona a transmissibilidade do saber à presença daquele que o comunica. Desse modo, o rei personifica a verdade e se apresenta como o símbolo vivo que a institui na esfera social. Enquanto fundamento da instituição real, a verdade que o rei conserva e retém na repetição do seu saber é que nomeia a identidade coletiva ou revela a origem misteriosa das coisas. Como a palavra de verdade, o dito do rei representa uma espécie de ação criadora, que dá ao mundo seu sentido mais profundo: o mundo no qual deverá perpetuar, silenciosamente, sua imagem.

Cumprir interrogar, a seguir, as demais funções às quais se atribui o domínio da enunciação da verdade. Sob a configuração geral dos delírios divinamente inspirados e em detrimento da palavra real, a verdade assume, sem necessariamente excluí-la, novas características. Assim abordaremos, segundo a perspectiva platônica esboçada no *Fedro*, as três principais formas assumidas pelo saber delirante – a loucura profética de Apolo, o delírio ritual de Dionísio e por fim a memória inspirada do poeta.

### **As vozes do delírio**

O desaparecimento do rei divino suscitou, já na aurora do período arcaico no séc. VII, o surgimento de todo um cortejo de estranhos personagens que até então permaneceram como que ofuscados pela presença do rei. Seres excepcionais para quem, em virtude de

uma inspiração que lhes é própria, a verdade (*aletheia*) continua sendo, ainda o atributo essencial.

Poetas, profetas, místicos e amantes de todos os tipos gozam, doravante, dos benefícios que divina inspiração concede a seus eleitos. Estranhos seres sobre os quais a loucura (*mania*) divina recai como um privilégio, retirando-os de si mesmos e os lançando para além das vivências rotineiras onde habitam o comum dos mortais.

O súbito ímpeto que os abate, a possessão divina que os acossa, qualquer que seja a forma assumida, implica sempre o mais alto grau de arrebatamento e entusiasmo. Êxtase delirante pelo qual a verdade arcaica encontra sua forma de expressão e designa seus intérpretes.

A ausência de um rei que personifica a verdade por uma apresentação imediata do verdadeiro, do qual seu dito era a expressão incontestável, deu lugar ao aparecimento de uma categoria especial de indivíduos dotados de uma faculdade incomum pela qual podem, à sua revelia, aceder ao saber sagrado.

A sabedoria enquanto fala inspirada, à semelhança do dito real, concebe a verdade como um atributo e um privilégio, mas na medida em que pressupõe o acesso à verdade como dependente de um dom pessoal, desprendido do exercício real da soberania, não somente atesta uma efetiva fragmentação da unidade micênica de poder, mas, sobretudo, introduz uma nova dimensão do verdadeiro.

À imagem de um monarca monofônico que é, ele próprio, a verdade, substituiu-se a diversidade polifônica dos delirantes divinos, cuja função é a de interpretar, celebrar ou consignar sob a ótica de elogio e da censura o desígnio dos deuses.

A fala inspirada que identifica a sacerdotisa de Apolo, a bacante frenética de Dionísio ou a palavra laudatória do Poeta tem por objetivo, comunicar, pôr em comunicação ou aproximar o mundo dos deuses e o mundo dos homens.

A heterogeneidade metafísica, que separa e distancia deuses e homens, faz-se sentir cada vez mais radicalmente a partir do momento em que o suporte social que corporificava as potências divinas desapareceu com o rei.

Assim, a administração do invisível pelos efeitos visíveis que a ostensiva presença do rei assegurava, situando a verdade em um plano unívoco de visibilidade, deixa de se confirmar em uma palavra que só comportava uma única direção e um mesmo sentido, para se abrir na direção pluriforme

das vozes do delírio. Doravante, ao enunciar-se por múltiplas vozes e articular sucessivos planos, a palavra inspirada deixa transparecer uma concepção do real e uma imagem da verdade cujo estatuto, escapando a uma determinação única, supõe uma pluralidade de sentidos.

Ao reproduzir o contexto mágico-religioso no qual a palavra retira toda a sua eficácia do poder que ela tem de acionar a realidade, de realizá-la, as diferentes formas do delírio divino denunciam já, pela parcialidade que aí introduz, níveis distintos subjacentes à própria realidade. A verdade única e incontestável é substituída, agora, por uma verdade heterogênea, de fundamentos múltiplos traduzível em diferentes acepções.

Desse modo, a sabedoria inspirada, o delírio ritual ou a possessão poética se apresentam sempre sob o signo da heterogeneidade de sentidos e comportam uma ambigüidade radical.

### **A loucura profética de Apolo**

Filho de Zeus, senhor dos raios e da luz, e da errante Leto, irmão de Ártemis, Apolo é aquele que se encontra juntamente com Dionísio quando se retrocede aos primórdios da sabedoria grega.

Das circunstâncias dramáticas de seu nascimento decorrem não só suas funções como também seus principais atributos.

Hera perseguira, com ciúmes de Leto, a jovem por toda a Terra. Cansada de errar, Leto procura um local para dar à luz aos filhos que leva em seu seio e toda a terra se nega a acolhê-la, temendo a cólera de Hera. Só uma ilha flutuante e estéril, chamada Ortígia (a ilha dos cascalhos), ou talvez Asteria, consentiu em dar asilo à desventurada. Ali nasceu Apolo. Agradecido, o deus fixou a ilha no centro do mundo grego e lhe deu o nome de Delos “A brilhante”.<sup>5</sup>

Consta que Leto prometera aos primitivos habitantes da ilha, em troca, que o futuro Deus ali iria fundar seu templo e que esse templo se tornaria o oráculo dos gregos e de toda a humanidade, para onde todos se encaminhariam levando a riqueza e a prosperidade.

Logo após seu nascimento Apolo reivindica seus atributos – o arco, a lira e o dom supremo de revelar os desejos infalíveis de Zeus. Aos pri-

meiros passos de recém-nascido o solo da ilha se cobre de ouro, metal simbólico que assegura a futura opulência.

De Delos, Apolo é conduzido à Terra dos Hiperbóreos no extremo norte e posteriormente a Delfos. Em Delfos liberta o antigo oráculo de Themis da influência do dragão Píton para aí fixar seu próprio oráculo.

Apolo é freqüentemente representado “como um Deus muito belo e alto, notável, sobretudo por seus largos cachos negros azulados como as pétalas do pensamento”.<sup>6</sup>

Dentre seus atributos destacam-se a lira que acompanha os cantos e danças, que embala as preces que os homens endereçam aos Deuses e inspira o canto elogioso dos poetas; e o arco, símbolo da violência, que desenvolve a astúcia e concede a eficácia à ação guerreira.

Contudo, sua mais nobre função é aquela que mais contribui para aproximar os deuses dos homens – de fato é a ele que cabe atribuir o domínio da sabedoria. Patrono do pensamento e da sabedoria é ele que preside o oráculo de Delfos, onde se manifesta o impulso grego do conhecimento.

Das virtudes que o caracterizam – a beleza, a valentia – parece sobressair aquela que reúne todas as outras, o dom da vidência, a sabedoria e o conhecimento do obscuro e do incerto futuro. Apolo é, com efeito, o sábio por excelência.

Sábio é quem lança luz na obscuridade, desfaz os nós, manifesta o desconhecido, determina o incerto. Para essa civilização arcaica, o conhecimento do futuro do homem e do mundo pertence à sabedoria. Apolo simboliza esse olho penetrante, seu culto celebra a sabedoria.<sup>7</sup>

Profecia e adivinhação definem o quadro no qual se esboça a primitiva concepção grega da sabedoria – arte mântica e decifração do futuro. É, pois, enquanto enunciação do porvir que a palavra mântica assume as características de um saber através do qual o sagrado se insinua no mundo.

O sopro divinatório que inspira a profetisa de Delfos é da ordem de um comunicado que transcende e determina os homens.

A palavra profética de Apolo é o testemunho verbal da existência de uma esfera ao mesmo tempo superior e heterogênea, que faz soar no mundo a voz soberana de Zeus, que controla e decide o devir dos fenômenos e dos seres.



A palavra oracular enquanto palavra de verdade descortina a temporalidade, traça o destino, antevê a desgraça. Inexorável, implacável, o saber apolíneo, de decifração difícil, é também possibilidade de libertação – é via de acesso e de função da verdade divina. “Pelo que diz respeito à sua função profética, Apolo é Aplous, aquele que fala a verdade. Como purificador da alma através de remédios curativos, é o deus que lava e liberta do mal”.<sup>8</sup>

A figura de Apolo associa a loucura profética e a purificação ritual. Nesse sentido, a intervenção de Apolo diz respeito tanto ao passado e ao presente (pois sua ação expia ou purifica uma falta antiga), como ao futuro. A sabedoria de Apolo, ao revelar a palavra de Zeus, abarca indistintamente todos os aspectos do tempo. A verdadeira sabedoria é assim, aquela que desvela o passado, o presente e o futuro.

A sabedoria de Apolo enquanto enunciação da verdade divina é tributária, ainda, de uma segunda função ou de um aspecto que se desdobra da natureza mesma do Deus – um elemento de crueldade e violência está sempre presente na representação apolínea.

O Arqueiro Divino cujas flechas certas levam a doença e a morte ao inimigo traz em seu nome, segundo a etimologia sugerida por Colli, o sentido de “o destruidor total”. Assim, associa-se à imagem do Deus sua ação destrutiva e implacável, sua fria crueldade.

O deus de aparência solar que tudo ilumina é também o mais temível opositor. Guerreiro astucioso que golpeia e fere a distância. Apolo revela, finalmente, sua face hedionda, seu lado sombrio. A doença mortal que a ação indireta de seu arco anuncia é marca distintiva da duplicidade radical de suas funções. A palavra de Apolo que manifesta o conhecimento se caracteriza também pela forma de sua expressão, pela obscuridade que define a fala oracular. O vaticínio do oráculo é sempre impiedoso e obscuro, sua predição soa como uma sina da qual não se pode escapar. Inelutável e sem defesa, o destino atinge o homem e o abate.

A duplicidade da natureza de Apolo é sugerida pela própria representação que dele dá o mito grego: deus guerreiro e músico, que associa a violência do arco à doçura da lira, e reproduz na palavra do oráculo a misteriosa sabedoria divina aproximando e afastando os homens e os deuses.

O caráter aparentemente antitético de seus atributos, a sombria ambigüidade de sua fala diz respeito, a rigor, à separação ou distância metafísica que se interpõe entre deuses e homens. Ao traduzir em caracteres huma-

nos o divino conhecimento, a voz oracular revela toda sua singularidade – propõe ao homem o enigma de sua decifração.

A verdade que o deus projeta no mundo pela palavra de Apolo é o símbolo sensível de sua eficácia ou o signo material de sua exterioridade. Assim, a palavra de Apolo responde pela antítese de seus atributos – a hostilidade do arqueiro se confunde com a musicalidade benigna da lira.

A sabedoria grega é uma exegese da ação hostil de Apolo. E a ruptura metafísica que está na base do mito grego é comentada pelos sábios: nosso mundo é a aparência de um mundo oculto, do mundo onde vivem os deuses.<sup>9</sup>

A aparência e a ilusão que tecem a trama desse mundo estão, entretanto, do lado daquilo que se vê ou daquilo que se percebe; ela se deve antes ao fato de que o homem comum não desfruta de uma visão correta dos acontecimentos. Ele porta uma espécie de “cegueira”, que só a inspiração divina pode dissipar. Desse modo, a verdade como um atributo da visão inspiradora de Apolo, é um dom que a divindade concede a alguns. A verdade que a sacerdotisa profere em delírio é privilégio daqueles que se entregam inteiramente à influência do deus.

Apolo projeta no mundo a palavra de Zeus e lança, pelo enigma da adivinhação, a verdade a ser decifrada. No arrebatamento de sua fala arrasta o homem e o conduz da ignorância ao conhecimento, do silêncio ao discurso. Que esse discurso se converta em discussão e se elabore progressivamente no abstrato da razão humana parece ser uma das vivas predições de Apolo.

O oráculo délfico diz o passado e prefigura o inevitável futuro, a verdade como proposição oracular conjura o passado no futuro e o futuro no presente.

Apolo é, com efeito, deus oracular e deus exegeta – a palavra é seu principal meio de ação no mundo humano. A sabedoria a que o homem pode aspirar estará sempre condicionada à palavra de verdade que Apolo enuncia – será sempre preciso percorrer, em todas as suas implicações, os ásperos caminhos da palavra ou do discurso. Para o homem, conhecer sempre se identificará com interpretar.

A sabedoria humana é, pois, tributária, em todos os sentidos, da palavra inspirada de Apolo, de seu sopro divinatório.

## O delírio ritual de Dionísio

O aparecimento de Dionísio na Grécia permanece, decorrido mais de um século de pesquisas, misterioso.

De proveniência discutível esse filho de Zeus e da princesa Sêmele, filha de Cadmo, rei de Tebas, é concebido sob o signo do duplo.

Aqui também Hera, tomada de ciúme por Zeus, prepara uma armadilha que irá marcar profundamente o caráter e o destino do futuro deus. Sêmele, por influência indireta de Hera, roga a Zeus que se apresente em sua verdadeira forma e em todo o seu poder.

A imprudente é fulminada por um raio, dando à luz antes do tempo. Zeus, entretanto, cose a criança dentro de sua coxa e, passados alguns meses, Dionísio vem ao mundo. Ele é na verdade, “duas vezes nascido”.<sup>10</sup>

O duplo nascimento, marcado pela súbita aparição de Zeus que revela sua face, define os traços essenciais que condicionam a natureza de Dionísio. A morte e o renascimento, as epifanias e as ocultações marcam toda a trajetória do deus.

De múltiplos atributos e diferentes funções Dionísio encarna a potência mesma do duplo. Semi-humano, semi-divino ele será sempre a personificação do outro, da alteridade desdobrada.

Pertencente ao mundo grego, ele será, no entanto, o estrangeiro por excelência – o xénos Desconhecido, ele precisa fazer-se reconhecer pelos homens em suas qualidades de potência divina. Excluído ou incluído, ele oscilará entre incrédulos e perseguidores, contra os quais ele lança sua ira atirando-os na loucura e na demência, e o séqüito de seguidores, seus hospedeiros, com os quais divide o entusiasmo extremo e o êxtase delirante.

Manifesto ou oculto, esse estrangeiro se insinua em toda parte e em seu itinerário errante se fará reconhecer quer pela rude loucura que espalha, quer pelo contagiante entusiasmo, pela doce mania que inebria.

Dionísio personifica os dois aspectos extremos da mania – a loucura impura que inflige a infâmia, a demência que leva ao homicídio; a loucura báquica que inicia nos mistérios e purifica, o rito catártico que cura e liberta.

Deus nômade, ele se apresenta sempre sob múltiplas faces, possui sempre múltiplas moradas. Duplo de si mesmo, sua face mascarada revela sempre a existência de um Outro, de um outro do Outro.

Deus civilizador, que preside o calendário agrícola e que faz jorrar das fontes a água, o mel e o vinho, ele é também, o patrono da mais selvagem religiosidade – frenesi e barbárie acompanha sempre seus prodígios.

A experiência religiosa dionisíaca tem no rito sua mais alta forma de expressão. Religião extática, ela visa unir o deus ao homem pelo transe e pela possessão.

Sob uma ou outra forma, encontra-se sempre, no centro do ritual dionisíaco, uma experiência extática de uma alucinação mais ou menos violenta: a maia. Essa “loucura” constituía de certo modo a prova de “divinização” (*entheos*) do adepto. A experiência era certamente inesquecível, pois se participava da espontaneidade criadora e da liberdade inebriante, da força sobre-humana e da invulnerabilidade de Dionísio.<sup>11</sup>

A comunhão com o Deus, com a alteridade radical, parece revelar a essência e o fundamento da prática ritual dionisíaca. No rito a experiência íntima do divino revela toda a potência de evasão do deus, a liberação, no seio mesmo desta vida, de uma outra dimensão e da experiência incontesteável de um mistério.

A loucura ritual de Dionísio que culmina, segundo a tradição de Elêusis, na visão mística e purificadora, revela a função primordial do deus e o aspecto central dessa forma particular do delírio divino.

Esse estranho misticismo não retira o homem do universo do devir, do sensível ou da multiplicidade, fazendo dele, ao contrário, o objeto de uma experiência radical. Seu papel não é o de destacar-nos da vida terrestre por uma técnica de ascese ou renúncia, é antes, o de integrar o homem, através do despojamento radical de sua individualidade, às forças e potências naturais.

O mistério que Dionísio revela é da ordem de uma grandiosa fusão que lança o homem em um jogo inebriante e trágico. No frenesi da música inquieta e do vinho excitante, o homem, esquecido de si mesmo, oscila misturando o animal e o humano, o sagrado e o profano.

Ele confunde as fronteiras entre o divino, e o humano, o humano e o bestial, o aqui e o além. Ele faz comunicar o que estava isolado, separado. Sua irrupção, sob a forma do transe e da possessão regulamentadas, é na natureza, no grupo social, em cada indivíduo humano, uma subversão da ordem que, através do jogo dos prodígios, das fantasmagorias, das ilusões, por uma desorientação desconcertante do cotidiano, bascula seja em direção ao alto, em uma confraternidade idílica de todas as criaturas, a comunicação feliz de uma idade de ouro subitamente reencontrada, seja ao contrário, para quem o recusa e o nega, para baixo, na confusão caótica de um horror terrificante.<sup>12</sup>

A dupla função do deus é ainda aqui verificável: reserva a alegria e o gozo para alguns, a infelicidade e o terror para outros. Sua ação se dirige ora em direção à alegria e à inocência primitiva, ora rebaixa ao caos e a barbárie primordial.

Enquanto subversão da ordem, sua irrupção no mundo se efetua igualmente em duas direções – visão positiva e afirmação da divina potência que liberta e redime, espetáculo terrificante e obscura crueldade que inflige as mais duras penas.

O caráter duplo do Deus excêntrico se exhibe integralmente – a explosão de sua alegria e de seus atributos encantatórios se faz acompanhar sempre pelo anúncio das maiores infelicidades, da mais fina crueldade. Sua face mascarada revela sempre a promessa de alegria no transe e na festa, mas também a obstinação sinistra e o terror da morte. Dionísio revela as potências contrárias do Mesmo e do Outro e as integra num jogo misterioso. Seu propósito secreto é sempre o de transgredir toda e qualquer fronteira.

Mas a saga de Dionísio se faz melhor compreender a partir do mito do desmembramento da criança, onde se define o aspecto misterioso de seu culto.

Hera envia os Titãs, que atraem a criança Dionísio-Zagreu com certos brinquedos (chocalhos, crepúndia, um espelho, um jogo de ossinhos, uma bola, um pião, uma carrapeta), trucidam-na e cortam-na em pedaços. Cozinham-nos num cal-

deirão e segundo alguns, devoram-nos. Uma deusa – Atena, Réia ou Deméter – recebe, ou salva, o coração e guarda-o numa caixinha.<sup>13</sup>

O tema mítico-ritual da morte e do renascimento da criança cujo coração “resiste” ao despedaçamento e faz brotar, novamente, a vida, ilustra ainda as duas faces desse Deus – o uno e o múltiplo que sua potência engendra. Aqui, novamente, a potência libertadora que unifica e funde o divino e o humano na embriaguez e na orgia é ponto de partida para o rito sacrificial e a celebração sangrenta.

O vinho e o sangue se fundem e exprimem a unidade paradoxal da vida e da morte.

Dionísio posto à morte, Dionísio a céu aberto assim sugere Marcel Detienne.

De qualquer forma, atendo-nos ao essencial, a experiência mística de Dionísio contrariamente à loucura profética de Apolo não funda uma tradição ligada ao conhecimento, ela reapresenta antes a inspiração e o desafio que o jogo trágico põe em movimento.

O Deus dilacerado que o rito expõe e reintegra, reproduz no nível humano e no quadro da existência individual o mesmo movimento de reunificação a que Dionísio é submetido – experiência radical do delírio divino, conquista maior do homem grego arcaico.

Dionísio chama a si os homens inutilizados o mundo deles, esvaziando-o de qualquer consistência corpórea, de qualquer peso, rigor, continuidade, retirando qualquer realidade à individuação e aos fins dos indivíduos.<sup>14</sup>

Mas essa individuação e mesmo a desrealização que o Deus opera não representa uma fuga ou uma forma de escape, mas o próprio princípio de mudança, a potência mutante que existe em cada um, a realização e a plena identidade no seio da radical alteridade.

Deus criança faz do mundo seu brinquedo, o santuário onde ecoa sua música selvagem e se embriaga exaltado com o mais puro vinho.

Das cinzas de seu corpo consumido restará sempre um princípio de palpitação animal, fonte do sangue que conserva Dionísio por inteiro.

Assim, esse deus dilacerado é dotado de autonomia, como um eterno vivente ele libera espontaneamente sua própria força.

À diferença dos outros Deuses ou dos déspotas inspirados a ação de Dionísio não define por ser o exercício de um poder que recai sobre os outros, mas pela capacidade intrínseca de transmudar-se.

Dionísio em ação, de peito aberto: dando a conhecer o mais íntimo de sua potência, aquela que faz jorrar e saltar. No exato ponto em que o sangue efervescente e o vinho palpitante confluem em um princípio comum: a “potência” de um humor vital que retira de si mesmo, e dele somente, sua capacidade de liberar sua energia, de repente, com uma violência vulcânica. Loucura assassina, mênade saltitante, vinho puro e efervescente, coração inebriado de sangue: um mesmo modelo de ação.<sup>15</sup>

### **A memória inspirada do poeta**

A poesia representa, no nível do pensamento arcaico, uma das formas típicas do delírio inspirado e da possessão divina. A inspiração poética, enquanto forma particular de mania divina, deve ter atribuído às Musas, habitantes do Olimpo, filhas de Mnemosyne (a Memória) e de Zeus. A elas se atribuem também a supremacia da música no universo, tal como indica a expressão mousa que pode significar a palavra cantada ou a palavra ritmada.

É das Musas enquanto potência religiosa que provém os doces cantos e os hinos que celebram os deuses e immortalizam os heróis. São elas que presidem, igualmente, as artes do pensamento sob a forma da eloquência, da persuasão e mesmo da sabedoria. A atividade do poeta é, pois, pressuposta e dependente da ação complementar da Musa que inspira e da Memória que a funda.

Possuído pelas Musas, o poeta é o interprete de Mnemosyne, como o profeta, inspirado pelo deus, o é de Apolo. Aliás, entre a adivinhação e a poesia oral tal como ela se exerce, na idade arcaica, nas confrarias de aedos, de cantores e músicos,

há afinidades e mesmo interferências, que já foram assinaladas várias vezes. Aedo e advinho têm em comum um mesmo dom de “vidência”, privilégio que tiveram de pagar pelo preço dos seus olhos. Cegos para a luz, eles vêem o invisível. O deus que o inspira mostra-lhes, em uma espécie de revelação, as realidades que escapam ao olhar humano. Esta dupla visão age em particular sobre as partes do tempo inacessível às criaturas mortais: o que aconteceu outrora, o que ainda não é.

Assim, a palavra do poeta se assemelha à função mântica na medida em que revela um saber ou uma sabedoria advinda de uma “visão” inspirada pela divindade. Mas é enquanto palavra celebrante que ela mostra a sua especificidade e sua eficácia própria – a Memória do poeta que a Musa inspira permite-lhe decifrar ou desvendar o oculto ou o velado, e por um desdobramento de sua função, concede ao canto celebrante o poder de fundar a partir de si mesmo, pelo jogo complexo do elogio e da censura, o evento memorável, o acontecimento imemorial. A potência religiosa confere ao verso poético sua condição de palavra mágico-religiosa constituindo o registro daquilo que deve ser lembrado. A palavra do poeta, enquanto palavra de verdade, institui por virtude própria, um mundo simbólico-religioso que é o próprio real.

A palavra poética revela também uma duplicidade de função com aquela do profeta, pois ela celebra tanto os deuses quanto os homens. Assim, os mitos de emergência da ordem, as cosmogonias e as teogonias celebram, à maneira de Hesíodo, um passado cuja realidade permanece sendo o fundamento inabalável do mundo atual.

Em Hesíodo, essa pesquisa das origens toma um sentido propriamente religioso e confere à obra do poeta o caráter de uma mensagem sagrada. As filhas de Mnemosyne ao lhe oferecer o bastão da sabedoria, o *skeptron*, talhado em loureiro ensinaram-lhe a “Verdade”. Elas lhe ensinaram o “belo canto” com o qual elas próprias encantam os ouvidos de Zeus, e que fala do começo de tudo.<sup>16</sup>

Ao nomear e descrever a origem, o poeta pretende revelar a fonte primordial da qual saiu o universo e que o determina ainda hoje. A



rememoração poética tem por finalidade despertar o homem do esquecimento das origens, fazê-lo recordar dos tempos invisíveis e dar-lhe a conhecer o mistério dos inícios. Nesse sentido a palavra celebrante do poeta se afasta da visão premonitória do profeta – apesar de não se furtar ao presente ou ao futuro, a palavra que celebra mantém sempre um vínculo essencial com o conhecimento do passado. Quando o canto celebrante recai sobre o presente e “anuncia” o futuro, ele o faz por um desdobramento de sua primitiva função de narrar a história dos deuses. A própria narrativa hesiódica permite entrever o desdobramento da palavra poética, posto que ao receitar a história das gerações divinas, a teogonia identifica a ordenação do mundo ao mito de soberania. Desse modo, a narrativa poética se integra e colabora para a “realização” daquilo que ele enuncia. Nesse nível, diz Detienne, “o poeta é, antes de tudo, um ‘funcionário da soberania’: recitando o mito de emergência, colabora diretamente com a ordenação do mundo”.<sup>17</sup>

A segunda função da palavra poética relaciona-se ao elogio ou à censura, consagrada às façanhas dos guerreiros tal como se apresenta na sociedade grega arcaica. Ainda que, a solidariedade entre as Musas e a Memória está presente na medida em que, por sua influência, a palavra do poeta diz o que é, o que será e o que foi.

Em uma sociedade como aquela de Esparta, onde o grupo guerreiro se dedica integralmente aos trabalhos da guerra e reconhece cada um de seus membros como um igual, a diferença entre eles só se mantém pelo que há de notável ou criticável em suas ações. Dessa forma, sob o modelo do elogio e da censura, como um complemento da ação, positiva ou negativa, a palavra do poeta valoriza e celebra a virtude guerreira.

Em uma sociedade agonística, que valoriza a excelência guerreira, o domínio reservado ao louvor e à censura, é, precisamente, o dos atos de bravura. Neste plano fundamental, o poeta é o árbitro supremo: não é mais, neste momento, um funcionário da soberania, está a serviço da comunidade dos “semelhantes” e dos “iguais”, daqueles que têm em comum o privilégio de exercer o ofício das armas.<sup>18</sup>

A dualidade e ambivalência da função poética tomada como palavra de enunciação da verdade, repousa sobre o objeto celebrado. Não obstante ela

determina ainda, pelo jogo alternado do louvor e da censura, o imemorial. Ao pôr em evidência as façanhas “dignas de serem lembradas” ou os feitos que merecem a “ilustre lembrança”, ela lança uma sombra que condena ao esquecimento as ações não virtuosas. Palavra celebrante, o canto poético tem, igualmente, o poder de nomear a realidade. É ela que concede ou nega a Memória duradoura. Palavra imortalizante ele possui o dom, na medida em que se identifica com o evento nomeado, de dar às coisas o brilho e o esplendor ou condená-las, pelo silêncio, à obscuridade e à morte.

A memória inspirada do poeta que revela a verdade e a celebra em seu canto responde pela dualidade e pela oposição entre a verdade (*aletheia*) e o obscuro esquecimento (*lethe*).

Assim, à sua função celebrante e litúrgica, onde ela se encarrega de colaborar na ordenação do mundo, se junta aquela do reconhecimento e do não-esquecimento. A oposição *aletheia-lethe* é que condiciona, em um nível mais profundo, toda a sua eficácia de palavra mágico-religiosa. O poeta é, pois, um “Mestre da Verdade” na medida em que nomeia, por um dom excepcional, o verdadeiro e o falso. Mas o verdadeiro e o falso não se contradizem ou se opõe, posto que entre a Memória e o Esquecimento a relação é antes complementar que contraditória.

A verdade do poeta é antes uma verdade fundamental que não se opõe ao falso ou ao não-ser. É ela que institui o próprio ser. Ela é, a rigor, o ser e o não-ser.

## Notas

1. A abordagem geral do mito e da mitologia grega aqui referida se refere aos mitos cosmogônicos e de origem. A definição esboçada e o tratamento da questão inspiram-se nos trabalhos de Jean-Pierre Vernant.  
Cf. a esse respeito as concepções apresentadas em *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris: François Maspero, 1982; *Mito e Pensamento entre os gregos*, São Paulo: Difel/Edusp, 1973 e *Origens do pensamento grego*, São Paulo: Difel, 1981.
2. JOLY, Henri. *Le renversement platonicien: logos, episteme, polis*. Paris: J. Vrin, 1985, p. 111.
3. DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: François Maspero, 1981, p. 33.
4. DUCROT, Oswald. Actos lingüísticos. In: *Enciclopédia Einaudi*, volume 2. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984, p. 454.
5. GRIMAL, Pierre. *Diccionario de mitología griega e romana*. Barcelona: Ed. Paidós, 1984, p. 35.
6. *Ibidem*, p. 36.
7. COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Campinas: Ed. Unicamp, 1988, p. 11.
8. CORNFORD, F. M. *Principiūm sapientiae, as origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1981, p. 141.

9. COLLI, Giorgio. Op. cit., p. 33.
10. ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Tomo I, vol 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 199.
11. Ibidem, p. 211.
12. VERNANT, Jean Pierre. *Mythe et tragédie en grèce ancienne*. Vol. II. Paris: Ed. La Découverte, 1986, p. 246.
13. ELIADE, Mircea. Op. cit., p. 213.
14. COLLI, Giorgio. Op. cit., p. 213.
15. DETIENNE, Marcel. *Dionísio a céu aberto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1988, p. 112.
16. Ibidem, p. 76.
17. DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archique*. Paris: François Maspero, 1981, p. 18.
18. Ibidem, p. 19.

### **Resumo**

A imagem arcaica da verdade e o contexto oral de sua enunciação evocam o ato de fala através do qual a verdade se expressa personificando-se nas vozes inspiradas pelos delírios divinos.

### **Palavras-chave**

Imagem, verdade, ato de fala, mania.

### **Abstract**

The archaic image of the truth and the oral context of its enunciation evoke the speech act through which the truth is expressed and personified in the voices raptured by the mania of the gods.

### **Key-words**

Image, truth, speech act, mania.

# *Dois movimentos para o Íon, de Platão*

*Alberto Pucheu*

## **1. Platão, Goethe e o Íon**

Em Platão, a polêmica: o encontro e o embate: entre o poético e o filosófico, por exemplo. A tensão. A disputa. O combate como alavanca para uma individuação dos termos e, ao mesmo tempo, como fusão, como confusão, como a simultaneidade entre o que se diferencia e o mergulho na indiferença viva, inquietantemente trêmula. Como estilo. Que aproveita, renovando-as, todas as possibilidades do pensamento presentes anteriormente na tradição, muitas delas, inclusive, como a epopéia, a tragédia, a comédia, o ditirambo, a lírica e o epigrama, já experimentadas, na juventude, por ele. Em um de seus últimos livros, mesmo que criticamente, é Nietzsche quem salienta o que admiro: “Platão mistura confusamente todas as formas do estilo”<sup>1</sup>; mas, desde sua primeira publicação, isto já se mostra, claramente:

Se a tragédia havia absorvido em si todos os gêneros de arte anteriores, cabe dizer o mesmo, por sua vez, do diálogo platônico, o qual nascido, por mistura, de todos os estilos e formas precedentes, paira no meio, entre narrativa, lírica e drama, entre prosa e poesia, e com isso infringe igualmente a severa lei antiga da unidade da forma lingüística<sup>2</sup>.

Tal mistura é vista, então, elogiosamente, como possibilidade de salvaguarda da poesia no novo tempo, dito socrático: “O diálogo platônico foi, por assim dizer, o bote em que a velha poesia naufragante se salvou com todos os seus filhos”<sup>3</sup>. Ou, ainda: “Na realidade, Platão proporcionou a toda a posteridade o protótipo de uma nova forma de arte, o protótipo do romance”<sup>4</sup>. Esta posição miscigenadora não era alheia ao mundo grego, como observa Diôgenes de Laértios: “Aristóteles diz que a forma de seus escritos ficava entre a poesia e a prosa”<sup>5</sup>, acrescentando, ainda, que alguns autores diziam que o nome Platão fora dado a Aristoclés (seu nome de nascimento) possivelmente por causa da robustez de seu estilo<sup>6</sup>. Desinteressado por uma distinção entre gêneros, Platão inaugura uma nova maneira de pensar, um novo hibridismo, constantemente interrogativo, – os diálogos –, que mantém a conexão constante entre o poético e sua mais nova derivação, o filosófico, mostrando-o enquanto abertura para um renovamento de seu modo de realização. À poesia, foi intrinsecamente necessário um obrar, uma aprovação de variações inclusivas. Nascendo de uma intimidade agonística, impossível de ser superada, com a poesia, a filosofia, e, nessa intimidade, tentando conquistar algumas diferenças, ela se arrisca – estranha. Uma íntima estranheza, esta, entre poesia e filosofia, tornando a disputa – acolhimento. Os diálogos: um saque em um fundo da tradição jamais, por impossível de ser, inteiramente explorado, a extensão do poético na composição explícita do poético-filosófico. Os diálogos: um risco, um traço... Uma inscrição no traçado de um hífen.

\*\*\*

No jogo do mesmo e da diferença, os acolhimentos jamais permitem a nulificação de uma das possibilidades, mas, justamente, sua incorporação através de uma escrita, ambígua, que não nos deixa apreendê-la em sua totalidade. Lemos fragmentos que se constroem acatando diferenças, uma pluralidade de vozes, de pensamentos que se entrecrocaram, diálogos que equivocam, e não monólogos que buscam qualquer tipo de unificação. A única unificação: um caminho, sem saída, para transitá-lo, em suas próprias aporias. Esbarros que são a assinatura de uma tal polifonia: os arranjos platônicos do pensamento, nos quais a hierarquia das vozes, das exclamações, das indagações, dos personagens, não é estanque nem unívoca. Edificação infinita, a proposta. Platão-poeta, Platão-filósofo, Platão-sofista

ta, Platão-geômetra, Platão-erótico, Platão-político, Platão-... Estas palavras não deixam de soar. Platão: o nome da filosofia, não-sistemática, em seu princípio. Que se inaugura como filosofia-poesia, filosofia-sofística, filosofia-geometria, filosofia-erótica, filosofia-política... Platão aproveita, renovando-as, todas as possibilidades do pensamento presentes anteriormente na tradição e nas ruas: a narrativa mítica, o cantar lírico, o drama musical trágico, a comédia, a sofística, as expressões religiosas, a, ainda que artificializada e reinventada no contexto das necessidades internas dos diálogos, conversação diária etc. Se, para os gregos, origem não é apenas o momento volátil, que logo se apaga, em que algo se inicia, mas, sobretudo, aquilo que permanece enquanto fundamento do que nasce em todo o seu processo duradouro, a filosofia, grega que é, enquanto durar, há de se fundamentar pela recepção a outras áreas, e não pela tentativa de excluí-las. Uma filosofia constantemente aberta ao que, convencionalmente, não é tido por filosófico. Uma filosofia, artística, sem exclusões, impossibilitada de qualquer redução e inauguradora de novas aventuras, trazendo, sempre, para si, a importância do hipotético não-filosófico. Desde sua nascença, uma filosofia indiscernível de sua suposta alteridade, aberta a seu fora, uma filosofia cuja identidade, vazada, se faz no movimento inestancável de se outrar, no desguarnecimento de qualquer fronteira imaginada.

\*\*\*

Apesar disto, insistem: Platão contra a poesia. O Livro X da *República* condensaria as atitudes da exclusão: “Assim teremos uma primeira razão que justifica não o admitirmos numa cidade que vai ser governada por boas leis<sup>7</sup>; (...) para me justificar de haver precedentemente banido uma arte tão frívola de nossa cidade<sup>8</sup>”. Esta exclusão, respectivamente, a do poeta e a da poesia, para muitos, inaugurada por Platão. O próprio Sócrates previne, entretanto, para que não o acusem de rígido, de rude, de rústico, por travar esta luta. Ela faz parte da tradição, grega, agonística: “é antigo o diferendo entre a filosofia e a poesia<sup>9</sup>”; “é antigo o antagonismo entre elas<sup>10</sup>”. Não foi Sócrates, personagem de Platão, quem teria causado o exílio ou o banimento, mas o próprio percurso do pensamento grego, desde seus primórdios. Mais um problema.

\*\*\*

Para quem, pela expulsão dos poetas da cidade, continuar julgando o filósofo como o motivo da divergência, pode causar mais surpresa ainda o fato de o texto mostrar, como justificativa de tal contrariedade, os ataques desferidos pelos poetas antes mesmo da escrita do respectivo diálogo: para eles, os filósofos seriam “cadelas que ganem contra seus donos, o homem superior em tolas tagarelices, o bando que quer se assenhorear de Zeus, pensadores que, de tão pobres, cortam as idéias em quatro”<sup>11</sup>. Com tais frases, além do desacordo, parece se redirecionar o horizonte de tal oposição, impossibilitando quem quer que seja de o pensar unilateralmente, ou seja, de ver no filósofo o censor e no poeta a vítima. A manter a diferença de denominação, os poetas, em Platão, demarcam, antes mesmo dos filósofos, alguma discordância. Neste começo de tratamento, o jogo de forças se faz proporcional e a tensão, recíproca. Trata-se, ao menos, de uma disputa, onde as intensidades se equiparam. Privilegiando as disputas e suas aporias, Platão: um dos maiores mestres agonísticos gregos. Platão-atleta, Platão-guerreiro, Platão-conquistador-de-prêmio-de-bravura, Platão competindo com Xenofonte, Platão, “o primeiro a opor-se a quase todos os seus predecessores”<sup>12</sup>. Ou, então, de novo, Nietzsche:

Nos diálogos platônicos, o que é de especial importância artística constitui-se como resultado de uma disputa com a arte dos oradores, dos sofistas e dos dramaturgos de sua época; disputa inventada para que Platão possa, por fim, dizer: “Olhem, também posso fazer o que meus grandes rivais fazem; na verdade, posso fazer ainda melhor do que eles. Protágoras nenhum inventou mitos tão belos quanto os meus; nenhum dramaturgo criou uma atmosfera tão vívida e cativante quanto a de meu Banquete; nenhum orador escreveu orações como aquelas de meu Górgias – agora, eu repudio todos eles, e condeno toda a arte imitativa. Apenas a disputa fez-me poeta, sofista, orador”. Que problema abre-se diante de nós quando inquirimos a relação da disputa com a concepção do trabalho de arte!<sup>13</sup>

Platão, o último grande combatente, que, através da confusão das rixas, assinala, sem perfazê-las, as individualizações, seja a filosófica, a poética, a sofística, a política...: e elas, as individualizações, sem completarem suas

diferenças, através da potência de uma zona de entretecimento, teimam em se indiferenciar, confundindo-se, obscuramente. Platão, o último Homero, entretanto paradoxal, ambíguo, enigmático, como o poeta de Quios conciliado ao pensador de Éfeso?

\*\*\*

Em todo caso, na *República*, quais são os filósofos injuriados pelos poetas? Quem são os poetas que insultam os filósofos? Em quem Platão está pensando, já que, na tradição, não há indícios de que estes termos sejam excludentes entre si, já que, na tradição, a própria palavra – filosofia – é recentíssima? Teria Platão tirado tais passagens de versos que não chegaram até nós? Ou poderiam ser as citações dos poetas, desconhecidas, mais uma invenção de Platão para promover a ambigüidade da problemática? E, assim, o lance do passado do divórcio seria mais uma invenção platônica. Procedimento que se adequaria perfeitamente ao modo de escrita do ateniense, privilegiador, acima de tudo, das aporias dialógicas que, tensivamente, sendo ruas que não levam a lugar algum que não seja o emaranhado surgido do próprio percurso, instigam, dando o que pensar com seu poético-filosófico, obrigando o leitor a participar, criativamente, do fluxo das idéias, refecundá-las, tornando-o – o leitor – mais um personagem ativo dos diálogos, ao invés de responderem na imobilidade última do suposto pensamento sistemático, conclusivo, de mão única.

\*\*\*

Schleiermacher estava certo: “Faz parte do interior e da essência da forma platônica tudo aquilo que resulta da intenção de obrigar a alma do leitor à produção de idéias próprias”<sup>14</sup>. Para isto, comendo a primazia da arte dialógica – na qual, as personagens, ao invés de representarem indivíduos empíricos, são figurações de vetores exclamativos do pensamento transformados numa dinâmica de questões representada por eles em suas conversas –, o mítico, o imagético, o proverbial, o oracular, o divinatório, o demonstrativo, o conceitual, o discursivo, o metafórico, o dramático, a encenação, os cenários, todo um universo sensível das aparências e muitos outros procedimentos poético-filosóficos se descobrem à disposição do pensador para uma pertinência cada vez maior com as necessidades



incipientes. O próprio ponto de vista cênico, habitualmente pouco avaliado como filosófico, já foi, em outros tempos, usado como elemento primordial de distinção e classificação dos arranjos dialógicos platônicos<sup>15</sup>. O privilégio quanto ao modo de escrever se dá pela escolha calcada na extensão do limite daquilo que se quer atingir; quanto mais largo este limite, mais os recursos a serem utilizados têm de o acompanhar. Faz-se necessário um tipo de uso da linguagem que, resguardado em seu limite, permita o contato com o ilimitado, beirando-o a cada instante. Tudo isto em nome da própria criação e de uma pedagogia, ou de uma política, do pensamento que se quer direta e imediatamente extensiva a seus leitores, exigindo que eles se transformem, necessariamente, em intérpretes de uma maneira de escrever e pensar até então imprevista.

\*\*\*

Além de suas tensões com a separação, com a diferenciação, essa atitude de miscigenação, de indiferenciação, era tarefa comum entre os gregos dessa época. Na *Metafísica*, Aristóteles também chama de “filósofos, de os mais antigos filósofos”<sup>16</sup>, boa parte dos pensadores anteriores a ele, incluindo Hesíodo; Protágoras, no diálogo homônimo escrito por Platão, relaciona Hesíodo, Homero e Simônides, dentre outros, com a sofística<sup>17</sup>. Se levarmos em conta Aristóteles, o Sócrates da *Politéia* e o Protágoras do diálogo, Hesíodo, por exemplo, aparece como filósofo, poeta e sofista: a encruzilhada do pensamento grego, no mesmo instante, em uma só pessoa. Três experiências do pensamento entrelaçadas entre si, indiferenciadas, difíceis de serem distinguidas, confundidas. Posteriormente, Diôgenes de Laértios lembrou: “Outro nome para os sábios era sofista, e não somente para os filósofos, mas também para os poetas – Crátinos, ao elogiar Homero e Hesíodo em sua peça Arquíloco, dá-lhes esse nome”<sup>18</sup>. Sábio, sofista, filósofo, poeta (aos quais ainda poderia juntar, pelo menos, os rapsodos, os sacerdotes, os adivinhos e os políticos) uma confusão virtuosa a ser difundida. O mesmo Diôgenes afirma que a filosofia, grega que é em sua origem, teria começado com o poeta Musaios, o primeiro a compor uma teogonia, ou com um outro, Lino, que teria escrito um poema cosmogônico<sup>19</sup>. A força do entrelaçamento e, a um só tempo, a alternativa da separação se fazem perceptíveis, obrigan-

do-nos a não abrir mão de uma nem de outra. Distinguir, mantendo a fusão – um dos paradoxos, uma das mais fortes aporias, um dos motores mais potentes do pensamento platônico.

\*\*\*

Sempre difícil ler Platão. A movência contínua de seus sentidos leva, muitas vezes, contraditoriamente, os leitores a cristalizações interpretativas, fixidades pouco aventurosas, caricaturas monstruosas e arrogantes, obviamente muito menos de Platão que de seus intérpretes, ou melhor, apenas de seus intérpretes. Chega a ser inacreditável o número de professores universitários que, hoje, parecem se julgar superiores a Platão, criticando-o, ao contrário de Nietzsche, em nome de tolices que não fazem avançar o pensamento, em nome de clichês, de estereótipos, que acabam, tola e equivocadamente, por fixar o próprio pensamento nietzschiano e sua relação com Platão, intensamente admirativa, se lida com atenção e cuidado. A partir de Nietzsche e, depois, de Heidegger, criticar Platão se tornou o senso-comum, o mais convencional, ao passo que o necessário, agora, é justamente o ler à luz das transformações nietzschianas, kierkegaardianas, heideggerianas, deleuzianas, lacanianas, derridianas ou quaisquer outras. Lê-lo, portanto, sabendo que, a cada leitura de um diálogo, uma outra cópia, do mesmo diálogo, se mantém ilegível, alimentando todas as leituras presentes e futuras, que inventarão novas legibilidades sem jamais prescindir daquela cópia, ideal, que, de algum modo, permanecerá para sempre ilegível, ou legível apenas parcialmente, configurando todas as que lemos. Platão passa incólume por todas as caricaturas feitas dele. Assim, a inesgotabilidade de todo grande escritor.

\*\*\*

Desconfio que, no *Íon*, de Platão, por exemplo – diálogo que, muitas vezes, foi tido por apócrifo, comumente visto como um escrito de juventude e, portanto, menor, repleto de interporlações etc. –, lemos, na maioria dos casos, a cópia lida por Goethe, a partir da qual, desde 1826, data da publicação de seu texto sobre o respectivo diálogo, se fazem as leituras da modernidade, até a maioria das de nossos dias. Lemos, portanto, o simulacro do diálogo platônico. Ainda não conseguimos superar essas três pou-

cas e escassas páginas, não nos afundamos em uma nova ilegibilidade necessária que traçasse a possibilidade virtuosa de uma outra interpretação. Quando um poeta – e, em todos os sentidos, um pensador – do porte de Goethe afirma que o diálogo, que se quer sobre o poético e fora escrito por um filósofo, não tem “absolutamente nada a ver com a poesia”<sup>20</sup>, pode-se solidificar, enrijecendo-a, uma caricatura: a da filosofia contra a poesia, em busca de sua hegemonia. E, em contrapartida vingativa, a da poesia contra a filosofia.

\*\*\*

Não se pode esquecer, entretanto, o motivo que levou o poeta alemão a escrever o ensaio *Platão como uma festa para a revelação cristã*. Em 1795, o poeta e jurista Friedrich Stolberg, um outrora conhecido de Goethe que, posteriormente, se converteu ao cristianismo, publicara uma seleção dos diálogos platônicos com um prefácio afetadamente religioso. Ainda que tardio em relação à edição dos diálogos, o texto de Goethe tem um caráter interventivo, combativo, agonístico, polêmico, contra a tentativa de se fazer de Platão um pensador cristão: “Mesmo Platão fora antes louvado por ter sido vinculado à revelação cristã, e é nesse papel que ele nos é apresentado na respectiva tradução”<sup>21</sup>. Contra uma vaga edificação, inconsistente em todos os níveis, Goethe clama por uma apresentação “clara e crítica das circunstâncias e motivações da escrita” platônica, que nos levaria a pensar Platão não como ele parece ter sido aos caprichos de quem quer que seja, obrigando-nos a uma leitura equivocada e redutora, mas, para que possamos efetivamente avaliá-lo como ele realmente foi: grego. Ler grego onde se lia cristão – no que concerne Platão, eis a exigência, de fundo, goethiana... Ainda que este – grego – tenha de ser, a cada instante, reinventado.

\*\*\*

Se o breve ensaio é um libelo contra a cristianização caricata de Platão, Goethe, óbvia e simultaneamente, se coloca em guerra contra a canonização do *Íon*, pretendida por Stolberg:

Como pode, por exemplo, o *Íon* ser oferecido como obra canônica quando esse pequeno diálogo é apenas uma zomba-

ria! Provavelmente, por haver, no fim, menção à inspiração divina! Infelizmente, entretanto, aqui como em vários outros lugares, Sócrates está apenas falando ironicamente<sup>22</sup>.

Para desfazer a mistificadora leitura cristã, apenas a partir deste solo, deste projeto, o poeta ironiza a própria ironia supostamente socrática, zomba da própria zombaria supostamente platônica. Assumindo as máscaras da ironia socrática e do humor platônico, Goethe re-intitula o diálogo, chamando-o de *Íon*, o *rapsodo humilhado*, e, afastando Platão da santidade atribuída a ele por Stolberg, leva-o a dialogar ironicamente com a comédia, como mais uma das dissoluções de fronteiras habituais do filósofo grego, associando-o a Aristófanes, ao dizer que, se essa terra platônica é santa, até o teatro de Aristófanes é solo sagrado! Em nome de Platão e do resguardo de uma potência afirmativa, grega, de seu pensamento, uma possível santidade platônica se torna ilegítima, inteiramente jocosa, burlesca. Numa galeria de espelhos abissais, enaltecendo o ritual fálico onde antes era louvado o cristianismo com sua cruz, o poeta-ensaísta alemão realiza o mesmo procedimento que ele vê Sócrates efetuar no respectivo diálogo.

\*\*\*

Poderia aprazer a Goethe a idéia de Trasilos, aquele que deu a cada um dos diálogos platônicos um título, tirado do nome de um dos interlocutores da obra, e um subtítulo, extraído do assunto abordado, até hoje, habitualmente utilizados, como se originalmente de Platão:

Trasilos diz que Platão publicou seus diálogos em tetralogias, à semelhança dos poetas trágicos, que participavam com quatro peças das competições dramáticas – as Dionísias, as Lênaias, as Panatenaias e o festival dos Quítroi. A última das quatro peças era um drama satírico, e as quatro juntas chamavam-se uma tetralogia<sup>23</sup>.

O *Íon*, como o último arranjo de uma das tetralogias platônicas, como um drama satírico filosófico? Talvez Goethe gostasse desta idéia, que, se hoje, não faz muito sentido, nos mostra, mais uma vez, explicitamente,

um dos fortes vínculos com os quais a antiguidade juntava Platão e a poesia, Platão e o drama. Platão, como artista. Do pensamento. Como poeta. Filosófico.

\*\*\*

Sob o signo da chacota ou da galhofa, por causa de seus poucos conhecimentos dos poetas e, finalmente, por ter sido convencido de ser apenas o recipiente da inspiração divina, e não o agente de um artifício, de uma *techne*, Íon, o famoso rapsodo laureado, mais ou menos como o Penteu das Bacantes, é travestido em um rapsodo aturdido, atordoado, confundido, envergonhado, zozzo, grato por ter sido feito de tolo, uma pessoa extremamente limitada, com toda sua fraqueza exposta, favorecida, talvez, por uma aparência atraente, uma boa voz e um coração receptivo, um talento natural, meramente performático, recebido através de uma prática possivelmente familiar, um rapsodo que nunca pensou sua arte nem a arte em geral, que conseguia, quando muito, ao invés de explicar os poetas, apenas parafraseá-los, um rapsodo, afinal, que não tinha o menor brilho de conhecimento poético. No talentoso, mas tolo, Íon, ter-se-ia a antecipação merecida de um poeta exilado.

\*\*\*

Na leitura goethiana, a princípio, aparentemente, de poeta, ficaria Platão – o filósofo, suposto criador de personagens estúpidos com o intuito de enfatizar a verdadeira sabedoria socrática – também desmerecido, merecendo o exílio da República de Weimar? Parece-me que não. Mais uma vez, é importante lembrar ser Stolberg, e não Platão, o alvo de Goethe. Aqui, de novo, o jogo de espelhos, o pôr-se em abismos, faz-se presente: afirmando que, mesmo quando pouco perceptível, em todos os escritos filosóficos há um desafio polêmico, Goethe, o poeta, faz de seu pensamento uma polêmica contra o tradutor alemão, transformando-se, pelo encampamento de uma polêmica do pensamento, em filósofo, um símile de Platão. Um alemão que, num devir grego, pensa insuflado pela disputa. Goethe-Platão, um agenciamento fabricado pela força da disputa. Tentar exilar a introdução feita pelo tradutor aos diálogos platônicos, eis o desafio filosófico do poeta Goethe. Por isso, ou seja, por causa da interpretação

cristã de Platão, ele minimiza a inspiração divina, para ele, mistificadora, em nome de uma interpretação científica, psicológica, da inspiração, que se afaste de “milagres e das operações de poderes estranhos”. Ou seja, onde, em Stolberg, ao invés de grego, lê-se cristão, em Goethe, ao invés de grego, lê-se moderno. Por isso, por sua briga não ser primeiramente com Platão, ao dizer que, no *Íon*, Sócrates está falando apenas ironicamente, não precisa investigar aquilo que ele próprio requer ao fim de seu texto:

Certamente, se alguém distinguisse para nós o que homens como Platão disseram seriamente, ironicamente ou semi-ironicamente, seja por convicção ou por necessidades de argumentação, nos renderia um serviço extraordinário e contribuiria imensamente para nossa educação<sup>24</sup>.

Mais uma vez: se o próprio Goethe não se lança nesta aventura, é por sua preocupação ser momentânea, polêmica, querendo tão somente conter a possível propagação da interpretação stolbergiana do diálogo.

\*\*\*

Cito, de novo: “Aqui, como em vários outros lugares, Sócrates está apenas falando ironicamente”<sup>25</sup>. A inspiração vista pela lente da ironia? É o que Goethe quis; e, nele, a presença da ironia não só acerca da inspiração, mas, constantemente, em múltiplas passagens de cada um dos diálogos, persistindo, inclusive, em tudo aquilo que, neles, apela à multiplicidade heterogênea. Ao longo da modernidade, na esteira goethiana, tal maximização da ironia se transformou num rolo compressor que, em nome da unidade socrático-platônica, contra a ficcionalização de Sócrates, contra os outros personagens que também compõem a poesia dramático-filosófica, contra sua intrínseca agonística, contra, enfim, a sutileza da filosofia com suas tensões manifestas e latentes, ao invés de instigar o fecundo pensamento plurívoco, acabou sendo a justificativa para a desatenção em relação a inúmeras passagens – sérias, não risíveis, difíceis, das conversações e conflitos criados por Platão: contraditoriamente, a ironia se opôs à aporia, ao invés de ser o seu motor. No *Íon*, Maria Cristina Franco Ferraz, por exemplo, afirma haver uma “sobrecarga de ironia”<sup>26</sup>, desdobrada, por ela, em dois níveis: explicitamente, quanto à caricatura do rapsodo, e, im-

plicitamente, em relação ao poeta. Assim, no diálogo, tudo seria irônico, inclusive os elogios socráticos à rapsódia<sup>27</sup>; mas, apesar de o diálogo ser basicamente avaliado por sua suposta sobrecarga irônica, curiosamente, em nenhum momento é explicitado o que se entende por ironia. Parece que a ironia é confundida com uma pura galhofa.

\*\*\*

Cito, de novo, Goethe:

Certamente, se alguém distinguisse para nós o que homens como Platão disseram seriamente, ironicamente ou semi-ironicamente, seja por convicção ou por necessidades de argumentação, nos renderia um serviço extraordinário e contribuiria imensamente para nossa educação<sup>28</sup>.

Ao invés da permeabilidade da ironia por tudo, faz-se necessário demarcá-la, contribuindo, desta maneira, para uma melhor compreensão do texto platônico. Como, entretanto, distingui-la, se nem mesmo se sabe o que ela, ironia, é? O que é a ironia socrática presente nos diálogos platônicos? Talvez seja Kierkegaard quem melhor pensa esta questão, pois o faz com sua habitual radicalidade filosófica. Para ele, o método irônico consiste em alavancar as perguntas de tal modo que seu interesse não repouse sobre o futuro de uma resposta conquistada, mas “na exaustão de um conteúdo aparente, deixando assim atrás de si um vazio”<sup>29</sup>. Ao invés de para clarificar e saber alguma coisa, perguntar para, em nome de um não-saber, cuja disposição se faz simultaneamente fraterna e combativa com o saber<sup>30</sup>, em nome desta tal de filosofia que exala todo o frescor de um recém-nascido aliado às forças inabituais do que se quer renovador... perguntar, portanto, para confundir, para estarrecer, para levar o interlocutor a, desfazendo-se de suas certezas habituais, se perder, para conduzi-lo, do concreto empírico cotidiano que o cerca, à abstração sem conteúdo de um vazio aporético, no qual o filósofo, aventureiro, se insere, sem jamais sair completamente dele e tragando seus interlocutores para esta não-ambiência. O filósofo não mede forças: com as palavras, sem querer abandonar o ringue nem por um segundo, obstinada e apaixonadamente, ele agarra seu interlocutor pelo pescoço e, obrigando-o a, incauto, participar da perigosa

luta das perguntas, constrange-o à nudez total. Só, então, tendo atravessado todos os riscos, sofrendo em seu corpo as dores mais intensas, o antes não-iniciado está apto a ir embora, mas já é tarde: agora, desnudo, ele se encontra contaminado pela terrível doença deste peso-pesado da conversação pensativa, tendo de admitir, da existência, o que suas mãos não conseguem segurar. Aporética, a ironia é a Musa socrática por excelência – o percurso abissal de um itinerário impossível de ser levado a termo; a ironia é o próprio caminho da aporia, possibilitando mostrar que, desde o primeiro passo, desde a primeira indagação, o que sempre se quer é deixar a admiração, espantosa, aparecer. Trocar o ponto de interrogação pelo de exclamação – eis o objetivo da ironia questionadora e aporética, o ponto onde o filósofo e o poeta, sem encontrar roteiros, se encontram, como que num beco sem saída. É o que o pensador dinamarquês parece dizer:

Mas esta senhora não é ninguém menos do que a ironia total que, depois que as pequenas batalhas foram combatidas até o fim, depois que todas as elevações foram arrasadas, percorre com o olhar o nada total, toma consciência de que nada mais restou, ou melhor, que só restou o nada<sup>31</sup>.

Neste momento da eclosão do vazio ou do nada que conduz os conversadores a, sem saída, mergulharem nele, só lhes restaria uma possibilidade: de dentro do vazio, do nada, maravilhados, tornarem-se um novo tipo de poeta, aquele que, mais uma vez, do nada, do vazio, do silêncio, criando, produz – pensamento. Acontece que quem se sentirá impelido a realizar este movimento produtor não é ninguém menos do que o leitor, o rosto escondido em todo e qualquer diálogo platônico.

\*\*\*

De Kierkegaard a Lacan e, deste, a Derrida, uma rede, virtuosamente rota, estendida sobre o abismo, para minimamente crivar a vertigem de um Sócrates não como Nietzsche o pensou, mas de um Sócrates efetivamente nietzschiano, dionisíaco. No Seminário do psicanalista, pode-se ler:



Convém aqui nos referirmos ao que Platão explica no Fedro, a respeito dos estados superiores, se podemos dizer, da inspiração, tais como são produzidos para além do franqueamento da beleza. Existem diversas formas desse franqueamento, que não vou retomar aqui. Dentre os meios utilizados por aqueles que são *deomenous*, que têm necessidade dos deuses e das iniciações, há a embriaguez engendrada por uma certa música, que produz um estado a que se chama possessão. É, nem mais nem menos, a esse estado que Alcebíades se refere, quando diz que é isso o que Sócrates produz mediante palavras. Ainda que suas palavras sejam sem acompanhamento, sem instrumento, ele produz exatamente o mesmo efeito.

Quando nos acontece ouvir um orador, diz ele, mesmo que seja um orador de primeira ordem, isso somente nos causa um certo efeito. Ao contrário, quando é você que se ouve, ou mesmo suas palavras relatadas por um outro, ainda que quem as relate seja *Pamu phaulos*, justamente, um homenzinho de nada, o ouvinte, seja ele mulher, homem ou adolescente, fica perturbado, como que atingido por um golpe, e, para falar propriamente *katekhometa* – somos possuídos por isso.<sup>32</sup>

E, de Lacan a Derrida, nesta maneira de ver Sócrates, uma caminhada no mesmo lugar:

O *phármakon* socrático também age como um veneno, um tóxico, uma picada de víbora. E a picada socrática é pior que aquela das víboras, pois seu rastro invade a alma. O que há de comum, em todo caso, entre a fala socrática e a poção venenosa é que elas penetram, para se apossar, na interioridade a mais oculta da alma e do corpo. A fala demoníaca desse taumaturgo arrasta para a mania filosófica e para os transportes dionisíacos. E quando não age como o veneno da víbora, o sortilégio farmacêutico de Sócrates provoca uma espécie de narcose, entorpece e paralisa na aporia, como a descarga do torpedado (*nárke*):

MENON: Sócrates, aprendi por ouvir-dizer, antes mesmo de te conhecer, que tu não fazias outra coisa senão encontrar dificuldades por todo canto e fazê-las encontrar aos outros. Agora mesmo, vejo perfeitamente, por não sei qual magia e quais drogas, por teus encantamentos, me enfeitecastes tão bem que tenho a cabeça repleta de dúvidas. Ousaria dizer, se me permites uma brincadeira, que me pareces semelhante absolutamente, pelo aspecto e por todo o resto, ao grande peixe do mar chamado torpedo (*nárke*). Este entorpece desde que alguém se aproxime e o toque; tu me fizestes experimentar um efeito semelhante, [tu me entorpeceste]. Sim, estou verdadeiramente entorpecido de corpo e alma, e sou incapaz de te responder [...]. Tens toda razão, crê-me, de não querer nem navegar nem viajar fora daqui: em uma cidade estrangeira, com uma tal conduta, não tardarias em ser detido como feiticeiro [80 a b].<sup>33</sup>

\*\*\*

Partindo de Goethe, com sua demanda pela demarcação do que Platão está dizendo séria ou ironicamente, esta trilha conduziu a Kierkegaard, com as duas modalidades filosóficas da pergunta platônica, que muito ajudam a flagrar os dois vetores do *Íon*:

Pois a gente pode perguntar com a intenção de receber uma resposta que contém a satisfação desejada de modo que quanto mais se pergunta tanto mais a resposta se torna profunda e cheia de significação; ou se pode perguntar não no interesse da resposta, mas para, através da pergunta, exaurir o conteúdo aparente, deixando assim atrás de si um vazio. O primeiro método pressupõe naturalmente que há uma plenitude, e o segundo, que há uma vacuidade; o primeiro é especulativo, o segundo o irônico. Era este último o método que Sócrates praticava freqüentemente.<sup>34</sup>

Usando a terminologia do pensador dinamarquês, o que, agora, aqui se tenta é rastrear o procedimento irônico, não o especulativo. Penso que, no *Íon*, ao invés de dizer respeito a absolutamente tudo, a ironia socrática se

refere tão somente à possibilidade de a poesia e a rapsódia serem encaradas como *technai* ou *epistemai*. Contrariamente à Maria Cristina Franco Ferraz, por exemplo, que afirma que a ironia socrática já se manifesta, de maneira evidente, “nos elogios à arte do rapsodo, que praticamente abrem o texto logo após um breve preâmbulo”<sup>135</sup>, entendo que, se, por um lado, nesta passagem, começa a se esboçar a ironia socrática quanto à alternativa técnica (e somente em relação a ela!), por outro, os elogios à rapsódia, os motivos que fazem Sócrates invejar, admirando, os rapsodos, ou seja, tudo aquilo que, em progressão intensiva, aparece enquanto o *conveniente* e o *necessário* ao respectivo fazer, são inteiramente afirmativos. Traduzo o belíssimo trecho platônico:

Sócrates – Com efeito, Íon, muitas vezes, senti inveja admirativa dos rapsodos, de sua técnica. Pois, para sua técnica, assim como sempre é conveniente o cuidar do que diz respeito ao corpo e o mais belo aparecer, para ela, é necessário habitar nos muitos e excelentes poetas, principalmente em Homero – o de maior excelência e mais divino – e, além disso, decorar não apenas seus versos, mas isto que os vivifica [diánoia], isto, sim, é invejável. Pois ninguém verá nascer em si um bom rapsodo sem compreender o que o poeta diz. Pois o rapsodo é o intérprete do poeta para os ouvintes, a fim de que estes possam receber, no próprio corpo, celebrando-a, vida em sua vivificação [diánoia]. Sem celebrar, também em seu próprio corpo, o que os poetas dizem, os rapsodos não estão aptos a poetarem belamente. Tudo isto é digno de inveja admirativa [530 b, 5].

No diálogo, há uma vertente pela qual muito do que é dito da poesia e da rapsódia tem um valor inteiramente afirmativo – de forte dose, raramente igualável, de compreensão do poético. À rapsódia e à poesia, está reservada uma outra pregnância, em nada menor do que a técnica ou a epistêmica, inteiramente afirmativa, plena, cuja primeira amostra, como já foi mencionado, se dá no trecho acima traduzido, através daquilo que é *conveniente* e, sobretudo, *necessário*, mas que, no momento, não vem ao caso, já que o que interessa ao âmbito desta parte do ensaio é mostrar de que maneira a ironia socrática se manifesta no diálogo, para que ela não seja

quantitativamente hiper-valorizada nem qualitativamente sub-valorizada e, com isto, tomada como o rolo compressor do filósofo passando por cima do poeta ou do rapsodo, esmagando-os. Em vez de comentar toda esta passagem, gostaria de, reafirmando, salientar tão somente que é apenas no que tange à suposta capacidade técnica da rapsódia, neste momento lançada ironicamente por Sócrates e, logo em seguida, acatada com seriedade por seu interlocutor, que o ateniense mostrará o não-saber do efésio; exclusivamente neste aspecto, descentrando-o, ele o entorpecerá, o narcotizará, o confundirá. É como técnico que, conduzido por Sócrates, Íon mergulhará no vazio, perdendo o suposto conhecimento que hipoteticamente havia: “Qualquer pessoa perceberá de pronto que és incapaz de falar de Homero por meio da técnica ou da ciência” (*technē kai epistēmē*, 532 c), diz, mais à frente, Sócrates ao rapsodo. Num diálogo de mais ou menos 15 páginas, esta frase, ou alguma variação bastante próxima dela, é um autêntico refrão, retornando inúmeras vezes para insistir na única impossibilidade rapsódica ou poética que Sócrates deseja demarcar. Na paradigmática imagem da pedra heracléia, por quatro ou cinco vezes em menos de duas páginas, é dito que não é por *technē* que Íon fala de Homero, afirmação que, daí por diante, continuará a se repetir mais umas tantas vezes até o fim do texto. Por, no princípio da conversa ficcional, ter sido sugestionado a acreditar ser um *technikos*, e, a partir de então, a levantar esta bandeira sem, entretanto, conseguir sustentá-la, Íon, ao fim do diálogo, é levado a aceitar ter sido injusto ou, melhor e definitivamente, a, aprendendo, assumir sua impossibilidade técnica. Com esta parte negativa, irônica ou desconstrutiva, Sócrates faz a sua atopia – epidêmica, a sua excentricidade – virótica, contra as quais ninguém, nem mesmo nós, afastados de anos, estamos imunes; com elas, Sócrates nos contamina, deixando-nos sem chão, sem lugar, sem centro: no abismo. Se, ao invés de sábio, Sócrates é átopos<sup>36</sup>, é porque a filosofia, ao invés de ser uma sabedoria, é atópica – dissituada, deslocalizada, deslocada, desassentada, excêntrica, desnortada, desorientada, inclassificável; para ela, ele quer conduzir seus interlocutores, e, mais do que isso, Platão, seus leitores. Resultando no verdadeiro equívoco do personagem, o que Íon não sabia da rapsódia e da poesia é que elas não são *technai* nem *epistēmai*, enquanto ele as acreditava como tais; desta crença, como já foi dito, Sócrates o conduz ao vazio, ao nada, de sua antiga opinião. Ao lugar nenhum. À não-ambiência. À aporia. À perplexidade. À exclamação de quem agora pode também aprender um

fato ainda mais importante: o da não necessidade delas serem encaradas a partir da fundamentação daqueles elementos de um certo tipo de saber. Completando, portanto, o processo irônico, perfazendo-o, juntando o começo e o fim da conversa através de um dos objetivos alcançados, as derradeiras palavras do diálogo, através das quais Íon é obrigado a uma demolição de seu suposto saber, a frequentar a vacuidade, são: “[...] *kai me technikon peri Homeron epaineten*: e não de técnico, seus elogios rapsódicos de Homero”. Fim do diálogo.

\*\*\*

Mesmo talvez desconhecendo o texto de Goethe, ou, se o conhecendo, não levando em conta o contexto de sua interpretação, os comentadores, como a anteriormente mencionada, com maior frequência, direta ou indiretamente, reproduzem apenas a caricatura do jogo de Goethe: Platão – o filósofo contra o poeta, a filosofia contra a poesia. Ou, então, tão ruim quanto isto, talvez ainda pior, o diálogo, poético-filosófico, passa a não ter “absolutamente nada a ver com a poesia”, levando a um desmerecimento desta ou, conforme o caso, da própria filosofia, e, desta forma, para que se pense uma dinâmica poética, poético-filosófica ou mesmo filosófica, o diálogo não serviria, não mereceria ser levado em conta. Desta maneira, tudo o que se consegue é perder, de uma só vez, tanto Platão quanto Goethe, exatamente onde ambos se encontram: na união do poético com o filosófico. Até hoje, portanto, Íon, o personagem, é, o mais das vezes, tratado através de sua total falta de vivacidade e esperteza, como mero contraponto ao pensamento socrático, uma presa fácil que não oferece qualquer resistência, exibindo a parvoíce exemplar dos rapsodos, sempre de maneira enfatuada e desqualificada, sob suspeição, mostrando uma idiotice caricatural que o desmascararia... Dominada e controlada, a figura do rapsodo se expõe exemplarmente tola, vaidosa, degradada, merecedora de condenação, escarnecimento, ironia, ridicularização, humilhação, incriminação... O diálogo é recebido apenas através de seu personagem sendo zombado do começo ao fim, como um completo imbecil, quando seria totalmente desmoralizado e ridicularizado, deslegitimizando, por sua tolice caricatural e total imbecilidade, a possibilidade de um pensamento poético. Confundindo Sócrates, e suas opiniões supostamente de antemão vitoriosas, com um Platão racional que teria por estratégia o ataque

acusatório a outros discursos, o escritor dos diálogos poético-filosóficos seria, finalmente, o criador de um dos maiores escândalos do pensamento, uma covardia má intencionada, uma má-fé em nome de um só movimento decisivo na história do Ocidente: a hegemonia da filosofia. Com suas novas vias condenatórias. Sua vitória. Sua exclusão. Sua ironia. Seu ardiloso golpe de mestre. Contra o poético ameaçador. Contra a incômoda aporia. Um Platão sistemático. Um Platão – não – dialógico! Um anti-Platão?!

\*\*\*

Acontece que o próprio Goethe faz questão de caracterizar o Sócrates do diálogo como uma figura fictícia criada pelo teatro do pensamento platônico. Mostrando mais uma relação estabelecida entre o diálogo filosófico e a comédia ateniense, indicando, também com isso, o caráter poético da filosofia, o poeta, indiscernível agora do filósofo, assinala que, assim como há um Sócrates de Aristófanes (a ocasião não exige que Goethe mencione o Sócrates de Xenofonte), existe um outro, platônico, ambos diferentes entre si e, sobretudo, inteiramente diversos de sua pessoa empírica. Sócrates, Goethe bem sabe, evidencia-se como uma ficção de Platão, livrando-nos do erro freqüente de subsumir este àquele, como se Platão expusesse suas idéias pela boca de Sócrates. Nunca é demasiado relembrar a deliciosa anedota contada por Diôgenes de Laértios, mencionando que Sócrates, o indivíduo empírico, ouvindo Platão ler o *Lisis*, teria exclamado: “Por Heraclés! Quantas mentiras esse rapaz me faz dizer!”<sup>37</sup> Mentir... Mascarar... O jogo ficcional dos diálogos poético-filosóficos platônicos.

\*\*\*

Mas, se Platão não é Sócrates, quem é ele, afinal? Como adentrarmos em seu pensamento? O próprio Goethe nos indica uma bela chave, não desenvolvida por ele mesmo:

Todos os escritos filosóficos são atravessados por um fio polêmico, mesmo quando pouco perceptível. Quem quer que filosofe se distancia dos modos de pensamento de seus predecessores e contemporâneos. Por isso, freqüentemente, os

diálogos platônicos não se encaminham apenas em direção a algo, mas também contra algo. Seria de maior eficácia se o tradutor elucidasse esses dois *algos* e, num grau cada vez maior, os tornasse compreensíveis ao leitor alemão.<sup>38</sup>

Ler Platão como o criador de uma disputa, de um combate, de um teatro poético-filosófico do pensamento, onde tudo, personagens, conversas e idéias, incluindo seus enfrentamentos, é fictício. Lê-lo como um escritor agonístico, sem submetê-lo a algum personagem específico. Lê-lo, no legível do horizontal, no explícito das falas de todos os personagens, mas também nas virtualidades que, movediças, velozes, muitas inapreensíveis, insinuam um plano vertical, inaparente, de intensidades, onde ecoam as múltiplas tensões entre tudo o que é dito e o todo do indizível. Ler, sempre, Platão, como uma polêmica aporia. Lê-lo como quem tem muito a dizer tanto sobre a poesia quanto sobre a incipiente – e, desde então, permanente – filosofia e, sobretudo, quanto a seus possíveis entrelaçamentos. Lê-lo, simultaneamente, como poeta e como filósofo, como superador dos caminhos reconhecidos do pensamento, e, desta maneira, buscar, nele, esses dois *algos*, ou seja, o que, no diálogo, é pensado da filosofia e o que, no diálogo, é pensado da poesia. Talvez, assim, pensando o aonde as forças do diálogo se encaminham e o contra o que essas forças se fabricam, pensando desde o próprio agon, desde sua insolúvel valorização, ao invés de termos o pensamento de Platão com enforcadores e coleiras, domesticado em nossos bolsos, possamos pensar em um Platão, enfim, perigoso, indomesticável, que, no fim das contas, nos obriga a pensar simplesmente – com ele, a partir dele. Por nossa conta.

## **2. A partir do prólogo do *Íon***

O *idiota e o entusiasmado*... Há muitas aproximações e distanciamentos entre estas duas palavras. Muitas reverberações. Como também figurações de cidades que elas evocam. É pelas cidades que começa o *Íon*, mas as cidades estão atreladas ao *idiota* e ao *entusiasmado*. Delas, eles não se distinguem, ou quase isto. Com elas, eles se confundem, ou praticamente assim. Das cidades, eles são aparências, apelidos, o suporte conceitual de toda uma geografia, de toda uma política, de toda uma pedagogia. Porque

é na cidade que nasce este novo pensamento: a poesia filosófica de Platão, seu teatro do pensamento. Com Platão, inaugura-se a necessidade de uma escrita urbana, que acate os novos ruídos, a nova polifonia, as variações de vozes múltiplas. Que faça, deles, o elogio. E de uma vida que se confunde com a praça pública, com o esbarro do povo. Mas não apenas isto. É preciso que estes diálogos da cidade platônica se distingam das conversações diárias, apesar de, de alguma maneira, delas, manter o ritmo, ou melhor, aumentar muito mais suas velocidades habituais, acelerá-las. Igualmente para os diálogos, é necessário erguer muralhas que os protejam do cotidiano, criar uma suspensão do dia-a-dia, ter a força para acatar a forja do que poderia ter acontecido, mas não ocorreu, senão na própria trama da escrita desta nova cidade que obriga, então, a olhar o cotidiano a partir das lentes dos diálogos: com olhos livres, pela primeira vez.

O que se passa diariamente poucas vezes é filosófico ou poético de modo explícito. Para explicitar o implícito poético-filosófico do urbano, temos Platão, inaugurando uma escrita acerca da cidade, uma escrita que, desde a cidade, a cerca, dá-lhe um limite, uma medida, obrigando-nos a vê-la a partir desta nova possibilidade – *Peri poleos*, como antes, *Peri physeos*, e, simultaneamente, não mais como antes. Ao que não está à altura deste implícito, ao que se esquivava do poético e do filosófico, ao que não acolhe a exigência do pensamento, apenas a isto, o riso de Platão sugere o lado de lá dos muros, da cidade, dos diálogos. Vale dizer, tudo que se apresenta nos diálogos platônicos, aparece, ali, como um ápice do pensamento, como merecedor maior do lado de dentro dos muros. Acatando a conversação diária, a velocidade da escrita platônica ainda lhe é bastante superior. Numa primeira leitura, pegamos apenas muito pouco do que está sendo dito, que teima em correr, fugir, escapar; somos obrigados a parar nossos afazeres, voltar, reler, ser fortes o bastante para permanecer nesta cidade, habitá-la. Entrar no diálogo como quem entra numa cidade, como estrangeiro, sem saber o que pode acontecer, onde se localizam seus meandros mais obscuros, seus perigos, suas armadilhas, seus pontos luminosos, suas recreações, suas dádivas... Entrar no diálogo como quem, a qualquer momento, pode ser seqüestrado ou se deparar com o límpido estalo das rochas e o mar, como quem, certamente, tem de viver ambas experiências. Entrar no diálogo como estrangeiro. Até deixar de ser estrangeiro a esta cidade.



Como estrangeiro, Íon, o *entusiasmado*, adentra o diálogo – Íon, de Éfeso, como Parmênides, de Eléia. Como Empédocles, de Agrigento. Como Tales, de Mileto. Como Demócrito, de Abdera. Como Íon, de Éfeso, com ou sem a vírgula separadora, ele adentra o diálogo. Como cidadão da cidade de Heráclito. De Heráclito de Éfeso. O próprio texto avisa que, no momento, em função da guerra entre Atenas e Esparta, Éfeso é dominada pelos atenienses [541 c]. Vindo da periferia, da atual colônia, Íon chega à metrópole como estrangeiro, mas, de alguma maneira, também como ateniense, já que Atenas controla a famosa cidade do pensamento *physiológico*. Apenas por isto, ou seja, não por força da suposta maneira popular de Íon falar, nem para, ironicamente, mostrar sua falsa-modéstia desfazendo em seguida uma possível vaidade do rapsodo, no preâmbulo, ambos os personagens falam na primeira pessoa do plural a respeito do prêmio vencido e do por ainda a alcançar. Íon afirma: “– Conquistamos o primeiro prêmio, Sócrates”; enquanto este o instiga: – “Belas palavras! Tratemos, agora, de vencer também nas Panatenéias” [530 a]. Ganhando os concursos, dando glória a Éfeso, Íon distingue, simultaneamente, Atenas, que, no momento, engloba Éfeso. Acostumado a disputar com combatentes similares a muitos Hércules e Teseus [*Téeteto*, 169 b], Sócrates bem sabe dessas coisas. Como os personagens, suas temáticas e o a partir de onde eles falam, as cidades deslizam uma para a outra, criando uma zona de indeterminação, uma indiscernibilidade.

Apenas enquanto estrangeiros e periféricos que ainda terão de se tornar cidadãos, com Íon, os leitores adentram o jogo realizado na capital, que, filosófico e poético, reúne, além de Atenas com toda a efervescência de sua filosofia nascente, a cidade natal de Íon e a poesia à qual ele vitalmente se dedica. Como Éfeso, como Íon de Éfeso, estrangeira e ateniense a um só tempo, a poesia entra no respectivo diálogo como periférica e central, numa confluência com o filosófico, com o filosófico-poético, metropolitano e capital. Como aquela que, tradicionalmente exclusiva no mundo grego, deixou de o ser, apesar de se manter inerente ao contemporâneo inclusivo de todas as possibilidades do pensamento. Participando do novo estilo, pela primeira vez, ela, a poesia, meio autóctone e meio estrangeira, é claramente trazida para o âmbito do questionamento de suas instigações e efetuações. O que é a poesia? Desde onde ela se realiza? Quais são seus efeitos? Quais as suas possibilidades e impossibilidades?... Pelo motor dos diálogos, pela filosofia poética ou pela poesia filosófica

platônica, pela intensidade filosófica de sua atualidade, a poesia se pensa a si mesma, delongada e radicalmente. Mantendo-se sujeito, a poesia se torna objeto de si mesma.

Desde a primeira fala, quando o personagem Sócrates dá as boas-vindas ao seu interlocutor, num duplo sentido, com a mesma frase, Platão oferece as mesmas boas-vindas a seus leitores, só que, desta vez, ao *Íon*, convidando-os ao diálogo homônimo do personagem. Com isto, ele delimita toda a ambiência ficcional, portanto, poética, de sua atividade: assim como o rapsodo, os leitores são recebidos nessa metrópole, a Atenas dialógica, a Atenas da mestiçagem entre poesia e filosofia. Também para os leitores, as simpáticas recepções de hospitalidade são mantidas, já que, tal qual Íon, eles são convidados para tal cidade: “– Boas vindas ao Íon!”, diz a primeira frase do diálogo [530 a], simultaneamente de Sócrates ao rapsodo e de Platão a seus leitores. No pórtico do texto, os leitores ainda não aprenderam a potência que move o personagem – é-lhes exigido se confrontarem com esta dinâmica, para poderem, ao menos, vislumbrá-la, talvez, até, incorporá-la. Repletos de preconceitos históricos, muitos dos comentadores não conseguiram enxergar todo o vigor que é atribuído ao rapsodo, contentando-se, numa facilitação da complexidade de tudo o que envolve este e qualquer outro diálogo, em hiperrestesiar a ironia, em vê-la, indiscriminadamente, por todos os cantos da escrita platônica.

É Íon de Éfeso, como Sócrates, de Atenas? Esta primeira pergunta ficará ecoando. Na abertura do diálogo, no que diz respeito a Íon, sabe-se que, desta vez, ele não vem, efetivamente, de sua casa, da cidade de Éfeso, mas de Epidauro, onde, durante o recente festival no qual se realizaram os concursos de todos os gêneros que dizem respeito às Musas, venceu as disputas rapsódicas. De lá, como vagamundo, como quem é levado pela performance poética a se deslocar continuamente em busca de uma nova apresentação, como quem só se assenta no poético – se é que o poético oferece algum assentamento –, agora, ele chega, para o meio do povo ateniense (*pothen ta nun hemin epidedemekas*, 530 a). Mas não sobrevém de qualquer maneira. Ele rompe os muros da cidade como uma epidemia. Como os vírus que vão se reproduzindo no interior de outros corpos, que, vivos, os hospedam. Através de Íon, algo acomete um grande número de pessoas por onde quer que passe. Ainda que não saibamos exatamente porquê, por qual vírus ou doença, seus hospitaleiros são todos contaminados. Contaminados, pelo menos, pela poesia, veículo condutor de

operadores, sem ela, imperceptíveis. Seus agentes infecciosos acabaram de contagiar os epidáurios e, pelo jeito, tudo indica que, em breve, tomarão conta de Atenas, já que Íon é forte candidato a vencer as Panatenéias, a difícil competição para a qual ele chega, aparentemente como franco favorito, apesar de a vitória vindoura não estar exclusivamente em suas mãos. Como Homero, Hesíodo e Arquíloco dependiam das Musas, ele depende da necessária ajuda de uma divindade; só dela, o sucesso poderá proceder, garantidamente. Vindo de todo e qualquer lugar e indo para todo e qualquer lugar, Íon rompe, portanto, os muros da cidade, como uma epidemia. Que está contagiando a Grécia: Éfeso, Epidauro, Atenas... Parece não ter fim, o contágio poético provocado por entre os homens por meio deste que tem um público habitual de cerca de vinte mil pessoas [535 d]. Nesta situação, de ser, talvez, o melhor ou o primeiro dos rapsodos gregos do momento, de ser, provavelmente, o *aristos rapsodos* [541 b], de sua perambulagem, ele rompe os muros, adentrando a cidade. Desde sempre no interior sem nunca sair, reconhecendo-o, Sócrates se achega dele. Do silêncio inaugural, inicia a obra: de repente, do nada, subitamente, Sócrates aborda o melhor dos rapsodos gregos – Íon de Éfeso – no momento exato em que ele, de sua errância, adentra a cidade. Explosão inicial do diálogo.

Quem é este que aborda o melhor dos rapsodos gregos, o semi-estrangeiro Íon de Éfeso, sem o convocar a uma recitação – que deverá acontecer, futuramente, fora do diálogo, nas Panatenéias –, mas o seduzindo a uma conversação filosófica, com a qual o rapsodo não é familiar? Quem é este que nunca sai de Atenas para não se arriscar a ser preso como feiticeiro, que enfeitiça, entorpece, narcotiza e encanta seus interlocutores? Quem é este que não sabe o que ocorre fora de sua cidade, Atenas, que não sabe nem mesmo que os epidáurios estão promovendo as disputas de rapsodos em honra ao deus [530 a]? Quem é este que aparentemente se situa sempre na mesma cidade dando as boas-vindas àquele que nunca pára e o induz a parar? Sócrates, o *idiota*, o ateniense que, desde o começo, através do diálogo, tira Íon de seu eixo, de seu centro, que o desloca, o dissitua, o desassenta, o desorienta, trazendo o estrangeiro para aquilo que a ele é periférico: ao invés de à poesia com sua recitação, à conversação filosófica. A conversação filosófica é o estrangeiro do estrangeiro, a periferia do periférico, onde ele realmente se sente estranho, sem solo, deslocado, desnorteado, desolado. A ela, pela força, o lutador Sócrates arrasta todas as

peças que, porventura, lhe parecem disponíveis, agarrando-as, sem as deixar facilmente ir embora. Quem é Sócrates? Na *Apologia* [21 a], em nome da defesa contra as acusações que almejam sua condenação, Sócrates conta que um antigo amigo de infância e de toda a vida, Querofonte, foi uma vez ao oráculo de Delfos, tendo lhe perguntado se havia alguém mais sábio do que Sócrates. A Pítia declarou ser o ateniense o mais sábio dos gregos, o melhor dos gregos, o primeiro dos gregos em sabedoria.

O encontro ficcionalizado no *Íon* não é entre duas pessoas quaisquer do povo, que, da maneira como se realiza, pudesse ocorrer fora dos pergaminhos platônicos. Como bom grego oriundo da tradição agonística homérica, para colocar a rapsódia, a poesia e a filosofia em questão, Platão lança a invenção de uma reunião casual entre dois dos melhores homens gregos de sua época – o número um dos rapsodos e o número um dos sábios, ainda que este último seja um sábio de uma nova espécie de sabedoria, que se caracteriza por seu não-saber, por sua idiotia, por sua ironia, pela *philia*, ou seja, por uma amizade combativa, por uma abertura questionadora, por uma disposição que não mais se assenta nem se situa, por um humor dissituado, desassentado, desorientado em relação à sabedoria, em relação à poesia. Quem é o melhor dos gregos? Onde está a excelência contemporânea? O que pode a poesia? O que pode a filosofia? Como ambas se distinguem? Como ambas se confundem? Uma das genialidades constantes, e maiores, da escrita de Platão: trazer o poeta e o filósofo para uma conversação num diálogo que é, sempre, simultaneamente, poético e filosófico. Poético-filosófico. Filosófico-poético.

De Íon, a cidade ressalta como uma imagem conceitual, como uma geografia conceitual. Éfeso: a periferia, com sua atual dependência de Atenas. Éfeso: a poesia, ao encontro da filosofia e do poético-filosófico. Éfeso: a cidade entusiasmada. Há toda uma imbricação neste jogo de cidades. Íon, o *entusiasmado*, o rapsodo, de Éfeso, e Sócrates, o *idiota*, o filósofo, de Atenas. O que é a Atenas de Sócrates? Atenas: a metrópole. Atenas: a filosofia derivando-se da poesia e, dela, receptora. Atenas: a pedagogia e a política. Mas será que, nos diálogos, se trata de uma Atenas geográfica, política, histórica, que, ainda hoje, pegando um avião ou um navio, poder-se-ia visitá-la em suas ruínas, revê-la em seus restos arqueológicos, estudá-la nos atlas geográficos universais e nos livros de história grega, por mais bem intencionados que sejam? Será a Atenas que encontraríamos, se entrássemos num túnel do tempo e voltássemos dois mil e quinhentos anos,

ou quase isto? Será que a Atenas socrática é a da praça pública, dos tribunais, dos conselhos, das leis, dos partidos, dos cargos, dos banquetes, dos nobres, dos escravos, das heranças familiares...? Sem dúvida, esta Atenas participa da escrita platônica, mas, de tal forma que se submete a ela. Se, em Platão, a cidade recebe a medida da escrita, de que modo ocorre tal transfiguração urbana? Espraçando-se por suas colônias, Atenas é, primeiramente, uma cidade de papel e palavras, um reino do pensamento, que caracteriza qualquer lugar, todo lugar, lugar nenhum. Ou seja: a Atenas socrática é uma Atenas, primordialmente, filosófica.

O que significa uma cidade filosófica? Como pode uma cidade, por filosófica, ser atópica? Como o filósofo habita esta cidade? Que cidade o filósofo habita? Criada pela poética de Platão para ser socrática, Atenas há de ser, portanto, dissituada, tornando o filósofo ignorante de tudo o que, de Atenas, é apenas localizado, tornando-o desinteressado por tudo o que, de Atenas, é somente territorializado; mas, se o filósofo se afasta da Atenas topográfica, não é para, através de tal alheamento, visar à graça de ser estimado, tornando-se, por sua reputação, o mais popular dos homens, ainda que de modo anedótico como no caso de Tales e sua queda no buraco enquanto contemplava os astros. Tal tipo de abstenção filosófica não acontece tampouco em nome de uma recusa da cidade, mas pela presentificação de uma possibilidade de dar uma medida da cidade, assim como os *physiólogos* davam uma medida da natureza – *Peri poleos*, como antes, *Peri physeos*, e, simultaneamente, já pela escolha da cidade, não mais como antes. No *Teeteto*, Sócrates fala acerca do modo de o filósofo habitar a cidade:

(...) realmente, apenas o seu corpo se situa exatamente aí dentro da cidade e no meio do povo, enquanto a diánoia, ela mesma, comandando todas estas pequenices e coisas de nonada às quais dá pouca importância, voa por todos os lados, geometra, como disse Píndaro, “dos subterrâneos” e das extensões da superfície da terra, astrônoma do “para além do céu” e, de todas as maneiras, perscrutando a completude da natureza em cada um dos entes em sua totalidade, sem que ela, recaindo, se fixe em nada disto que se lhe mantém próximo (173 d-e).

Nesta passagem, uma das mais difíceis, belas e, no que toca a voltagem do pensamento, generosas dos diálogos platônicos, há toda uma poética da habitação, toda uma filosofia da moradia. É lúdico apontar que não há uma negação do corpóreo, do explicitamente urbano, do que ocorre pelo meio do povo, mas uma medida para eles, que, através de um deslocamento, não os deixa fixos nem fechados sobre si. Só a partir desta medida, sob seu comando, o que diz respeito ao cidadão é tomado como “estas pequenices e coisas de nonada às quais (a *diánoia*) dá pouca importância”. Em suas vidas cotidianas gerenciadas pelos afazeres diários não refletidos e imersas num mundo regido por tudo o que se encontra, constantemente, de antemão legislado e eticamente pré-determinado, os homens são, de modo habitual, situados, territorializados, localizados, assentados, centralizados, classificados, norteados, orientados, enfim, tópicos, assentando em se tornarem passíveis de uma pura repetição infundável do que, previamente, já fora por muitos experimentado. Assim como a chegada do rapsodo efésio para o meio do povo ateniense se evidencia como uma epidemia, um dos modos corpóreos de os filósofos estarem na cidade também é epidêmico (*alla toi onti to soma monon em tei polei keitai autou kai epidemei*). O repouso estabelecido e uma errância qualquer por entre o povo de um lado a outro dos muros da cidade não bastam ao modo de ser do filósofo – como tampouco um nomadismo corpóreo interurbano é suficiente para assegurar ao rapsodo sua fama de ser o melhor –, que procura o diferencial da maneira de o homem habitar o mundo.

Ao invés de se tornarem os sedentários do senso-comum habitual ou, o que dá no mesmo, vagamundos que se contentam exclusivamente com o perambular de um canto a outro sem se exclamarem com a experiência do périplo que estão realizando, os filósofos, assim como os poetas (e os rapsodos), realizam seu pensamento a partir da perplexidade, da admiração ou do espanto provocados pela pregnância disto que, originário, governa a maneira do usual costumeiro se manifestar com tudo que, suposta e aparentemente, lhe é regular, constante, previsível, legítimo. Assentados em seus corpos, que por sua vez habitam a cidade, os filósofos, estes híbridos – meio corpóreos, meio dianoéticos, em outras palavras, corpóreos enquanto dianoéticos e dianoéticos enquanto corpóreos, ou seja, simultânea e indiscernivelmente corpóreos e dianoéticos –, mostram, no ordinário, o extraordinário que o atravessa, no previsível, o imprevisível que o transpassa, no habitual, o inabitual que o risca, no sólito, o insólito que o

compõe, no contínuo, o descontínuo do qual aquele é apenas um rosto... Neles, o aparecido está submetido à ininterrupta força de criação, tal qual o poeta utiliza as imagens dadas pelo que está à sua volta para, através delas, deixar ser deflagrada a força poética instauradora que tudo passa a controlar.

Num livro de Guimarães Rosa, por exemplo, desde a primeira entre quase seiscentas páginas, o sertão geográfico está explicitamente submetido a uma intensidade única e atópica:

O senhor tolere, isto é o sertão. Uns querem que não seja: que situado sertão é por os campos-gerais a fora a dentro, eles dizem, fim de rumo, terras altas, demais do Urucuia. Toleima. Para os de Corinto e do Curvelo, então, o aqui não é dito sertão? Ah, que tem maior! Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade. O Urucuia vem dos montões oestes. Mas, hoje, que na beira dele, tudo dá – fazendões de fazendas, almargem de vargens de bom render, as vazantes; culturas que vão de mata em mata, madeiras de grossura, até ainda virgens dessas lá há. O gerais corre em volta. Esses gerais são sem tamanho. Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniães... O sertão está em toda parte.<sup>39</sup>

Ou, ainda, mais diretamente atópico: “O sertão é sem lugar”<sup>40</sup>. ... Ou, repetindo, o sertão geográfico se encontra explicitamente submetido a uma intensidade única, atópica e – dianoética: “sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar”<sup>41</sup>. Por isto, também a respeito de Rosa, em suas viagens, realmente, apenas o seu corpo se situa exatamente ali dentro do sertão empírico, geográfico, vagando no meio dos sertanejos que o habitam; o mesmo poderia ser dito de todo e qualquer poeta, como, por exemplo, de Manoel de Barros em relação ao Pantanal, em meio aos pantaneiros. É um fato: sejam poetas, romancistas, filósofos ou quaisquer outros, os pensadores só habitam a cidade corporalmente: no não-lugar da diánoia, que torna todos os lugares permeáveis a ela, eles se dissituam, se desassentam, se deslocam, se

desterritorializam, se desnorream, se desorientam para darem luz a novas imagens deste desterro. A *diánoia* se comporta, portanto, enquanto a cidade filosófica, a cidade atópica. A *diánoia* é a Atenas filosófica platônica. Na qual Sócrates, atópica e filosoficamente, habita.

O que a passagem traduzida do *Teeteto* diz da *diánoia*? Primeiramente, que ela voa por todos os lados, dirigindo-se e se entregando a tudo o que existe, sem se deixar, em pane, cair de seu vôo, fixar-se em nada de sua vizinhança; a ela, nunca falta combustível para estar em todos os lugares ao mesmo tempo, já que, desde si mesma, ela queima, liberando energia e o mais que lhe é conseqüente por fissão e fusão. Apesar da entrega, esta infixidez volátil, simultaneamente, se retrai; apesar da doação, misturando-se, confundindo-se, também se distancia, distinguindo-se, separando-se – toda esta movimentação não a deixa se reduzir a uma nova aparência entre as que existem, nas quais ativamente participa. Comandando os entes em sua multiplicidade, neles, se presenciando, deles, ela se ausenta, como toda força governante<sup>42</sup>. Se a *diánoia* é geômetra, deve-se ao fato dela dar a medida de toda a superfície da extensão terrestre, que não se resume ao mundo do sempre visível da planura. Aqui, a extensão não se mede por fita métrica nem por nenhuma outra unidade quantitativa. É preciso englobar o céu com seus astros. Força que lida com o que se comprime entre o céu e a terra, tudo, ela mede. Quem dá, entretanto, medida ao céu e à terra, estes dois limites extensivos do mundo sensível? Também ela, que, geômetra e astrônoma, mede, legisla, cosmogonicamente, como disse Píndaro, desde os *subterrâneos* até o *para além do céu*, atravessando tudo o que existe, existiu e ainda poderá existir, submetendo, além dos homens, inclusive, os deuses. Trabalhando na encruzilhada entre o finito e o infinito, atravessando tudo o que existe, a medida do céu e da terra se subtrai, invisível, no que, por imperceptível pela exclusividade dos sentidos, é chamado de *subterrâneos* e *para além do céu*. A cada instante, de todas as maneiras, na totalidade de cada um dos entes, esta medida perscruta a completude da natureza, que, integralmente, instaura sua força no todo de qualquer manifestação possível. Na *diánoia*, cada um dos entes, na sua totalidade individual, manifesta a completude da *physis*. Como instabilidade prolífera de todo e qualquer acontecimento, como manutenção inclusiva de um fora comandante dos entes que se queriam exclusivos e auto-regentes, como encruzilhada do aparecer e do não-aparecer, do finito e do infinito por toda a planura que o homem habita, esta plenitude, também chamada



de belo por ser a beleza a corporificação da totalidade unitária da natureza em uma singularidade, é o que faz o *para além do céu* convergir, para a planura, em uma tensão com os *subterrâneos*. A planura é a força convergentemente afirmativa das divergências tensivas que, a cada momento, geram o movimento de todo o existir. Aqui, a fórmula: *diánoia* = *métron*, medida<sup>43</sup>. Aqui, outra fórmula: *Peri poleos* = *Peri physeos*. Aqui, mais uma fórmula: Platão = pré-socrático; ou mesmo a fórmula anacrônica: Sócrates = pré-socrático.

O *Crátilo* [396a] oferece uma possibilidade de compreensão para a *diánoia* que se harmoniza muito bem com a passagem do *Teeteto* citada:

Pois, realmente, o nome Zeus fala por si mesmo. Repartindo-o em dois, ora utilizamos uma de suas partes, ora outra: assim, uns o chamam Zena e outros, Dia. Colocados juntos, evidenciam a natureza do deus, o que afirmamos concernir ao nome em sua perfeição. Pois, para nós e todos os outros, não há ninguém que seja mais a causa da vida (zen) que o governante e rei de tudo o que existe. Este deus se encontra, então, corretamente nomeado, por ser através (dia) dele que todos os vivos sempre alcançam a vida (zen). Mas, redigo, seu nome foi repartido em dois, *Dia* e *Zena*. Subitamente, escutando-o, agora, é insultante supô-lo filho de Cronos; é de acordo com o lógos que Zeus (dia) tenha sido gerado por uma magnífica *diánoia*.

Por finalidade, quando perfeito, o nome deixa aparecer em seu próprio corpo o que ele nomeia desde a força geradora que faz o nomeado ser o que é. Como o filósofo, ele é um híbrido, nomeando, de uma só vez, a completude do ente e a totalidade da natureza. Nomear a totalidade da natureza na completude do ente – este, sim, é o efeito máximo do nome, o que o leva a ser dianoético, na medida que ele mesmo, através de sua diferença individual, sensível, tem o cuidado e a possibilidade de manifestar, privilegiadamente, o todo em sua plenitude. Na passagem acima, o ente em questão é um deus, habitante do Olimpo, atuante na terra, revelador de um dos modos de o real aparecer, evocado pelos homens com o nome de Zeus e dito pela tradição ser filho de Cronos. Como passar por cima dos nomes é ultrajante, o Sócrates platônico propõe uma

outra genealogia, mais adequada ao nome, mostrando que é este quem governa, comandando, como a *diánoia*, inclusive, os deuses (o vínculo entre *ónoma* e *diánoia* assinala que esta e o *logos* são o mesmo, como apontado no *Sofista*<sup>44</sup>). Tal o filósofo, a *diánoia* e a própria compreensão de nome, Zeus, este nome divino, se mostra híbrido.

Na etimologia poética de Platão, são duas, as ramificações que confirmam a perfeição híbrida do nome, o fato dele ter sido corretamente nomeado: *Zeus = Zena + Dia*. *Zeus = Vida + Através*. Pela intermediação do nome, desdobrar o politeísmo inerente ao significante, exponenciá-lo, jogar com ele. Onde se perguntava por apenas um dos deuses, agora, a nova equação responde com dois, recém-gerados por meio de um corte ou de uma cissiparidade, para, a partir deles, confundidos ao próprio nome, dizer melhor a natureza total daquele primeiro deus e do próprio ato de nomear – pois é disto que, efetiva, primeira e ultimamente, se trata, já que nomear, se poética ou filosoficamente, é um ato híbrido que estetiza a plenitude métrica do cosmos dianoético, corporificando-a; além de ser a questão central do *Crátilo*. Há todo um sutil deslizamento dos deuses, como modos de manifestação do real, para os nomes, como maneira privilegiada de configuração do real, como se fosse um redirecionamento da teogonia à logogenia: de um deus ao nome de um deus, e, deste, à criação nominal de dois novos deuses, para voltar ao nome do deus inicial, reconfigurando o que era um antigo deus em um novo sentido, nominal, até então inaudito. Não é apenas o cosmos que se torna discursivo, mas o discurso que engendra o cósmico; não é apenas a natureza que repousa nas palavras, mas estas que movimentam a natureza. A verdade é o desvelamento que decorre da linguagem e, daí, antecipadora, torna todo o derredor permeável a ela. À escuta do nome e do *lógos*, a filosofia nasce e se fortalece em todo o seu vigor – fora deles, nada faz sentido por si só.

Esquizogenizar, portanto, para, desdobrando a prole, logo em seguida, reunir as duas crias, visando a perfeição do nome. Nesta nova equação, “o governante e rei de tudo o que existe, é a causa da vida, por ser *Através* (*Dia*) dele que todos os vivos sempre alcançam a *Vida* (*Zen*)”<sup>45</sup>. De Zeus, poder-se-ia dizer, portanto, que é o meio de vivificação de vida, mas, se não é filho de Cronos, quem é, então, seu progenitor ou sua progenitora? O texto diz que é bem dito, que é digno de aplausos, que é, sobretudo, de acordo com o *lógos*, afirmar que Zeus (*Dia*) tenha sido gerado por uma *magnífica diánoia*. Se o Zeus divino é o meio de vivificação de vida, a *diánoia*

é a mãe filosófica, à qual os deuses estão submetidos, de o meio de vivificação de vida, vida geradora de o meio de vida que gera tudo o que é vivo cortando-o com vida. *Diánoia* parece ser vida que, em sua potencialidade máxima, em sua máxima plenitude, vivifica tudo o que é vivo, arranjando-o em um cosmos vivificado pelo caos como uma de suas aparências, como um de seus corpos... Submeter a religião e a tradição ao *ónoma* e ao *logos*, indiferenciando estes da atopia dianoética – que estranheza perigosa a uma Atenas territorializada, norteada, orientada, tópica, não filosófica, realizada pelo mais sábio, entretanto, mais feio dos homens! Pelo que parece, seria necessário curar a cidade da feiúra desse vírus epidêmico, expulsar Sócrates da cidade... Seria preciso uma nova expulsão, a dos filósofos... A expulsão do filósofo da cidade. Ou sua morte.

Uma pergunta feita páginas atrás merece ser recolocada: é Íon de Éfeso, como Sócrates de Atenas? Se a Atenas socrática é dianoética, habita Íon, o vagante epidêmico, como Sócrates, a *diánoia*? A presença de ambos na cidade é mediada pela imediação da *diánoia*? É a *diánoia* o vírus infeccioso que, através de Íon, pelos operadores invisíveis e veículos condutores da poesia, sempre contamina seus hospedeiros? A rapsódia e a poesia compartilham a experiência filosófica, ou melhor, a filosofia se desassenta no não-lugar em que a poesia sempre se dissituiu, prosseguindo e desdobrando a experiência da tradição em possibilidades diferenciadas ainda não testadas? Filosofia, poesia e rapsódia partem todas da mesma empatia vital, como modos de incorporação da *diánoia*, ajudando-a a se manifestar? Para se revelar, a *diánoia* precisa, então, do corpo das palavras, do corpo do poeta, do corpo do rapsodo, do corpo do filósofo, do corpo do ator, e de suas vozes? São o corpo e a voz aquilo de que a *diánoia*, para se consolidar, tem mais necessidade de afirmar? Estas interrogações antes exclamam do que indagam.

O vínculo indestrutível que funde o poeta ao filósofo, tornando-os, de alguma maneira, o mesmo, já estava assinalado na própria passagem citada do *Teeteto*, quando, falando da maneira de o filósofo habitar a cidade através da *diánoia*, é um poeta, Píndaro, quem é trazido por Sócrates para dizer algo desta vivência filosófica. Aqui, Platão indica: o que ele quer dizer do filósofo pode ser igualmente bem dito a partir do poeta. E quanto ao rapsodo? O mesmo parece ser afirmado em uma das principais falas de Sócrates no *Íon*, a primeira logo após o breve preâmbulo previamente abordado, a primeira que introduz o que gostaria de chamar de a parte

proposicional do diálogo, aquela que abre um leque de ambigüidades, variações e planos de intensidade possíveis (530 b 5 – 531 a 1, apenas até o começo da frase, quando Sócrates adia a escuta da recitação de Íon):

Sócrates – Com efeito, Íon, muitas vezes, senti inveja admirativa dos rapsodos, de sua técnica. Pois, para sua técnica, assim como sempre é conveniente o cuidar do que diz respeito ao corpo e o mais belo aparecer, para ela, é necessário habitar nos muitos e excelentes poetas, principalmente em Homero – o de maior excelência e mais divino – e, além disso, decorar não apenas seus versos, mas isto que os vivifica [diánoia], isto, sim, é invejável. Pois ninguém verá nascer em si um bom rapsodo sem compreender o que o poeta diz. Pois o rapsodo é o intérprete do poeta para os ouvintes, a fim de que estes possam receber, no próprio corpo, celebrando-a, vida em sua vivificação [diánoia]. Sem celebrar, também em seu próprio corpo, o que os poetas dizem, os rapsodos não estão aptos a poetarem belamente. Tudo isto é digno de inveja admirativa (530 b, 5).

### Notas

1. NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Traduzido por Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 112.
2. NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Traduzido por J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 88.
3. Id. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 89.
5. LAËRTIOS, DIÓGENES. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988, p. 94.
6. Id. *Ibid.*, p. 86.
7. PLATÃO. *La república*. Trad. par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1973. Tome VII, 2<sup>e</sup> partie, livres VIII-X. 605b, p. 99, 3 volumes, vol. 3.
8. Id. *Ibid.*, 607b, p. 102-103.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, 607c, p. 103.
11. *Ibid.*, 607b, p. 103.
12. LAËRTIOS, DIÓGENES. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988, p. 91.
13. Nietzsche, F. *Homer's contest*. In: *The portable Nietzsche*. Edited and translated by Walter Kaufmann. New York: Penguin Books (The Viking Portable Library), 1976, pp. 37-38.

14. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Tradução Georg Otte, revisão técnica e notas Fernando Rey Puente. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 66.
15. LAËRTIOS, DIÔGENES. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988, p. 97.
16. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1990. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 985a10, p. 30; 982b13, p. 14; 987a29, p. 44.
17. PLATÃO. *Protágoras*. Trad. por Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: EUFC, 1986. 316d, p. 101.
18. LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988, p. 15.
19. Id. *Ibid.*, p. 13.
20. GOETHE, Johann Wolfgang von. Plato as Party to a Christian Revelation. In: *Essays on Art and literature*. Edited by John Gearey and translated by Ellen von Nardroff and Ernest H. von Nardroff. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 201.
21. Id. *Ibid.*, p. 200.
22. *Ibid.*
23. LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988, p. 93. LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988, p. 98.
24. GOETHE, Johann Wolfgang von. Plato as Party to a Christian Revelation. In: *Essays on Art and literature*. Edited by John Gearey and translated by Ellen von Nardroff and Ernest H. von Nardroff. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 203.
25. Id. *Ibid.*, p. 200.
26. FERRAZ, Maria Cristina Franco. O Poeta, como O Sofista: um fingidor. In: *Platão - As artimanhas do fingimento*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 35.
27. Id. *Ibid.*, p. 41.
28. GOETHE, Johann Wolfgang von. Plato as Party to a Christian Revelation. In: *Essays on Art and literature*. Edited by John Gearey and translated by Ellen von Nardroff and Ernest H. von Nardroff. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 203.
29. KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia; constantemente referido a Sócrates*. Apresentação e tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 42.
30. Vale lembrar que estamos entendendo esta palavra como aquilo que caracteriza o sábio segundo o próprio Sócrates no diálogo, ou seja, estando vinculado aos poetas, atores e rapsodos.
31. Id. *Ibid.*, p. 96.
32. LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 8: a transferência*. Versão brasileira de Dulce Duque Estrada. Revisão de Romildo do Rego Barros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 155.
33. DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991, p. 66. (Vale lembrar que torpedo (nárke) é uma arraia que emite descargas elétricas que causam entorpecimento).
34. KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de ironia; constantemente referido a Sócrates*. Apresentação e tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 42.
35. FERRAZ, Maria Cristina Franco. O Poeta, como O Sofista: um fingidor. In: *Platão - As artimanhas do fingimento*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 41.
36. Referência esta que, caracterizando Sócrates, atravessa os diálogos platônicos, como, por exemplo, Fedro 229c, Teeteto 149 a, Górgias 494 d, Banquete 215 a, só para citar alguns.

37. LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988, p. 93.
38. GOETHE, Johann Wolfgang von. Plato as Party to a Christian Revelation. In: *Essays on Art and literature*. Edited by John Gearey and translated by Ellen von Nardroff and Ernest H. von Nardroff. Princeton: Princeton University Press 1994. Ibid. p. 200-201.
39. ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1984, pp. 7-8.
40. Id. Ibid., p. 331.
41. Ibid., p. 24.
42. Mostrando que sua compreensão de diánoia provém do nous de Anaxágoras, o mesmo é dito no *Crátilo* [413 c]: "(...) o que diz Anaxágoras, que o nous é autocrata, pois é por si mesmo, não se mistura com nenhuma das coisas naturais e, atravessando todas elas, as arranja em um cosmos".
43. Para métron, conferir o fragmento 30, de Heráclito.
44. Cf. PAES, Carmen Lucia Magalhães. Platão e A mãe do ouriço do mar. In: *Kléos - Revista de Filosofia Antiga*, volume 1, número 1. Rio de Janeiro: Programa de Estudos em Filosofia Antiga, IFCS-UFRJ, julho de 1997, pp. 143-156.
45. As maiúsculas vão apenas por serem designativas de nomes do deus, para salientar as divindades, nominais, da Travessia e da Vida.

## Resumo

Através de uma leitura de Platão como, simultaneamente, poeta e filósofo, o ensaio busca desfazer as caricaturas habituais criadas diante do *Íon*. Se, na modernidade, elas começam com o texto de Goethe sobre o respectivo diálogo, é nele também que vejo uma saída para uma outra compreensão, que, aqui, parcialmente se mostra. Perguntar pela ironia e tentar localizar o que no *Íon* é irônico, eis o primeiro objetivo do ensaio; o segundo é começar apontar, a partir do prólogo do diálogo, a determinação afirmativa da rapsódia e da poesia, dando destaque à sua incorporação da diánoia, que as vincula com a filosofia. Publicando estas duas primeiras partes do ensaio, saliento, apenas, que ainda falta uma terceira a ser escrita, finalizando uma trilogia sobre o *Íon*; nela, além do desdobramento do segundo movimento deste texto, virá a explicação do motivo do próprio Sócrates se dizer um idiota (*idiotés*) e chamar o personagem Íon de *entusiasmado*.

## Palavras-chave

Platão, *Íon*, Goethe, ironia, rapsódia, poesia, técnica, *diánoia*.

**Abstract**

Throughout an interpretation of Plato as poet and philosopher, this essay tries to undo the common-sense caricatures established about the *Ion*. During the modernity, if they had started with Goethe's text about the respective dialogue, it is also there that I see a way to a different understanding. The first goal of this essay is to ask for irony trying to determine what really is ironic at *Ion*; the second aim is, through de introduction of the dialogue, to begin to show the affirmative determination of rhapsody and poetry, giving special attention to their embodiment of *dianoia*, which makes them united to philosophy. Publishing these two parts of the paper, I would like to say that there is still a third one waiting to be written, completing a trilogy about the *Ion*; at the third part, besides the continuation of the second movement of this text, there will be an explanation for the motive that takes Socrates to call himself an idiot (*idiotes*) and Ion an *enthusiast*.

**Key-words**

Plato, *Ion*, Goethe, irony, rhapsody , poetry, technique, *dianoia*.

## ***Estudos da Comunicação: um paradigma para o século XXI\****

*Potiguara Mendes da Silveira Jr.*

### **Questão da técnica moderna**

Em 1953, Martin Heidegger (1889-1976) buscava “abrir nosso ser (*Dasein*) à essência da técnica”. Essência esta que “não é absolutamente nada de técnico” (1973: 9). Seu texto *A questão da técnica* é famoso, muito citado e pode ser visto como uma retomada dos diversos pontos sobre o tema que ele vinha desenvolvendo desde o final dos anos 1930.

Para ele, ao contrário de uma concepção instrumental e antropológica, “a técnica não é apenas um meio: ela é um modo do desvelamento” (p. 18). Este é o *link* de acesso à técnica moderna e à busca de sua essência, uma vez que o desvelamento que a rege “é uma pro-vocação mediante a qual se ordena à natureza que libere uma energia que, como tal, possa ser extraída e acumulada” (p. 20). A pro-vocação moderna das energias naturais (no sentido da máxima utilização ao menor custo) não ocorreria, por exemplo, no trabalho do camponês, sob outros aspectos também imerso na técnica, pois este “não pro-voca a terra cultivável. Quando semeia, confia a semente às forças de crescimento e cuida para que prospere” (p. 21). E mesmo um velho moinho de vento, isto é, uma máquina fabricada, quando “coloca a energia do ar à nossa disposição, não faz isto para acumular” (p. 20). Já a técnica moderna, ao contrário, “interpela” a energia escondida na natureza



para que seja liberada, e “quando o que é assim obtido é transformado, quando o transformado é acumulado, o acumulado por sua vez repartido e o repartido de novo comutado”, então, temos seus “modos do desvelamento”, que são: obter, transformar, acumular, repartir e comutar (p. 22).

“Quem realiza esta interpelação pro-vocante, mediante a qual o que chamamos de real é desvelado como fundo<sup>1</sup>? O homem” – pergunta e responde Heidegger. Mas o homem enquanto aquele que é “pro-vocado de uma maneira mais original que as energias naturais”. Pro-vocado a quê? A “requisitar” (Bestellen) (p. 24s), o que é um dos modos do desvelamento “que o pro-voca a abordar a natureza como um objeto de pesquisa”. E este chamado pro-vocante a que o homem se junte à tarefa de “requisitar como fundo o que se desvela” é pensado por ele como Arrazoamento, ou Composição (Gestell), que é justamente “o modo de desvelamento que rege a essência<sup>2</sup> da técnica moderna” (p. 27s). Então, se, por um lado, o homem, “em todo seu ser é sempre regido pelo destino do desvelamento” – o que não é, para ele, uma fatalidade, mas sim o que o torna “livre” na medida em que “é incluído no domínio do destino e, assim, torna-se um homem que escuta, e não um servo a quem comandam” (p. 33) –, por outro, a técnica moderna é o que arrazo a natureza, o que exige “que ela dê sua razão”, como explica seu tradutor francês (p. 26n).

Neste sentido, o que ameaça o homem moderno não provém das máquinas, mas do fato de que o reino do Arrazoamento, da Composição, traz junto a “eventualidade de que ao homem possa ser recusado voltar a um desvelamento mais original e, assim, ouvir o chamado de uma verdade mais inicial” (p. 38).

Calcada em elementos como esses, a abordagem heideggeriana propõe uma verdadeira “desconstrução da Modernidade”, pois nela o homem se definiria como um “funcionário da técnica”, cujo objetivo é exercer uma “vontade de vontade”, dominar todas as energias naturais e apenas funcionar para funcionar: tudo funciona e cada funcionamento engendra sempre e somente um novo funcionamento (Ferry, 1999: 426).

### **Técnica: embargo ao pensamento**

Hannah Arendt (1906-1975), aluna de Heidegger, diagnosticava em 1958 que: “Recentemente, a ciência vem se esforçando para tornar ‘artificial’ a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho

da natureza”. Isto é, para ela, uma verdadeira “rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada”. O homem moderno pareceria desejar trocar um “dom gratuito vindo do nada [...] por algo produzido por ele mesmo” (1981: 10). O grave dessa operação está em que “o desaparecimento do mundo tal como dado pelos sentidos” fez também desaparecer junto com ele “a possibilidade de transcender-se o mundo material em conceito e pensamento” (p. 301) – o que é o perigo maior, pois se não há uma transcendência garantidora para pensar, como pensar?

Onde antes a verdade residira no tipo de *theoria* que, desde os gregos, significara a contemplação do observador que se preocupa com a realidade aberta diante de si e a recebe, a questão do sucesso passou a dominar, e a prova da teoria passou a ser uma prova “prática” – ou funciona ou não (p. 291).

São os novos cientistas, que, já se organizando em sociedades especializadas no século XVII, passam a substituir a observação pelos sentidos por critérios matematizantes, criando elementos jamais antes encontrados na natureza. O resultado desse processo será que, no século XX,

(...) o mundo da experimentação científica sempre parece capaz de tornar-se uma realidade criada pelo homem; e isto, embora possa aumentar o poder humano de criar e de agir, até mesmo de criar um mundo, a um grau muito além do que qualquer época anterior ousou imaginar em sonho ou fantasia, torna, infelizmente, a aprisionar o homem – e agora com muito mais eficácia – na prisão de sua própria mente, nas limitações das configurações que ele mesmo criou (p. 301)<sup>3</sup>.

Para Hannah, a situação grave de embargo à atividade de pensar que ocorria em seu momento se devia, então, a esse inevitável primado do “otimismo acrítico e aparentemente indiferente de uma ciência em contínuo progresso”.

★ ★ ★

No final do século XX e início do XXI, a via heideggeriana continua rendendo frutos em muitas tentativas de reflexão a respeito do ambiente sociotecnológico em que vivemos e somos produzidos. O filósofo francês Jean-Luc Nancy (1940-) reconhece que estamos numa época de mutação, em que um tipo de civilização terminou no interior do próprio Ocidente – o que não deve ser lamentado, pois, na verdade, pode engendrar um mundo novo a partir do entendimento de que “o mundo não tem outro sentido ou fim senão ser seu próprio sentido ou seu próprio fim – para o melhor ou para o pior” (2002a: 54). Entretanto,

(...) nada é mais natural, não há senão a técnica. A técnica não é forçosamente ruim, mas ela não produz um mundo novo. E nossa questão é que não haja um mundo novo. Havia um mundo novo para o mundo antigo, que foi a América, mas agora estamos todos num velho mundo – e esse mundo já não é mais exatamente um mundo (2002b: 7).

Outro filósofo, este brasileiro, Marcio Tavares d’Amaral (1946-), ao tratar das crises do fundamento, da representação e da referência, ocorridas do século XIX para cá, diz que vivemos hoje numa “cultura tecnológica” em que saber (*logos*) e fazer (*téchne*) não mais se separam a ponto de a tecnologia começar a se destacar da intencionalidade humana e as máquinas passarem a “valer mais que os homens” (2002a: 297). É o “supremo triunfo da Razão no modo da Ciência, forma então exclusiva da Verdade”. Tudo passa a ser efeito de uma “com-posição” que constitui um embargo à Transcendência (300). Decorreria daí que:

No regime tecno-lógico que veio a ser o nosso, não é impossível que estejamos vivendo num mundo de *sinais* – que assinalam disponibilidades de uso e de consumo – e não mais de *sentidos* – que implicam na partilha do comum *entre dois*, que solicitam a verdade. Que o reino da *informação*, que é o nosso, já não seja compatível com *comunicar*, pôr em comum. Que a virtualidade informacional seja para nós hoje *todo o Real que há* (p. 302).

## Atividades mentais: inflação da razão

Mas outros modos de pensar ocorriam concomitantemente à via heideggeriana. Vejamos alguns exemplos – que podem ser multiplicados –, escolhidos por sua proximidade com a área dos estudos da Comunicação.

O pesquisador americano dos Bell Laboratories, Claude Shannon (1916-2001), publica em 1948 um artigo seminal em que demonstra a unidade essencial de todos os meios de informação – texto, sinais telefônicos, ondas de rádio, figuras, filme, etc. – na medida em que puderem ser codificados na linguagem universal dos dígitos binários, os *bits* (termo que tem aí seu primeiro registro impresso). Sua idéia era que, uma vez a informação digitalizada, poderia ser veiculada sem erro (se mantida abaixo do limite de velocidade da transmissão). John von Neumann, Alan Turing e outros depois propiciaram a existência de computadores capazes de *processar* informação, mas é Shannon quem traz esta moderna *concepção* de informação (Waldrop, 2001). Assim, possibilita-se o passo que muitos buscavam para traduzir eletronicamente a dinâmica humana do campo do sentido e do processo da significação, onde predomina a continuidade (Eco, 1971: 20s), para o universo das máquinas, caracterizado pelo sinal enquanto série de unidades discretas computáveis em bits de informação.

Na década de 1950, vários pesquisadores publicavam textos sobre a oralidade, a escrita e a mídia na revista canadense *Explorations in Communication* – co-dirigida por alguém bastante conhecido hoje, Herbert Marshall McLuhan (1911-1980) –, considerando os meios de comunicação como extensões do homem. A palavra e a escrita eram vistas como tecnologias que atravessavam um momento especial em que o avanço das técnicas audiovisuais e a planetarização do mundo, a “aldeia global”, descortinavam um futuro de transformações importantes e interessantes que modificariam para sempre todas as concepções de *humano* que vigoraram até então. Para eles, homem e tecnologia já não mais podiam se dissociar.

Na mesma década, o engenheiro e matemático Abraham Moles (1920-1992), está trabalhando num projeto que chama de “ecologia da comunicação”, em que se utiliza das análises de Norbert Wiener (1894-1963), o fundador da Cibernética (ciência do comando e do controle na interação entre homens e máquinas). Ele dirá, no final dos anos 1960, algo que define bem esse outro modo de pensar e

aponta para perspectivas bastante diversas daquelas decorrentes das considerações heideggerianas:

Atualmente, a idéia de funcionalidade recobre a integração do objeto e do homem que o utiliza num sistema coerente: ele se vê à vontade nesse meio artificial que se tornará seu verdadeiro meio à medida que a “Natureza” se transforma em vestígio histórico.

[...]

Assistimos, na sociedade contemporânea, a uma *inflação da razão*. São os valores de imaginação comuns ao pensamento científico e ao pensamento artístico que doravante ocupam o primeiro plano da cena de nossas atividades mentais (Moles e Noiray, 1969: 502s e 524).

A percepção da queda dos fundamentos, do sentimento generalizado de que tudo ocorre numa imanência intransponível e do conseqüente desfazimento das fronteiras que antes pareciam garantir as especialidades dos vários campos de saber, esta percepção não parou de aumentar nos últimos cinquenta anos. E propiciou, sobretudo a partir da década de 1980, a sistematização e o aperfeiçoamento de áreas de reflexão que incluíam em suas articulações – e mesmo em seus axiomas – muitos raciocínios que só puderam ser avançados e desenvolvidos em função do que a crescente expansão tecnológica despejava no mundo. Inusitadas configurações mentais e sociais se aprontavam e podemos dizer que, ao contrário do que fora mais corriqueiro antes, não decorriam de pensamentos produzidos por saberes tradicionais (filosofia, psicologia, sociologia, economia, etc.), mas estes é que se viam obrigados a correr atrás dessa outra dinâmica para dar alguma conta dos novos fatos que se impunham inexoravelmente ao cotidiano da vida no planeta.

### **O artificialismo freudiano**

Mas há também uma tradição que se delineia no finalzinho do século XIX, quando os saberes estão se renovando de modo nunca antes visto e galgando degraus que, segundo alguns, resultariam no fim da Modernidade e no início de um mundo Pós-Moderno... Tradição esta inaugurada por

Sigmund Freud (1856-1939), o qual, já bem avançado em seu percurso teórico, ocupado com o *Mal-estar na cultura* (1930), diz que, “através de cada instrumento, o homem recria seus próprios órgãos, motores ou sensoriais, ou amplia os limites de seu funcionamento” (1976c: 110), o que o torna “uma espécie de ‘Deus de prótese’”<sup>4</sup> (p. 111) e que, no futuro, a “semelhança do homem com Deus” só tende a aumentar (p. 112). Mesmo admitindo que o homem não se sente feliz com esta semelhança – é uma das razões do mal-estar –, sua aposta na psicanálise como terceira revolução, depois da copernicana e da darwiniana, sempre ressaltou o caráter *protético* que a constitui desde o início como nova teoria da mente e construto prático de intervenção clínica individual e cultural. Basta lembrar que ele concebe a vida mental como função de um aparelho extenso no espaço, composto de várias partes e imaginado como “semelhante a um telescópio, microscópio, ou algo desse gênero” ([1938]1975b: 169).

A difusão tecnológica se dá, portanto, lentamente no início do século XX, mas bem mais rápido que no século XIX. Até que, como dissemos, a partir dos anos 1980 passa a acelerar-se em progressão geométrica. É claro que inúmeros novos problemas surgem e parecem aumentar a cada dia. É importante retomar agora a questão da técnica, pois, mesmo que soluções não sejam visíveis a curto ou médio prazo, não vemos por que abordar a tecnologia e seus efeitos com noções e conceitos claramente inoperantes diante das ocorrências do mundo contemporâneo. Não cabe, de modo algum, desdenhar os esforços e os achados de inúmeros pensadores sem os quais seria impossível entender mesmo isto que estamos colocando agora, mas a tarefa urgente é de preferencialmente aprofundar tradições que indiquem vias de aperfeiçoamento das reflexões produzidas nos últimos cinquenta anos e que efetivamente possibilitem intervir em seus desenvolvimentos. Só assim, nossa estranheza e nosso mal-estar terão condições de se manifestar mais adequadamente, e não mediante o reforço de sintomas de caráter regressivo que, quando não analisados a tempo, instalam-se pesadamente e passam a ser duros empecilhos para tratamentos mais desenvolvidos dos problemas (e das soluções).

Parece-nos, pois, bem mais produtivo investir no entendimento das conseqüências do que, por exemplo, escreve Peter Sloterdijk (1947-) ao tratar dos saberes ligados à teleinformática e às biotecnologias do século XXI: “Os seres humanos não se encontram com nada de novo quando se expõem à própria criação e manipulação, e

não fazem nada perverso quando se auto-modificam tecnologicamente” (Sibilia, 2002: 130)<sup>5</sup>.

O que apresentamos até aqui visa não só recensear minimamente alguns enfoques dados ao tema da Técnica, mas, sobretudo, descartar certas matrizes de pensamento evidentemente sem maior serventia hoje, embora ainda bastante atuantes. Isto, como requisito para considerarmos um campo que, na década de 1980, reformata o aparelho teórico-clínico da psicanálise em função da nova dinâmica que permeava todos os setores da vida mental, social e econômica. Era evidente que a psicanálise não podia continuar assentada em todas as mesmas bases utilizadas até então. Se, desde o início do século, estas bases serviram para introduzir um outro modo de entender e intervir na cultura, nos últimos 20 anos, diante do que se afigurou como presença planetária da tecnologia, tornou-se necessário repensar tudo. Não havia nada de muito complicado nisto, pois a psicanálise só foi concebida assumindo-se como processo (infinito) de análise da própria psicanálise. Assim, depois do início com Freud, veio Jacques Lacan (1901-1981) continuar o trabalho de abstração buscado por sua teoria, liberando-a de muitos aspectos comportamentais e circunstanciais que a estavam atravancando. Não foi ele o único a realizar esta tarefa, mas com ele foi levada a um ponto máximo em seu tempo. Feito este trabalho, logo após sua morte, muitos viram a necessidade de outros passos capazes de mais abstração.

### **Um novo paradigma: a Transformática**

No Brasil, então, a partir de pesquisas iniciadas na década de 1970, temos a reformatação que veio a ser chamada Nova Psicanálise a partir de 1986, e, em 1998, renomeada NOVAMENTE por seu criador, MD Magno (1938-) – que continua em desenvolvimento e interessando pesquisadores de diversas áreas. Nosso objetivo é, segundo este novo escopo psicanalítico, abordar o tema da Técnica, entendida como Arte (*Art*: articulação, artifício), no sentido de aprofundar os estudos na área que aí se inaugura com o nome *Transformática* e postula duplamente que a “psicanálise é uma teoria genérica da comunicação” e que “uma teoria da comunicação só pode ser psicanalítica” (Magno, [1996]).

De saída, vejamos uma citação que, em 1989, retoma de modo didático a posição da Nova Psicanálise quanto ao tema da Técnica:

Freud (...) podia encontrar algum mistério, alguma ignorância dele mesmo aqui e ali, mas insistia em que, se refletíssemos, acabávamos achando como as coisas se comportavam e um modelo qualquer que pudesse dar conta do processo em curso numa emergência qualquer, e até intervir nesse processo de maneira a produzir algo da ordem de um artifício *eficaz*. Ou seja, ele era um tecnicista no sentido grego arcaico de *téchne*, arte, produção, invenção, artificialismo. Enfim, Freud já era um excelente artificialista e me recuso a entender que qualquer via psicanalítica, que possa se sustentar como tal, tenha qualquer laivo de naturalismo. Se ele fosse um naturalista, não iria dizer a “asneira” – seria uma asneira do ponto de vista naturalista – da sexualidade infantil, por exemplo. É preciso ter toda uma transa técnica artificialista com a criança para sacar que aquilo era função sexual (Magno, 1989: 215-6).

É a tradição freudiana assim vista que a posiciona em sua permanência como prática adequada para pensar e intervir nas questões do século XXI. Isto, segundo modelos construídos a partir de seu laboratório clínico e segundo uma práxis própria de “invasão de Inconsciente para Inconsciente”, que considera tudo que acontece, tudo que há – o *Haver* – como “Inconsciente puro em movimento e em articulação” (p. 216).

Um dos importantes postulados da Nova Psicanálise é: “tudo que se manifesta (desde uma fala até um acontecimento dito natural) é da ordem do conhecimento”. O que o chamado louco diz é conhecimento tanto quanto as afirmações de um cientista, cabendo apenas discernir os níveis e os modos de operação a que são pertinentes. O mesmo valendo para a existência espontânea do ar, das pedras, das montanhas, da gravidade, que também nos “dizem” coisas que, uma vez entendidas em seu nível próprio, propiciam, por exemplo, a construção da física, da geologia, da cosmologia, etc.

É neste sentido que a pragmática psicanalítica força a diluição das fronteiras, situando-se assim em estreita consonância com o pensamento contemporâneo em sua busca de elementos novos e produtos concretos (artifícios) que possibilitem passagens entre discreto/contínuo, digital/analógico, hardware/software, homem/máquina, etc., tornando a insistência na manutenção de fronteiras incompatível com as ultrapassagens de limites que vemos ocorrer em todas as áreas de conhecimento. Justamente o que a



clínica psicanalítica – *Clínica Geral* (das pessoas e da cultura), como chama a Nova Psicanálise – constata a cada momento são os constantes vazamentos e porosidades entre todos os campos de consideração dos fatos. Por exemplo, porosidade entre *Téchne* e *Logos*, e não separação (tecno-logia) como angustiadamente quer sustentar a via de inspiração heideggeriana.

Em função da atual disponibilidade de dispositivos de arquivamento que se aperfeiçoam e se tornam mais acessíveis e acessáveis, podemos considerar a tecnologia como possibilitadora da implantação de modos de análise que operam tanto com novos dados que chegam a todo instante, quanto com outros que estariam sendo impedidos de chegar, mas cujos efeitos também se presentificam ainda que como sintoma (ruído) denunciador de que é preciso levá-los em conta, caso contrário passam a ser obstáculos a um melhor fluxo dos dados. Os procedimentos de *simulação* em uso atualmente são um bom exemplo de como operar com este segundo tipo de fluxo (recalcado) dos dados, na medida em que podem criar situações alternativas virtuais sem modificar a situação em vigor. Isto é importante, pois, em muitos casos, pode funcionar como eliminador de ódios e raivas dirigidos a certos itens que supostamente seriam destruidores se lhes fosse permitido entrar em vigor, mas que, uma vez simulados, podem se revelar mais adequados para a solução de certos problemas da própria situação vigente. É esta operacionalidade – de caráter político mesmo – que conceitos como o de Recalque e, sobretudo, o de Retorno do Recalcado, tal qual aperfeiçoados por Freud e retrabalhados pela Nova Psicanálise, sempre exigiram como condição para mapear ao máximo os *jogos de poder* atuantes nas formações mentais e sociais que se busca analisar.

Daí, tomarmos a *Análise clínica das formações* – já descrita em outro artigo (1999) – como o instrumento mais adequado para guiar nossa abordagem da Técnica. Ela está referida ao axioma pulsional criado por Freud (1920) e re-lido pela Nova Psicanálise como: “Haver quer não-Haver” (a vocação de tudo que há [Haver] é movimentar-se no sentido de sua própria extinção [não-Haver]: como não a atinge, permanece eternamente revirando em oposições e avessamentos) –, ou seja, está referida a uma abstração que trata *qualquer* formação e seus conteúdos, por mais universais que pareçam, como circunstanciais (ainda que durem milênios), sintomáticos e passíveis de análise, pois são meros efei-

tos de a Pulsão não atingir sua (impossível) anulação absoluta. Esta análise não pressupõe, no Haver, diferença material entre *res extensa* e *res cogitans*, mas sim “diferença de posição, de arranjo, de região, de séde ou de aparelho de produção da extensionalidade ou do pensamento”, decorrendo daí que: “O que se pensa *in factura* é análogo ao que se pensa *in natura*” (Magno [1991]: 135).

### **Era das Próteses**

Vejam os um pouco como se entende o conceito de *Prótese* na Nova Psicanálise. No axioma pulsional – “Haver quer não-Haver” – já temos postulada a *Prótese* como anterior aos opostos que se manifestam no Haver. Uma vez que o não-Haver é inatingível – pois, como o nome diz, ele não há –, de saída o que há é o Haver como afirmação pura. Se isto puder ser aceito, poderemos também supor uma disponibilidade (e não imperativo, obrigação ou dever) para os humanos de fazer a oposição fundamental entre a tese do Haver (conjunto aberto de todas as teses e antíteses que existem ou venham a existir) e a anti-tese não-havente do não-Haver (Impossível Absoluto). Nesta oposição fundamental, suspendem-se todas as oposições (diferenças) de “dentro” diante de um requisitado “fora” (que não-há), constituindo-se assim um lugar terceiro (sem síntese), originariamente protético, neutro, in-diferenciado, a partir do qual escolhas (artifícios protéticos) serão possíveis em função das articulações do momento.

Chamar, então, o momento que vivemos de Era das Próteses, isto supõe estar havendo atualmente uma referência bastante generalizada (e mesmo incontornável) a esse lugar que in-diferencia os sentidos já estabelecidos nas situações. Mas é preciso dizer mais, pois é porque (e só porque) há passagem por esta in-diferenciação que ocorre o que se costuma chamar de *Criação* e a conseqüente produção de novas *Próteses*. Portanto, *Prótese* (artifício), no sentido forte que lhe dá a Nova Psicanálise, é resultado de *Criação* por analogia à *Prótese* inicial, não se confundindo com a produção de *gadgets* tecnológicos, que resultam da mera combinatória de dispositivos já existentes. Aqui, sim, poderíamos estabelecer bases para uma crítica consistente não à Tecnologia, mas às suas apropriações quando hegemonias se impõem calcadas no que é produzido enquanto fetiches preconfigurados e reiterados pela cultura. Com isto, o que se apaga é a referência ao processo criador mencionado por Sloterdijk, que, este, não

é estacionário e supõe o trânsito por *todas* as configurações. Quando esta referência é mantida, as escolhas (quanto a produtos e seu consumo, p.ex.) podem ser feitas, conforme dissemos no parágrafo anterior, segundo avaliações que consideram ao máximo o que é mais *adequado* às situações em jogo em dado momento.

Então, para pensar a “Questão da Técnica” nos termos do que nossa contemporaneidade vem exigindo, não cabe lamentar o esquecimento do “chamado de uma verdade [grega] mais inicial” (Heidegger) ou o fim da “possibilidade de transcender-se o mundo material em conceito e pensamento” (Arendt). É mais o caso de se investir no entendimento e na referência ao processo de In-diferenciação que (queiramos ou não) parece estar se efetivando de modo cada vez mais inevitável atualmente. Este processo ocorre (para bem ou para mal) diante da intransponível oposição última entre Haver e não-Haver. É daí que Próteses podem se discernir como Criação passível de promover passos (curativos) dentro do movimento geral de tudo que há.

## Notas

\* Trabalho realizado para o projeto de pesquisa “Artificialismo total: comunicação, psicanálise e maneirismo na era das próteses”, do “...etc. – Estudos Transitivos do Contemporâneo” (Grupo de Pesquisa/CNPq).

1. Fundo, mais que estoque, é “a maneira pela qual está presente tudo que é atingido pelo desvelamento que pro-voca” (p. 23).
2. Essência esta que, como já mencionamos, “em si mesma, não é nada técnica” (p. 28).
3. Esta maneira de entender se baseia nas leituras que Hannah faz do que Werner Heisenberg (1901-1976) e Erwin Shrödinger (1887-1961), entre outros, escrevem sobre as operações e condições de conhecimento propiciadas pela física e pela biologia do século XX.
4. Esta indicação freudiana serve de referência a Bruno Mazlich (1993) para propor uma “quarta descontinuidade”, esta tecnológica, após a cosmológica (Copérnico), a biológica (Darwin) e a psicológica (Freud).
5. Entender estas conseqüências é o que interessa, e não, como se fez em relação a Sloterdijk, lançar clichês sobre o ressurgimento de nazismos – que estão ressurgindo, sim, mas nem sempre onde são identificados como tais. Aliás, se analisarmos os interesses daqueles que insistem em identificá-los em pensamentos como o de Sloterdijk, talvez encontremos onde estão realmente ressurgindo. Cf. (Sloterdijk, 2000: 59-63), sobretudo quanto “a irrupção do tablóide no suplemento cultural”.

### Referências bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. [1950-1957] *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1981.
- D'AMARAL, Marcio Tavares. [2001] O Futuro da Psicanálise. ALONSO, Aristides. ARAUJO, Rosane (orgs.). *O futuro da psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002a, pp. 291-312
- ECO, Umberto. [1968] *A estrutura ausente: introdução à pesquisa semiológica*. Trad.: Pérola de Carvalho. São Paulo: USP/Perspectiva, 1971.
- FERRY, Luc. *La déconstruction heideggerienne de la modernité politique*. RENAULT, Alain (org). Les critiques de la modernité politique (Histoire la Philosophie Politique, vol. 4). Paris: Calmann-Lévy, 1999, pp. 399-439.
- FREUD, Sigmund. [1930] *Mal-estar na civilização*. Edição Standard Brasileira, vol. XXI. Trad.: José Octávio de Aguiar Abreu. Título original: *Das Unbehagen in der Kultur*. Rio de Janeiro: Imago, 1976c, pp. 73-171
- \_\_\_\_\_. [1938] *Esboço de psicanálise*. Edição Standard Brasileira, vol. XXIII. Trad.: José Octávio de Aguiar Abreu. Título original: *Abriss der Psychoanalyse*. Rio de Janeiro: Imago, 1975b, pp. 163-237.
- HEIDEGGER, Martin. [1927] *L'être et le temps*. Trad. francesa: Rudolf Boehm e Alphonse de Waelhes. Paris: Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_. [1953] *Introdução à metafísica*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- \_\_\_\_\_. [1953] *La question de la technique. Essais et conférences*. Trad. francesa: André Préau. Paris: Gallimard, 1973, pp. 9-48.
- MAGNO, MD. [1989] *Est'Ética da psicanálise: introdução*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1992.
- \_\_\_\_\_. [1992] *Pedagogia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993.
- \_\_\_\_\_. [1993] *A natureza do vínculo*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1994.
- \_\_\_\_\_. [1994] *Vélu Luna: a clínica geral da Nova Psicanálise*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2000.
- \_\_\_\_\_. [1995] *Arte e psicanálise: estética e clínica geral*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2000.
- \_\_\_\_\_. [1996] "Psychopathia sexualis". Santa Maria: Editora UFSM, 2000.
- \_\_\_\_\_. [1999] *A psicanálise, Novamente. Um pensamento para o século II da Era Freudiana*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2004.
- \_\_\_\_\_. [2000/2001] *Revirão 2000/2001: "Arte da fuga" e "Clínica da razão prática"*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2003.

- \_\_\_\_\_. [2002] *Psicanálise: arreligião*. A sair.
- MAZLISH, Bruce. *The Fourth Discontinuity; the co-evolution of Humans and Machines*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1993.
- McLUHAN, Marshall. [1954] Visão, som e fúria. LIMA, Luiz Costa (org). *Téoria da cultura de massas*. Rio de Janeiro: Saga, 1969, pp. 143-156.
- McLUHAN, Marshall (org). *Explorations in Communication*. Boston: Beacon Press, 1972.
- MOLES, A. e NOIRAY, André. *La pensée technique. Les dictionnaires du savoir moderne: la philosophie*. Paris: Centre d'Étude et de Promotion de la Lecture, 1969, pp. 496-525.
- NANCY, Jean-Luc. *Y a-t-il Encore un Monde?* ART PRESS: 281, jul.-ago. 2002a. Entrevista com Claire Margat. pp. 53-59
- \_\_\_\_\_. *O mundo em negativo*. MAIS!, Folha de S. Paulo: 18 dez. 2002b. Entrevista com Alcino Leite Neto, pp. 4-7.
- SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- SILVEIRA Jr., Potiguara Mendes da. *Transformática: programa original de pesquisa em Comunicação*. LUMINA – FACOM / UFJF / MG, n° 3, ISSN 1516-0785, jul-dez 1999, pp. 79-108
- SLOTERDIJK, Peter. *El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología genica. Artefacto, pensamientos de la técnica*. Buenos Aires: UBA, v. 4, pp. 20-29, invierno 2001, p. 25 (Apud SIBILIA, P. op.cit., p. 130).
- \_\_\_\_\_. [1999] *Regras para o Parque Humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- WALDROP, M. Mitchell. Claude Shannon: Reluctant Father of the Digital Age. *TECHNOLOGY REVIEW*: julho-agosto 2001. (technologyreview.com)
- WIENER, Norbert. [1950-4] *Cibernética e sociedade: o uso humano dos seres humanos*. 4ed. Trad.: José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1973.

**Resumo**

No final dos anos 40 do século XX, delineiam-se (pelo menos) dois paradigmas para os estudos da Comunicação. Um, crítico, toma a Tecnologia como causa do “esquecimento do ser” e das verdades humanas essenciais. Outro, acelerativo, investe na “inflação da razão” e na transformação da idéia de “natureza” em mero vestígio histórico diante da artificialização cada vez mais presente em todos os setores da vida. Um terceiro paradigma, na década de 1980, considera estes dois paradigmas, mas propõe a “Transformática” como mais apta a um entendimento adequado das ocorrências do século XXI (chamado de “Era das Próteses”).

**Palavras-chave**

Estudos da Comunicação, Tecnologia, Paradigma, Transformática.

**Abstract**

In the twentieth century's late 40s (at least) two paradigms for Communications Studies have been outlined. One – critical – regards Technology as the cause of the “oblivion of the being” and of the essential human truths. Another – accelerative – rushes for the “inflation of the reason” and the transformation of the idea of “nature” into a simple historical residue in face of the artificiality increasingly present in every aspect of life. A third paradigm, created in the 80s, considers both of them but proposes the theory of “Transformatics” as able to produce a better comprehension of the emerging facts of the 21th century (so called “Prothesis Era”).

**Key-words**

Communications Studies, Technology, Paradigm, Transformatics.

## ***Clarice Lispector: bem perto do coração selvagem da vida***

*Ivana Barreto*

Nítida consciência de que as palavras apenas mostram a experiência; não constituem a experiência: assim, é possível sintetizar a preocupação que norteou Clarice Lispector em sua trajetória como ser humano e no caminho que escolheu para construir sua obra. Tanto na ficção – seus contos e romances são uma prova cabal – como na incursão no universo jornalístico – suas crônicas constituem também provas incontestáveis – a tematização da escrita, da palavra, foi a principal e mais constante entre todas aquelas que, como autora, empreendeu. Em seus romances, contos, crônicas e até nas cartas que trocou com leitores e amigos – que não foram poucos – Clarice sempre tematizou a questão da linguagem.

Dos textos publicados no *Jornal do Brasil* entre os anos de 1967 e 1973, reunidos no volume *A descoberta do mundo* – e muitos deles são trechos de romances e de contos da autora – Clarice repetidas vezes trouxe a escrita como tema de suas conversas com os leitores. Afinal, todas as vezes que falava da vida, falava da escrita e vice-versa, já que para ela vida e linguagem eram indissociáveis.

Neste contexto, não tem relevância comprovar a veracidade das cartas e dos leitores aos quais Clarice Lispector se referia em sua coluna, não sendo importante verificar se eles realmente existiram. O que importa, por sua vez, é reconhecer que na obra clariciana tudo faz parte de um

grande e contínuo jogo ficcional: as cartas, os leitores e até mesmo ela própria. Todos são personagens neste jogo que, Clarice tinha convicção, nunca abrangeria ou corresponderia à vida.

Com o estudo dos textos publicados na mídia, verifica-se que, mesmo quando os leitores foram criação da autora, eles sempre constituíram condição primeira na sua ficção e na sua vida. Foi do diálogo estabelecido com eles que ela retirou material para a sua ficção e mesmo para o aprofundamento de determinadas questões, também recorrentes em sua obra: o amor, a vida, a morte, o mistério dos seres e das coisas, o grande sentimento de solidão. Dessa forma, reafirma-se aqui que a relação amorosa se tornou viável, para Clarice, a partir do encontro definitivo que teve com seus leitores.

E quem foi leitor de Clarice Lispector? O universo dos leitores de Clarice abrangeu dos mais anônimos vizinhos ao mais ilustre compositor da MPB, como Chico Buarque, sem esquecer, por exemplo, dos mestres da literatura brasileira, como Carlos Drummond de Andrade e Guimarães Rosa. Também foram seus leitores os amigos mais íntimos, as irmãs, as empregadas, o médico de uma de suas empregadas e seu próprio psiquiatra, Dr. Azulay. Diante de um conjunto tão variado de pessoas e perfis, pode-se entender que seu público leitor foi eclético e tinha como característica principal a capacidade de poder fazer os signos de sua escrita incomum se revelarem.

Clarice Lispector sempre declarou ter sido leitora compulsiva, aquela leitora que lia de tudo: bulas de remédio, santinhos, grandes clássicos da literatura. Talvez, esteja aí a explicação para este conjunto amplo e variado que abrange os seus leitores. Embora autora de um texto nada óbvio, não cronológico e descompromissado com o tempo linear surgido após a Revolução Industrial, Clarice foi acessível aos mais variados perfis de leitores. Enfim, para ser leitor de Clarice Lispector bastava, como já dito, comungar suas experiências, as mais difíceis e repugnantes talvez, como no caso de *A paixão segundo G.H.*. Para ser leitor de Clarice Lispector era preciso habitar o tempo que ela instaurou em seus textos: o tempo cíclico. O tempo das estações, diferente da noção de tempo inventada pelo capitalismo: o tempo linear. Este, representa o que passa e não volta, e que aos poucos vai sendo incorporado à rotina das pessoas. O tempo irreversível, que faz todos desejarem viver cada minuto como se fosse o último.



E como era a relação de Clarice Lispector com seus leitores? Mesmo considerando a hipótese destes leitores terem sido, muitas vezes, criados pela autora, a relação desenhou-se em um tom de intimidade e constância. Era como a um confidente que ela se dirigia àqueles que liam seus textos semanalmente. Pessoas às quais confiava dificuldades cotidianas, que incluíam as angústias de uma mulher às voltas com problemas domésticos. Pessoas às quais confiava, ainda, suas profundas angústias em relação à vida e ao doloroso e difícil processo da escrita. Embora tenha sido constante a presença das mulheres no universo dos leitores claricianos, os homens também foram parceiros fiéis e constantes.

Mesmo reconhecendo o fato de que foi a necessidade de sobrevivência a motivadora de sua experiência na mídia impressa, Clarice Lispector se empenhou na sua relação com os leitores. E até mesmo diante do reconhecimento da própria autora de que não se preocupava muito com os textos a serem publicados no *Jornal do Brasil*, pois pretendia aproveitar trechos do volume de contos *Felicidade clandestina*, que obteve pouca repercussão junto ao público, para ela o leitor sempre mereceu sua atenção. Era ele seu confidente; era ele com quem desabafava sobre os momentos de repressão pelo qual o Brasil passava no final dos anos 1960 e início dos 1970.

Assim como o parceiro – quando pensamos na relação amorosa homem/mulher – pode ser fictício, criado por quem deseja e precisa da presença do outro, o leitor também pode ter sido criado, em várias situações, a partir de uma necessidade da alteridade. Contudo, não se deve esquecer que vários leitores realmente existiram e participaram ativamente da vida e da obra de Clarice. É o caso de Lúcio Cardoso, amigo fiel e apontado como possível paixão platônica de Clarice. E também Olga Borelli, que ajudou a autora na organização do material de um de seus últimos livros.

Ainda com relação à sua experiência em jornal, fica visível o “arejamento” verificado em seus textos. Por serem possivelmente apenas trechos de romances ou contos, possibilitavam ao leitor mais apressado dos periódicos uma leitura mais leve, por partes, em gotas. Textos que não podem ser aprisionados em um gênero específico. Até porque a própria conceituação da crônica dá margem a alguns questionamentos. Por isso, é mais adequado denominar o material publicado na imprensa simplesmente de textos, ou quase crônicas, ou quase contos.

Além disso, quando se trata de Clarice Lispector qualquer tentativa de fechá-la em classificações ou denominá-la com rótulos se revelará infrutífera. Afinal, ela pode ser traduzida como uma autora fugidia, que ora afirmava, ora negava o que haviam dito ou publicado a seu respeito. Ela mesma, não se pode esquecer, alertou seus leitores para que não confiassem nela ou naquilo que criava a partir das suas sensações do mundo e das pessoas.

Foi por considerar a palavra sua “quarta dimensão”, quase física, quase materialidade, e acima de tudo por respeitá-la, que Clarice Lispector acabou por sacrificar os elementos narrativos em favor do depoimento psicológico e estético. Com isso, trouxe qualidade artesanal e intensidade de percepção para o romance e o conto, desde o seu aparecimento na cena literária brasileira, com *Perto do coração selvagem*. Por isso, em Clarice nunca parece falsa ou gratuita a busca que empreende envolvendo um trabalho de subjetivação da realidade, pela absorção crescente do tu pelo eu. Em Clarice, todo trabalho empreendido decorreu da sua necessidade de manusear e expor a um universo maior possível de leitores seu grande tema: a linguagem.

Para ela, viver, amar, escrever representava criar linguagem. Foi por isso que fez Lóri, em *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres*, se servir do método mais radical de aprendizagem: o exercício da vida. Mas para isso, precisou Lóri ultrapassar seu maior obstáculo, que era ela própria e, no caminho em direção a Ulisses, seu mediador para a compreensão do mundo, recolher as lições até o encontro total com a graça, a alegria. Contudo, com a penosa e alegre história de Lóri, Clarice, mais do que uma história de amor, do que o encontro linear de duas pessoas, nos apresenta o amor enquanto revelação do mundo, instauração da linguagem. Linguagem que não está no homem, mas que é o homem.

Publicado em 1969, *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres* conta a história de Lorely, apelido Lóri, e de Ulisses, professor de filosofia. Depois de abandonar a casa dos pais, em Campos, a jovem vem para o Rio de Janeiro em busca de uma liberdade maior. Clarice constitui a personagem com o anseio que é a busca do mundo feminino: a procura da liberdade e, mais que isso, da aprendizagem do prazer. Como destaca Silvia Perlingeiro, na apresentação da 19ª edição do romance:

Na busca de Lóri está presente a grande questão que atormenta o ser humano desde sempre: a questão da identidade, do quem sou eu. E essa problemática é mais acentuada ainda na mulher, por ter sido vedado a ela o acesso ao discurso. Sujeita a se olhar conforme a ótica masculina, é difícil para a mulher se ver como pessoa individualizada.<sup>1</sup>

Em *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres*, publicado dois anos após a estréia de sua coluna semanal, Clarice faz de Lóri porta-voz de suas próprias experiências e impressões. A crônica “Enquanto vocês dormem” (JB, 18.05.68) ressurgiu com pequenas modificações no romance. Nele, Clarice transfere para Lóri sua experiência durante uma noite insone. A diferença é que, na crônica, a autora se dirige aos seus leitores, que estariam dormindo naquele momento. Ao usar a primeira pessoa, que se dirige ao leitor, promove o citado arejamento no texto, aproximando-o do leitor:

Tomei uma xícara de café, já que não ia dormir mesmo. Botei açúcar demais e o café ficou horrível. Ouço o barulho das ondas do mar se quebrando na praia. Esta noite está diferente porque, enquanto vocês dormem, estou conversando com vocês. Interrompo, vou ao terraço, olho a rua e a nesga de praia e o mar. Está escuro. Tão escuro. Penso em pessoas de quem eu gosto: estão todas dormindo ou se divertindo. É possível que algumas estejam tomando uísque. Meu café então se transforma em mais adocicado ainda, em mais impossível ainda. E a escuridão se torna tão maior. Estou caindo numa tristeza sem dor. Não é mau. Faz parte. Amanhã provavelmente terei alguma alegria, também sem grandes êxtases, só alegria, e isto também não é mau. É mas não estou gostando muito desse pacto com a mediocridade de viver.<sup>2</sup>

No romance, assim aparece o texto, com Lóri ocupando o lugar de Clarice na mesma noite insone:

Já que não tinha sono, foi à cozinha esquentar o café. Pôs açúcar demais na xícara e o café ficou horrível. Isto levou-a a uma realidade mais cotidiana. Descansou um pouco de ser. Ouvia

o barulho das ondas do mar de Ipanema se quebrando na praia. Era uma noite diferente, porque enquanto Lóri pensava e duvidava, os outros estavam dormindo. Foi à janela, olhou a rua com seus raros postes de iluminação e o cheiro mais forte do mar. Estava escuro para Lóri. Tão escuro. Pensou em diversas coisas: estavam dormindo ou se divertindo. Algumas estavam tomando uísque. Seu café então se transformou em mais adocicado ainda, em mais impossível ainda. E a escuridão dos solitários se tornou tão maior. Estava caindo numa tristeza sem dor. Não era mau. Fazia parte, com certeza. No dia seguinte provavelmente teria alguma alegria, também sem grandes êxtases, só um pouco de alegria, e isto também não será mau. Era assim que ela tentava compactuar com a mediocridade de viver.<sup>3</sup>

Embora o nome Lóri não apareça em nenhuma das crônicas, vários trechos do livro aparecem quase sem modificação no *JB*, com o seguinte subtítulo: “trecho”.

Na crônica “Estado de graça - trecho” (*JB*, 06.04.68), se dirigindo em primeira pessoa aos seus leitores, Clarice escreve o texto a seguir, reproduzido parcialmente. Ao final, ela faz a observação de que estava solidária, de corpo e alma, com a tragédia dos estudantes do Brasil. Esta observação é, sem dúvida, uma forma de estreitar o vínculo com o leitor, emprestando leveza ao texto:

Quem já reconheceu o estado de graça reconhecerá o que vou dizer. Não me refiro à inspiração, que é uma graça especial que tantas vezes acontece aos que lidam com a arte. O estado de graça de que falo não é usado para nada. É como se viesse apenas para que se soubesse que realmente se existe. Nesse estado, além da tranqüila felicidade que se irradia de pessoas e coisas, há uma lucidez que só chamo de leve porque na graça tudo é tão, tão leve. É uma lucidez de quem não adivinha mais: sem esforço, sabe. Apenas isto: sabe. Não perguntem o quê, porque só posso responder do mesmo modo infantil: sem esforço, sabe-se.

E há uma bem-aventurança física que à nada se compara. O corpo se transforma num dom. E se sente que é um dom porque se está experimentando, numa fonte direta, a dádiva indubitável de existir materialmente.

No estado de graça vê-se às vezes a profunda beleza, antes inatingível, de outra pessoa. Tudo, aliás, ganha uma espécie de nimbo que não é imaginário: vem do esplendor da irradiação quase matemática das coisas e das pessoas. Passa-se a sentir que tudo que o existe – pessoa ou coisa – respira e exala uma espécie de finíssimo resplendor de energia. A verdade do mundo é impalpável.

Não é nem de longe o que mal imagino deva ser o estado de graça dos santos. Esse estado jamais conheci e nem sequer consigo adivinhá-lo. É apenas o estado de graça de uma pessoa comum que de súbito se torna totalmente real porque é comum e humana e reconhecível.<sup>4</sup>

No trecho reproduzido, percebe-se a substituição de Lóri (3ª pessoa) pela voz da própria Clarice (1ª pessoa), um recurso que a autora utilizava quando se tratava de material a ser publicado na imprensa. Também ocorre a atualização do tema, a partir de sua ligação com um fato da época (no exemplo citado, os efeitos dos tempos difíceis da ditadura sobre os estudantes). Sem dúvida, o que os jovens experimentavam naquele conturbado período estava longe do “estado de graça” a que se refere Clarice no romance. Em contraponto com a situação ordinária do período ocorre a atualização que a crônica, a meio caminho do jornalismo e da literatura, exige.

O mesmo trecho aparece da seguinte forma no romance, desta vez como sentimento experimentado por Lóri:

Só quem já tivesse estado em graça, poderia reconhecer o que ela sentia. Não se tratava de uma inspiração, que era uma graça especial que tantas vezes acontecia aos que lidavam com arte.

O estado de graça em que estava não era usado para nada. Era como se viesse apenas para que se soubesse que realmente se existia. Nesse estado, além da tranqüila felicidade que se irra-

diava de pessoas lembradas e de coisas, havia uma lucidez que Lóri só chamava de leve porque na graça tudo era tão, tão leve. Era uma lucidez de quem não adivinha mais: sem esforço, sabe. Apenas isto: sabe. Que não lhe perguntassem o que, pois só poderia responder do mesmo modo infantil: sem esforço, sabe-se.

E havia uma bem-aventurança física que a nada se comparava. O corpo se transformava num dom. E ela sentia que era um dom porque estava experimentando, de uma fonte direta, a dádiva indubitável de existir materialmente.

No estado de graça, via-se a profunda beleza, antes inatingível, de outra pessoa. Tudo, aliás, ganhava uma espécie de ninho que não era imaginário: vinha do esplendor da irradiação quase matemática das coisas e das pessoas. Passava-se a sentir que tudo o que existe – pessoa ou coisa – respirava e exalava uma espécie de finíssimo resplendor de energia. Esta energia é a maior verdade do mundo e é impalpável.

Nem de longe Lóri podia imaginar o que devia ser o estado de graça dos santos. Aquele estado ela jamais conhecera e nem sequer conseguia adivinhá-lo. O que lhe acontecia era apenas o estado de graça de uma pessoa comum que de súbito se torna real, porque é comum e humana e reconhecível e tem olhos e ouvidos para ver e ouvir.<sup>5</sup>

Outras crônicas em que aparecem trechos inteiros de *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres* são: “A alegria mansa” (*JB*, 04.05.68); “A volta ao natural” (*JB*, 04.05.68); “Ritual – trecho” (*JB*, 27.07.68); “Trecho” (*JB*, 09.11.68).

Em “A alegria mansa - trecho”, Clarice fala para seus leitores, em primeira pessoa, do que, no romance, o narrador descreve como o sentimento de Lóri antes do encontro definitivo com Ulisses:

Pois a hora escura, talvez a mais escura, em pleno dia, precedeu essa coisa que não quero sequer tentar definir. Em pleno dia era noite, e essa coisa que não quero ainda tentar definir é uma luz tranqüila dentro de mim, e a ela chamariam de alegria, alegria mansa. Estou um pouco desnordeada como se um

coração me tivesse sido tirado, e em lugar dele estivesse agora a súbita ausência, uma ausência quase palpável do que era antes um órgão banhado da escuridão diurna da dor. Não estou sentindo nada. Mas é o contrário de um torpor. É um modo mais leve e mais silencioso de existir.

Mas estou também inquieta. Eu estava organizada para me consolar da angústia e da dor. Mas como é que me consolo dessa simples e tranqüila alegria? É que não estou habituada a não precisar de consolo. A palavra consolo aconteceu sem eu sentir, e eu não notei, e quando fui procurá-la, ela já se havia transformado em carne e espírito, já não existia mais como pensamento.

Vou então à janela, está chovendo muito. Por hábito estou procurando na chuva o que em outro momento me serviria de consolo. Mas não tenho dor a consolar.<sup>6</sup>

Como ressalta Lícia Manzo:

De qualquer forma, o intercâmbio entre o material apresentado nas crônicas e nas páginas do romance é tão intenso que torna-se impossível pensar em um sem levar em consideração o outro. Do mesmo modo que, como aconteceu anteriormente com outros personagens, é impraticável pensar em Lóri, desprezando as experiências pessoais de Clarice Lispector.<sup>7</sup>

Outro texto do livro que aparece no Jornal, sob o título “As águas do mar” (*JB*, 13.10.73), é a experiência de Lóri diante do mar, na verdade uma maneira que Clarice Lispector encontrou para falar do encontro da mulher, do ser humano diante do desejo:

Aí está ele, o mar, a mais ininteligível das existências não humanas. E aqui está a mulher, de pé na praia, o mais ininteligível dos seres vivos. Como o ser humano fez um dia uma pergunta sobre si mesmo, tornou-se o mais ininteligível dos seres vivos. Ela e o mar.

Só poderia haver um encontro de seus mistérios se um se

entregasse ao outro: a entrega de dois mundos incognoscíveis feita com a confiança com que se entregariam duas compreensões.

Ela olha o mar, é o que pode fazer. Ele só lhe é delimitado pela linha do horizonte, isto é, pela sua incapacidade humana de ver a curvatura da terra.<sup>8</sup>

Para confirmar a estreita relação entre a experiência da personagem Lóri e as sensações guardadas na memória da autora observa-se que, em *A descoberta do mundo*, o texto “Banhos de mar” (*JB*, 25.01.69) revela que Clarice, na sua infância no Recife, era levada pelo pai, como em um ritual, aos banhos de mar. Apenas para destacar algumas semelhanças, a experiência de Lóri com o mar ocorreu às seis horas da manhã, assim como a da menina Clarice aconteceu também antes do sol nascer:

Meu pai acreditava que todos os anos se devia fazer uma cura de banhos de mar. E nunca fui tão feliz quanto naquelas temporadas de banhos em Olinda, Recife.

Meu pai também acreditava que o banho de mar salutar era o tomado antes do sol nascer. Como explicar o que eu sentia de presente inaudito em sair de casa de madrugada e pegar o bonde vazio que nos levaria para Olinda ainda na escuridão?<sup>9</sup>

Como Clarice, Lóri é uma mulher solitária, incapaz de se dar aos outros, distante do mundo e vivendo em um certo isolamento. Contudo, parece que a autora resolveu dar a ela o “final feliz”, encontrando-se e encontrando o amor a partir do aprendizado com Ulisses. O aprendizado de sua personagem vem a partir das simples experiências, como entrar no mar ou sentir os cheiros do dia a dia, do mesmo modo que para Clarice. Também os cenários do romance são os mesmos descritos por Clarice nas crônicas do *JB*. Novamente recorrendo a Lícia Manzo: “Lóri irá descortinar a vida nas areias de Copacabana, nas ruas antigas do bairro da Glória, nas esquinas do centro, em Santa Thereza, no Museu de Arte Moderna, sendo comum a ambas a passagem por Berna e Paris.<sup>10</sup>

Merece ainda destaque quando se trata da ligação incontestável entre a voz de Clarice e a voz das personagens que criou, a referência à dor de que ambas foram feitas. Contudo, se para Lóri, Ulisses representou a saída da



dor e do mundo sombrio, para Clarice as palavras, a linguagem e o diálogo com seus leitores representaram a possibilidade da saída da terra das sombras. Ambas, Lóri e Clarice, vieram de terras distantes para habitar o espaço da cidade grande. Guardadas as devidas proporções, é claro, uma vez que a personagem veio do interior do estado, da cidade de Campos, para o Rio de Janeiro, enquanto Clarice da longínqua Ucrânia, passando pelo Recife, onde viveu a infância:

Mas também nisso poderia falhar: era agora uma mulher de grande cidade mas o perigo é que havia uma forte herança agrária vinda de longe no seu sangue. E sabia que essa herança poderia fazer com que de repente ela quisesse mais, dizendo-se: não, eu não quero ser eu somente por ter um eu próprio, quero é a ligação extrema entre mim e a terra friável e perfumada. O que chamava de terra já se tornara o sinônimo de Ulisses, tanto ela queria a terra de seus antepassados.<sup>11</sup>

Assim, a terra de que fala Lóri, sinônimo de Ulisses, com quem ela deseja a ligação extrema, deve ser entendida, no caso de Clarice, como sinônimo dos seus leitores, tanto era importante para ela o diálogo com aqueles que acompanhavam seus textos.

Lóri, assim como Clarice, mantinha o seu diálogo com a empregada antiga que arrumava a casa e deixava o jantar pronto, além de visitar uma cartomante de vez em quando. Mais do que isso, Lóri mantinha o diálogo com Ulisses, e desse diálogo, dessas palavras, e de outras lidas, tudo se modificava para ela: “sou um monte intransponível no meu próprio caminho. Mas às vezes por uma palavra tua ou por uma palavra lida tudo se esclarece”.<sup>12</sup>

Assim como Lóri, Clarice entendia que o seu caminho era os outros, e para chegar a eles, e obviamente ao seu caminho, a necessidade que a levou a escrever na imprensa para sobreviver parece ter sido fundamental, funcionando mesmo como mola propulsora. Do mesmo modo que Ulisses foi, aos poucos, se tornando íntimo, conselheiro e companheiro, os leitores com os quais dialogava na coluna semanal do *JB* desempenharam o mesmo papel para a autora.

Talvez pelo fato incontestado de não oferecer aos seus leitores a realidade como um dado imóvel, acabado, mas como dinamismo, processo, Clarice Lispector tenha atraído um público constante e cativo para os seus textos.

## Notas

1. PAIXÃO, Perlingeiro Sylvia. “O prazer da aprendizagem”. In: *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993, p. 7.
2. LISPECTOR, Clarice. \_\_\_\_\_. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p.140.
3. \_\_\_\_\_. *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993, pp. 79-80.
4. \_\_\_\_\_. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 91.
5. \_\_\_\_\_. *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993, pp. 154-155-156.
6. \_\_\_\_\_. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 98.
7. MANZO, Lícia. *Era uma vez: eu: a não ficção na obra de Clarice Lispector*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2001, p. 107.
8. LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 470.
9. Idem, Ibidem, p. 169.
10. MANZO, Lícia. *Era uma vez: eu: a não ficção na obra de Clarice Lispector*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2001, p.109-110.
11. LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993, p. 51.
12. Idem, Ibidem, p. 64.

## Resumo

Este texto analisa a relação que Clarice Lispector estabeleceu na coluna semanal que assinou no *Jornal do Brasil* entre os anos de 1967 e 1973, verificando como ocorreu uma aproximação cada vez maior de Clarice com seu público leitor. Com o arejamento propiciado pela mídia impressa, os escritos claricianos – muitos deles trechos de romances e contos da autora – foram definitivamente se transformando de palavras de exílio em palavras de encontro. Nesta travessia, da clandestinidade à liberdade, Clarice Lispector foi seu principal personagem e, em diversas situações, pode ter figurado os próprios leitores com quem afirmava trocar correspondências. Os textos desta fase, reunidos em *A descoberta do mundo*, são objeto de análise deste texto, que verifica como a autora aproveitou o espaço jornalístico para exercer a intratextualidade em sua obra, fazendo a releitura e reescrita de seus textos. Analisa como a obra de Clarice Lispector representa uma reflexão sobre a linguagem e as dificuldades que permeiam o processo criativo. Foi tema recorrente da autora a discussão sobre a palavra, a escrita, seus obstáculos e suas conquistas.

## Palavras-chave

Clarice Lispector, linguagem, leitores.

**Abstract**

This text analyses the connection that Clarice Lispector developed through the weekly section she used to write for the Jornal do Brasil Newspaper between 1967 and 1973, observing how it have been established an increasing affinity between Clarice and her public. After undergoing the softening aspects of the press, her works – many of them extracts of her novels or her short stories – definitely started a process of changing since isolating words were gradually replaced by sharing words. Throughout this path from clandestineness to liberty, Clarice Lispector herself was her main character. She may have frequently invented the readers described as the ones she used to exchange letters with. The works produced during this period , collected in “The Discovery Of The World”, are the object of analysis of this thesis which studies how the author used the newspaper as a source of mass communication in order to carry out the intratextuality in her literary production thus rereading and rewriting her pieces. Analyses as her work as a reflection on language and the difficulties inherent to the creative process. The discussion on the effects caused by the using of words and forms of language, its obstacles and achievements, have been a constant theme for the author.

**Key-words**

Clarice Lispector, language, readers.

# ***Sobre a circulação restrita e a circulação ampliada: analisando a recepção em campos sociais***

*João Gustavo Vieira Velloso*

## **Entendendo o caso, a descrição dos fluxos**

O caso que orienta este estudo é associado a uma reportagem exibida no programa Fantástico, da Rede Globo de televisão, em 21 de abril de 2002, intitulada “Repórter vira autoridade para denunciar assalto ao dinheiro público”, na qual um jornalista da emissora teria ocupado de forma interina o cargo de secretário de planejamento do município de São Gonçalo (RJ) por cerca de trinta dias. Nela fora veiculada alguns “indícios” de corrupção, dentre os quais um envolvendo um vereador do município — o que focalizo em minha pesquisa. Podemos considerar este o fluxo inicial, o primeiro dos discursos. A partir da reportagem tem-se dois desdobramentos aos quais me proponho a analisar a recepção: o consumo político e o consumo jurídico.

No plano político, é instaurada, em 24 de abril de 2002, uma Comissão Parlamentar de Inquérito (Resolução 0006/2002 da Câmara Municipal) destinada à “apuração das irregularidades denunciadas na imprensa”. Em 14 de maio de 2002 esta CPI se deriva para uma Comissão Processante Parlamentar (Resolução 0007/2002) que instaura um “processo por infração ético parlamentar contra o vereador”. Ao longo do processo, que se encerra em 23 de julho daquele ano, percebe-se conexões entre o político e o midiático, configurando uma dinâmica de recepção diferenciada. A apuração das irre-

gularidades denunciadas e o processo contra o vereador não é simplesmente uma busca pela verdade (ou coisa do gênero) e a tomada das devidas medidas cabíveis, e sim a decodificação a partir de maneiras de organizar a realidade presentes no campo político; (re)produzindo documentos próprios (as referidas resoluções) e não próprios (entrevistas, por exemplo).

Já no jurídico, fica mais claro que o consumo não se dá apenas a partir das *meaning structures* da decodificação e os *frameworks of knowledge* (termos de Stuart Hall). Há distintas fases de consumo no campo jurídico, sendo elas associadas às composições internas do campo, rituais de produção de saber, divisão do trabalho etc.; o que não é tão distante do que Hall chama de “relações de produção” e “infra-estrutura técnica”. Em linhas gerais, podemos considerar que a partir da recepção da reportagem são instaurados dois processos: um cível (n.º 2002.004.015142-9) e outro criminal (n.º 2002.004.015994-5); mas há segmentações, como já afirmei acima, fases de consumo. Existem diferentes usos da reportagem relacionados à posição dos agentes no campo, com uma hibridização mais manifesta do que a existente no político. Os processos não são decorrentes de uma ação direta da recepção da reportagem, mas da combinação da recepção com referência à norma jurídica — Lei n.º 8.429/92 (no cível) e Art. 333 do Código Penal (no criminal). Da promoção da ação por parte do Ministério Público ou outrem à sentença em primeira instância há inúmeras mediações do campo — isso sem contar os recursos em instâncias superiores e o inquérito policial presente (ao menos enquanto mediação) na esfera criminal. A forma é jurídica, o conteúdo é híbrido, polifônico e dialógico. Assim como no político, existe a possibilidade de manifestações não próprias, isto é, não jurídicas e sim de seus agentes.

Assim sendo, há um fluxo inicial (midiático) que possui dois desdobramentos: versões jurídica e política. Estas versões são elaboradas a partir da recepção (consumo, ou uso) nos campos e a reprodução a partir de suas lógicas de produção. A recepção do fluxo inicial estabelece novos fluxos: a versão do campo em questão e *feedbacks* solicitando novos fluxos que estendem o processo de recepção o associando ao regime de produção do campo<sup>1</sup>. Estas considerações finais sobre os fluxos presentes no caso pesquisado, ficam mais claras a partir do entendimento da ideia de campo em Pierre Bourdieu e das considerações sobre o “*Encoding, decoding*” de Stuart Hall, que serão abordadas nas seções a seguir — possibilitando uma análise mais adequada da recepção de produtos midiáticos em determinados espaços sociais, em especial o campo político e o campo jurídico.

## Sobre a idéia de campo

A noção geral de campo está relacionada com a idéia de que determinados espaços nas sociedades acabam produzindo, através de dinâmicas próprias destes grupos e de relações com outros grupos, saberes (representações) e práticas que se relacionam diretamente com a inserção e leitura que os agentes em questão fazem sobre o mundo social. Isso não se dá, digamos, de uma maneira muito amigável onde os atores sociais procuram firmar pactos racionalmente para construir o melhor dos mundos. Isso simplesmente se dá, ou melhor, complexamente se dá através de embates a partir das condições concretas (econômicas e simbólicas) que os agentes possuem (enquanto ator social, ou seja, individualmente ele só atua a partir de determinadas mediações postas pelo social, por sua inserção na sociedade).

Pierre Bourdieu articula estas dinâmicas de produção de identidades e sentidos com duas noções: a de região<sup>2</sup> e a de poder simbólico<sup>3</sup>; ambas por sua vez se relacionam com a idéia de luta pelos meios de di-visão<sup>4</sup>. É a partir destas duas noções, que é possível pensar a noção de *habitus* nos escritos de Bourdieu<sup>5</sup> e, com isso, fechar a noção de campo. “O *habitus* é esta espécie de senso prático do que se deve fazer em dada situação” (Bourdieu, 1997: 42)<sup>6</sup>, sendo uma importante mediação do agir em um determinado campo.

Ele só pensa campo relacionamente, não há “campo campo” (ou campo em si), a idéia sempre está articulada com uma outra categoria de cunho profissional ou institucional. Ela pode ser vista, portanto, como um *locus* (uma espacialização, uma regionalização) de um dado profissional ou institucional para fins de análise. Não é a toa que em alguns trabalhos percebe-se uma certa “cambiação” do conceito de campo com os de região e espaço social a partir da mediação do *habitus* — há *habitus* (e princípios de di-visão) no campo, no região e no espaço social, o que varia é a ordem e a magnitude do conceito (o contexto de sua construção e aplicação).

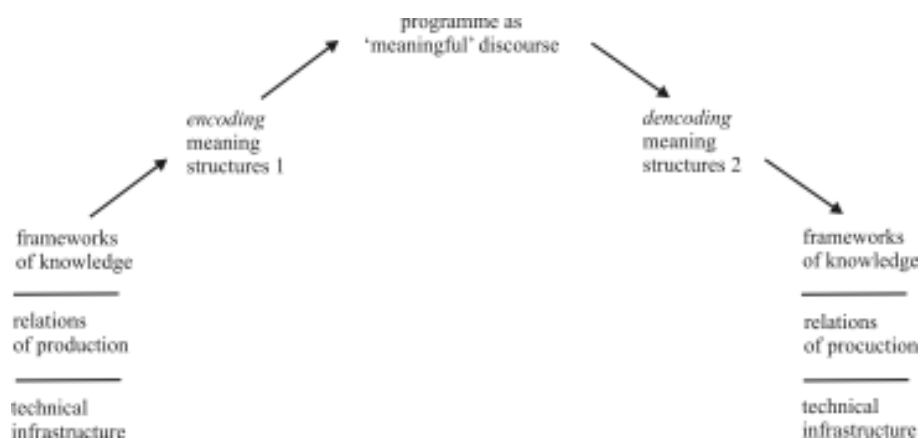
Enfim, são duas as principais metáforas utilizadas por Bourdieu para “dar forma” à noção de campo: a de um campo magnético<sup>7</sup> e a de um tabuleiro de xadrez<sup>8</sup>, que por sinal é a mais ilustrativa delas. No campo estão em jogo diferentes relações de forças possíveis (composições, disposições e oposições), hierarquias e regras. Há, portanto, determinações, mas não determinismos, pode-se chegar no máximo a tendências. A estrutura é aberta e conjuntural, ela se faz relativamente estável por conta do reconhecimento

das regras presentes no jogo, “acordos” (aceitos em algum nível, mesmo que por imposição) localizados que permitem o agir como algo possível.

Outras considerações poderiam ser feitas sobre a noção de campo, sobretudo em relação a especificidades dos campos jurídico e político, são pertinentes, mas não cabe o desenvolvimento neste artigo. Por outro lado, pode-se pensar que o que fora brevemente exposto sobre campo é de certa forma abordada por Stuart Hall (vide conceitos da seção anterior) e que outros autores (Norman Fairclough, por exemplo) trabalham tais abordagens de forma combinada. No entanto, é importante fazer estas considerações sobre a idéia de campo para entender de maneira mais adequada os motivos pelos quais a proposta de Hall deve ser problematizada quando se trabalha a recepção de produtos midiáticos em um ou mais campos. A recepção se dá de uma maneira diferenciada, é o que veremos na seção a seguir.

### **Encoding, decoding e decoding/encoding - circulações ampliada e restrita**

Em seu célebre artigo “Encoding, decoding”, Stuart Hall descreve o processo de comunicação televisiva segundo quatro momentos: produção, circulação, distribuição/consumo e reprodução. Estes momentos são ao mesmo tempo independentes e articulados entre si. Seu esquema sobre os processos de codificação de decodificação das mensagens é bastante ilustrativo neste sentido:



(Ver Hall, 1993: 94).

Enfim, a partir de tais considerações ele descreve três hipotéticas posições de decodificação: *dominant-hegemonic position*, *negotiated code*, e *oppositional code*; onde audiência pode estar operando a partir dos mesmos códigos previstos e/ou agenciados na codificação, negociando ou se opondo a tais códigos. Em linhas gerais, esta é a proposta de Hall e que orientou, e ainda orienta, vários estudos de recepção.

Cabem alguns comentários: proponho-me a realizar dois, tendo em vista a situação empírica da pesquisa que realizo e a idéia de campo. O primeiro deles diz respeito ao fato dos enunciados serem de certa forma codificados, tendo em vista a decodificação e que as considerações de Hall são sobre o processo comunicacional televisivo. Durante o momento da produção há uma tentativa de se antecipar o momento de consumo, o que (como o próprio Hall afirma) não é garantido — tenta-se veicular algo estruturado da maneira mais próxima possível daquilo que a audiência interpretaria, buscando uma comunicação bem sucedida, uma correspondência, um reconhecimento. Por outro lado, é característico do televisivo a produção de um discurso pensado para uma circulação ampliada que se processa em termos públicos e difusos.

O campo midiático fala “para fora”, busca hegemonia e reconhecimento em um outro estranho ao que produz os enunciados, o discurso é elaborado para uma realização que se dá, a princípio, fora do campo. Isso não significa que não existam discursos restritos, de realização interna ao campo midiático. Existe sim: pautas, relatórios, pareceres etc.; no entanto, podemos considerar não se tratam de fins discursivos do campo midiático e sim meios que objetivam um produto ou bem cultural reconhecido como midiático: reportagens, campanhas publicitárias, livros etc. O que geralmente nós analisamos em estudos de recepção é o falar para os outros, não o falar para si.

Já o segundo, refere-se à possibilidade de extensão do modelo de análise de Hall a outros campos ou sistemas simbólicos, ou seja, a consideração de outros *medias* que não os meios de comunicação de massa — como, por exemplo, o judiciário ou o político. É possível isto? A resposta é sim e não. Se por um lado podemos pensar como Hall: quatro momentos, possíveis decodificações, desentendimentos a partir da independência do *decoding* em relação ao *encoding* etc. Por outro, os seus programas (produtos, bens culturais) não são de circulação ampliada, eles são elaborados para seus pares, para uma circulação interna ao campo em questão. Isso



muda muita coisa; não é só elaborar uma sentença do tipo “*encoding = decoding*” tentando resolver matematicamente a questão. O código é compartilhado, o reconhecimento e realização se dão internamente, há uma certa circularidade do processo de comunicação. Opto por diferenciar esta dinâmica da primeira das posições hipotéticas de Hall (*dominant-hegemonic*) porque ela se processa em outros termos: a mediação em jogo está muito mais associada às práticas e regras do campo do que às discursivas.

Um processo não é produzido para sair do campo jurídico, é estruturado a partir e para uma circulação restrita. Se porventura ele circular “fora”, de uma maneira mais ampliada, lamento por quem recebe; aquilo não é feito para se comunicar com este eventual receptor. É óbvio que existe uma recepção, podendo até ser pensada em termos de *oppositional code*. Entretanto, o que desejo frisar é que, ao contrário do que ocorre em uma circulação ampliada, o que foi codificado não é destinado a comunicar de maneira pública e difusa. Na circulação restrita, o produto é dotado de significado no e para o campo no qual ele foi produzido (consumido e reproduzido); fora do campo de origem ele não é necessariamente um objeto de comunicação, compreensível e/ou significativo<sup>9</sup>.

Pelo o que foi visto até aqui, temos, portanto, no caso estudado, um processo de comunicação que pode ser analisado até certo ponto a partir de Hall. Produção, circulação, consumo, reprodução. A reportagem, que circula de uma forma ampliada, é decodificada por diversos agentes, inclusive dos campos já descritos. No entanto, através de vários motivos, isso acaba derivando para novas representações.

Inicialmente pensei que estas novas representações seriam associadas ao momento da reprodução; sim, mas não se trata da reprodução no campo do que os seus agentes consumiram. Uma coisa são os agentes do campo, outra coisa é o campo. Há uma reprodução realizada pelos agentes e uma (re)produção do campo. Existe um momento de consumo no campo, e esta recepção se dá de uma maneira diferenciada. A decodificação do bem simbólico de circulação ampliada é associada à codificação de um bem de circulação restrita. Pensar recepção nos campos (jurídico e político) é ir além do “*encoding, decoding*”, considerando o *decoding* como um *decoding/encoding* — uma recodificação, onde o entendimento das dinâmicas do campo é essencial.

Nas seções anteriores abordamos o caso, os fluxos, a idéia de campo, e agora começa a ficar mais claro o porquê. A reportagem é recebida juridicamente ou politicamente, tendo em vista suas respectivas produções. A recepção se dá no processo cível e no criminal em relação ao jurídico, e na CPI e na CPP no caso do político (legislativo municipal). Ao longo de tais práticas de construção de saber ocorrem *feedbacks* solicitando novos fluxos que estendem o processo de recepção, assim como hibridizações do fluxo inicial (a reportagem), associando-o ao regime de produção do campo. Para analisar de maneira adequada a recepção em determinado campo é preciso “entrar no campo”, perceber sua lógica e procedimentos de produção de sentidos, atentando-se para estes novos fluxos. Acredito que a capacidade da execução destes *feedbacks* com reflexos sejam peculiaridades dos campos político e jurídico, não sei até que ponto outros campos possuem tal capacidade de solicitar novos fluxos (“esclarecimentos”) e serem atendidos.

Algumas manifestações deste processo de recepção mais extenso podem ser percebidos através de diálogos documentados entre o pólo da audiência e o da produção. Uma cópia da reportagem é solicitada, é assistida, vai para a perícia, volta, é assistida novamente, chamam o jornalista para maiores explicações, são solicitadas as fitas brutas, chamam o vereador e o secretário para esclarecerem o envolvimento de ambos na reportagem, chamam o jornalista novamente, e assim em diante. Estes diálogos ocorrem em diferentes momentos da produção de narrativas do campo jurídico e político, de acordo com as peculiaridades de cada caso. Ao longo do processo (re)produção do campo, a reportagem vai sendo consumida pelo campo, considerando reflexos dos *feedbacks* (da ordem do *encoding*) e o *decoding/encoding*, e de certa forma identificando características da produção da reportagem inicial.

### **Comentários finais**

A tentativa de se perceber os usos das veiculações midiáticas nos planos jurídico e político é importante por serem instituições reconhecidas como legítimas na administração de conflitos na vida social e por suas capacidades de agenciar intervenções concretas na sociedade. É através das considerações teórico-metodológicas trabalhadas neste artigo, desenvolvidas a partir de exames preliminares de documentos institucionais e dados

etnográficos (acompanhamento de audiências jurídicas e sessões legislativas), que foi possível a análise da recepção do material jornalístico e seus usos pelos campos político e jurídico; orientando tanto uma interpretação mais adequada dos documentos, quanto a realização de entrevistas. Sem este instrumental, fica muito difícil ir adiante na pesquisa (ainda em realização) a fim de se perceber até que ponto tais processos são ou não instruídos pela mídia e até que ponto estas hibridizações alteram as práticas jurídicas e legislativas.

As respostas a estas indagações não são apresentadas neste artigo, em parte porque a pesquisa ainda se encontra em aberto e também por extrapolar as propostas deste grupo de trabalho. O que fica sugerido neste estudo é que por um lado a mudança de determinadas práticas sociais (as dos planos institucionais por exemplo) não se processam simplesmente através de alterações no plano discursivo como sugerem alguns trabalhos; e por outro, que o político e o jurídico não operam como um sistema autopoietico, eles estão abertos a influências “externas” (mesmo que sujeitas a interpretações e traduções) que podem ou não ser mediações consideradas pelos seus agentes.

### Notas

1. Isto pode ser percebido, por exemplo, através da solicitação do material gravado e pedidos de esclarecimento sobre a reportagem. Vale ressaltar que nos estudos de recepção de caráter mais amplo e/ou imediato isso não se faz presente, a negociação não se dá nestes termos e com esta temporalidade. É de fato peculiar uma dinâmica de recepção que dura meses (ou anos) por estar associada a um outro processo de produção; o entendimento é jurídico, o entendimento é político.

2. “A região e as suas fronteiras (fines) não passam do vestígio apagado do acto de autoridade que consiste em circunscrever a região, o território (que também se diz fines), em impor a definição (outro sentido de fines) legítima, conhecida e reconhecida, das fronteiras e do território, em suma, o princípio de di-visão legítima do mundo social. Este acto de direito que consiste em afirmar com autoridade uma verdade que tem força de lei é um acto de conhecimento, o qual, por estar firmado, como todo poder simbólico, no reconhecimento, produz a existência daquilo que enuncia” (Bourdieu, 1998a : 114).

3. “O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário” (Bourdieu, 1998a : 14).

4. Meios de di-visão é um termo formado por uma combinação de palavras que é de certa forma até óbvia (ou ao menos bastante aparente): visão e divisão; e enquanto conceito, trata-se de algo que não é nada original. Ver e dividir, representar e classificar; é possível encontrar noções bem próximas a esta em Émile Durkheim, Marcel Mauss e Lévi-Strauss, dentre outros.

5. Digo em seus escritos porque é relacionado com os conceitos de região (espaço social), poder simbólico e meios de di-visão que *habitus* surge em seu esquema teórico. Se pensarmos em termos mais genealógicos teríamos que percorrer o mesmo caminho que ele mesmo faz em “A gênese dos conceitos de *habitus* e de campo” (Bourdieu, 1998a), passando por autores como: Noam Chomsky, Edward Panofsky, Norbert Elias, dentre outros (mas sobretudo estes três).

6. “A cada classe de posições corresponde uma classe de *habitus* produzidos pelos condicionamentos sociais associados à condição correspondente e, pela intermediação desses *habitus* e de suas capacidades geradoras, um conjunto sistemático de bens e de propriedades, vinculadas entre si por uma afinidade de estilo. Uma das funções da noção de *habitus* é a de dar conta da unidade de estilo que vincula as práticas e os bens de um agente singular ou de uma classe de agentes. O *habitus* é esse princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas de bens, de práticas. Assim como as posições das quais são o produto, os *habitus* são diferenciados; mas também são diferenciadores. Distintos, distinguidos, eles também são operadores de distinções: põem em prática princípios de diferenciação diferente ou utilizam diferenciadamente os princípios de diferenciação comuns. Os *habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintivas; mas também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e divisão e gostos diferentes” (Bourdieu, 1997: 21-22).

7. “ (...) o campo intelectual, da mesma maneira que um campo magnético constitui um sistema de linhas de força: isto é, os agentes ou sistemas de agentes que o compõem podem ser descritos como forças que se dispendo, opondo e compondo, lhe conferem sua estrutura específica num dado momento de tempo. Por outro lado, cada um deles é determinado pelo fato de fazer parte deste campo (...), seu poder (ou melhor, sua autoridade) dentro do campo, não pode ser definido independentemente da posição que ocupa no campo” (Bourdieu, 1968: 105-106).

8. “Se cada uma das partes do campo intelectual depende de todas as outras, nem todas dependem no mesmo grau: como num jogo de xadrez, onde a sorte da rainha pode depender do menor dos peões, sem que por isso deixe de ter um poder infinitamente maior que qualquer outra peça, as partes constitutivas do campo intelectual, colocadas numa relação de interdependência funcional, são, no entanto, separadas por diferenças de peso funcional e contribuem de maneira desigual para dar ao campo intelectual a sua estrutura particular. De fato, a estrutura dinâmica do campo intelectual não é outra coisa senão o sistema de interações entre uma pluralidade de instâncias, agentes isolados, como o criador intelectual, ou sistemas de agentes, como o sistema de ensino, as academias ou círculos literários, que são definidos, ao menos no essencial, no seu ser e na sua função, por sua posição nesta estrutura e, pela autoridade, mais ou menos reconhecida, isto é, mais ou menos forte e mais ou menos extensa, e sempre mediatizada por sua interação, que elas exercem ou pretendem exercer sobre o público, ao mesmo tempo capital e, em certa medida, árbitro da competição pela consagração e legitimidade” (Bourdieu, 1968: 126).

9. Isso pode ser articulado com a idéia de sistema perito (e perícia) em Anthony Giddens (1991 e 1996) ou até mesmo a de caixa preta em Bruno Latour. Não se busca a compreensão, o entendimento ou coisa do gênero; não há interpretação, mas confiança, crença.

### Referências bibliográficas

- AMOUNT, Jacques. *A imagem*. Campinas: Papirus, 2000.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Annablume, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. Campo Intelectual e Projeto Criador. In: POUILLON, Jean. *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- \_\_\_\_\_. (coord.). *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997a.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997b.
- \_\_\_\_\_. *Razões práticas*. Campinas: Papirus, 1997c.
- \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998a.
- \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998b.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: USP, 1998.
- CHAMPAGNE, Patrick. *Formar a opinião: o novo jogo político*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- DURING, Simon (Org.). *The Cultural Studies Reader*. Londres: Routledge, 1993.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Brasília: UNB, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Media discourse*. Londres: Edward Arnold, 1995.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 1997.
- FRIDMAN, Luis Carlos. Pós-modernidade: sociedade da imagem e sociedade do conhecimento. *História, ciências e saúde*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, jul./out. 1999, p. 353-75.
- \_\_\_\_\_. *Vértigens pós-modernas: configurações institucionais contemporâneas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- GARAPON, Antoine. *O juiz e a democracia: o guardião das promessas*. Rio de Janeiro: Revan, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Bem julgar: ensaio sobre o ritual judiciário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

- \_\_\_\_\_. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo: UNESP, 1996.
- HALL, Stuart. Encoding, decoding. In: DURING, Simon (Org.). *The Cultural Studies Reader*. Londres: Routledge, 1993, pp. 90-103.
- \_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- KING, Anthony D. (coord.). *Culture Globalization and the World-System*. Londres: Macmillan, 1993.
- JAMESON, Fredric. *Espaço e imagem — Teorias do pós-moderno e outros ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Pós-modernismo — A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1997.
- LATOUR, Bruno. *A ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: UNESP, 2000.
- MACCALÓZ, Salete. *O poder judiciário, os meios de comunicação e a opinião pública*. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2002.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- MATTELART, Armand & Michèle. *História das teorias da comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- PINTO, Milton José. *Comunicação e discurso*. São Paulo: Hacker, 2002.

### **Resumo**

Considerações sobre a teoria de comunicação de quatro estágios de Stuart Hall a partir dos escritos de Pierre Bourdieu acerca dos diferentes campos sociais. O trabalho é desenvolvido a partir de dados documentais e etnográficos de manifestações do campo midiático, jurídico e político sobre um mesmo caso. O objetivo é identificar narrativas qualitativamente diferentes dentro de cada campo e problematizar condições de consumo dos produtos midiáticos nos contextos dos outros campos em questão. As estruturas de sentido envolvidas no processo de decodificação do discurso midiático estão diretamente associados aos princípios de organização da realidade dos campos jurídico e político (os “receptores”), sendo tal discurso agenciado pelos agentes destes campos na e para a produção (*encoding*) dos discursos de seus campos (CPI, CPP e processos).

### **Palavras-chave**

Recepção, campo jurídico, campo político, campo midiático, estruturas de conhecimento, Pierre Bourdieu, Stuart Hall.

**Abstract**

The restricted circulation and the amplified circulation: analysing reception in social fields.

Reflections on Stuart Hall's four-stage theory of communication based on the writings of Pierre Bourdieu on the different social fields. This paper uses documentary sources and ethnographic data on the treatment given by the mediatic, juridical and political fields of one single case. The objective is to identify narratives qualitatively different in each field and to problematize the conditions of consumption of media products in the context of the other two fields. The meaning structures which are involved in the process of decoding media discourse are directly associated with the social organization rules of the juridical and political fields (the "receptors"). The media discourse is used by the agents in these fields in, and for, the production (encoding) of fields' discourses (Parliamentary Commission of Inquiry – CPI, Parliamentary Commission of Process – CPP, and legal processes).

**Key-words**

Reception, juridical field, political field, mediatic field, meaning structures, Pierre Bourdieu, Stuart Hall.

# *A cidade sou eu\**

*Rosane Azevedo de Araujo*

“A cidade já não existe. Entretanto a noção de cidade sofre uma distorção sem precedentes, insistir em sua natureza primordial, seja através de desenhos, regras ou invenções, conduz irrevogavelmente da nostalgia à irrelevância (...) Para assegurar sua sobrevivência, o urbanismo terá que imaginar uma nova idéia do novo (...) *Temos que imaginar mil e um conceitos alternativos de cidade*, temos que correr riscos desproporcionados, temos que nos atrever a ser profundamente acríticos, devemos agüentar a adversidade e perdoar a direita e a esquerda”<sup>1</sup>.

*Rem Koolhaas*

## **1. Introdução**

Somos contemporâneos de grandes transformações decorrentes do desenvolvimento acelerado dos meios de comunicação, dos transportes, da informática, que abrangem as questões trazidas pelos novos campos da robótica, da computação quântica, da astrofísica, do tele-transporte, da nanotecnologia, da engenharia genética, da exploração espacial, das vidas artificiais, das cidades inteligentes, etc. Sua incidência é cada vez mais reconhecível em tudo que fazemos, em como fazemos, como pensamos, como vivemos, como cada um se relaciona com os outros, consigo mesmo e com o mundo. Todos os âmbitos da vida estão sob esta influência, o que vem redefinindo os conceitos<sup>2</sup>, os hábitos, os padrões de comportamento e os modos de produção na sociedade. Como se não bastasse a ilusão de que parece a nós que sabemos que somos, mas não sabemos quem somos<sup>3</sup>, ser contemporâneos de nós mesmos implica necessariamente um salto conceitual na maneira como enxergamos e entendemos nossa espécie. Ora, dentro dessas ponderações é imperativo reconsiderar os conceitos de cidade, agora sob a égide de uma transformação de fronteira, entendida como aquela que modifica o pensamento.



Isto requer um exercício crítico permanente e arriscado. Primeiro, por nossa dificuldade extrema de abandonar valiosas crenças e articulações construídas a duras penas. Segundo, porque, como todo pensamento que é precursor de conhecimento novo, os dois resultados possíveis são igualmente perigosos: 1. o insucesso resultante do fracasso da tentativa, portanto não se chega a lugar algum; 2. o sucesso de se estabelecer uma nova referência para o conhecimento, e isto desagrade aos adeptos do conhecimento anterior. Em última instância, a questão que sustenta esta fronteira já foi muito bem apresentada por Nietzsche quando pergunta: Quanto de verdade suporta, quanto de verdade ousa um espírito?<sup>4</sup>

## 2. Antecedentes

O campo do urbanismo e a conceituação de cidade estão, portanto, em questão. A definição de cidade foi amplamente relativizada, vários conceitos foram apresentados, cada um como tentativa de melhor apreender as especificidades ocasionadas pela interação indissociável entre espaço, tecnologia e sociedade, e também de melhor incluir os novos atores, os novos tipos de relações sociais e os novos usos e funções que surgiram para a cidade. Dentro deste panorama podemos destacar algumas definições já consolidadas para a cidade contemporânea:

**Cidade Informacional**<sup>5</sup> – É considerada a cidade da sociedade atual, tem como base as Novas Tecnologias da Informação e Comunicação e é constituída por dualismos: enorme potencial de produtividade e capacidade de destruição; proezas tecnológicas e misérias sociais de nosso tempo; centralização e metropolização das indústrias da informação e um processo de descentralização de atividades de serviço dentro de regiões, das áreas urbanas e das localizações dentro das áreas metropolitanas. Este processo binário de centralização e descentralização simultâneas, ambas associadas às mesmas dinâmicas sócio-econômicas, caracterizam a complexidade desta nova forma social e espacial que é a cidade informacional. Neste contexto temos o espaço de fluxos que caracteriza as redes de informação e funda uma lógica organizacional aespacial.

**Videocidade**<sup>6</sup> – É considerada a Cidade sem portas, aquela em que se pode acessar através das telas das redes audiovisuais. O espaço urbano

perde sua realidade geopolítica em benefício único de sistemas instantâneos de deportação, cuja intensidade tecnológica perturba incessantemente as estruturas sociais e promove uma concentração “pós-urbana” e transnacional. Estaríamos passando da estética do aparecimento progressivo de uma imagem estável (analógica), onde formas e volumes eram constituídos por seu suporte material para a estética do desaparecimento de uma imagem instável (digital), cuja duração é a do “tempo de sensibilização” promovido pela interface com a tela, onde tudo se mostra na imediatez de uma transmissão instantânea. Neste contexto a distância-velocidade supera as distâncias de espaço e de tempo, e passamos a considerar um espaço-tempo tecnológico. Como consequência temos a dimensão física relativizada.

**Metápole**<sup>7</sup> – É uma área onde os espaços que a compõem são heterogêneos, não necessariamente contíguos, formada por regiões urbanas que aglomeram cidades de todos os tamanhos, incluindo as zonas urbanas e as zonas rurais. Geralmente a totalidade ou parte dos habitantes, das atividades econômicas ou dos territórios está integrada ao funcionamento cotidiano de uma metrópole, compreendendo algumas centenas de milhares de habitantes e constituindo uma única bacia de emprego, de residência e atividades.

A metápole é um espaço de mobilidade, no qual as relações de proximidade são enfraquecidas, pois ela está conectada a múltiplas redes nacionais e internacionais e, por vezes, mantém com territórios distantes relações mais fortes e intensas do que com sua zona de entorno.

**Megacidades**<sup>8</sup> – São aglomerações de grandes dimensões, com mais de dez milhões de pessoas, que concentram o essencial do dinamismo econômico, tecnológico, social e cultural dos países e que estão conectadas entre si numa escala global. Elas se estendem no espaço, formam nebulosas urbanas, e configuram os atuais centros nervosos do sistema mundial. São uma forma espacial que se desenvolve nos vários contextos geográficos e sociais da nova economia global e da sociedade informacional emergente. Muitas são nós da economia global e concentram as funções superiores direcionais, produtivas e administrativas de todo o planeta; outras não são centros influentes da economia global, mas também conectam enormes segmentos da população humana a esse sistema global. Também

têm como característica o fato de estarem física e socialmente conectadas com o globo e desconectadas do local.

**Cidade Global**<sup>9</sup> – No centro da atual era econômica distinguem-se duas características: a integração dos sistemas e a dispersão geográfica das atividades econômicas. Esta situação contribuiu para o papel estratégico desempenhado pelas grandes cidades. Em vez de se tornarem obsoletas, elas concentraram funções de comando e foram acrescidas de outras duas funções: 1. são locais de produção pós-industrial para as principais indústrias desse período, para o setor financeiro e os serviços especializados; e 2. são mercados multinacionais, onde empresas e governos podem adquirir instrumentos financeiros e serviços especializados. As cidades Globais são centros do comércio mundial e atividades bancárias; pontos de comando na organização da economia mundial; lugares e mercados para indústrias de finanças e serviços especializados e lugares de produção para essas indústrias. Estas cidades são pontos de comando, mercados globais e locais de produção para a economia da informação. São os lugares-chave para os serviços avançados e para as telecomunicações necessárias à implementação e ao gerenciamento das operações econômicas globais.

**Cidade de Controle**<sup>10</sup> – O filósofo Michel Hardt, ao comentar a passagem da sociedade disciplinar, como foi chamada por Michel Foucault, para a atual sociedade e o desmoronamento dos muros que definiam as instituições, afirma que “não há mais fora”, e que a nova sociedade funciona não por confinamento, mas por controle contínuo e comunicação instantânea, sendo, portanto, necessariamente uma sociedade mundial de controle. O espaço público foi privatizado numa medida tal que não é mais possível compreender a organização social a partir da usual dialética espaços privados / espaços públicos, ou dentro / fora. O lugar da atividade política liberal moderna desapareceu, fazendo com que a sociedade pós-moderna venha se caracterizar por um déficit do político. O lugar da política foi desrealizado<sup>11</sup>.

A descentralização e a dispersão global dos processos e lugares de produção geram a necessidade da administração e planejamento centralizados, da centralização do controle da produção. As cidades de controle administram e dirigem as redes globais de produção. É onde se localizam os serviços de produção especializados e os serviços financeiros.

**Cidade Digital**<sup>12</sup> – Cidade provida de cabo de fibra ótica que possibilita uma enorme velocidade na Internet, habitada pelos tele-trabalhadores e pelas tele-comunidades que usam informação e comunicação tecnológica para trabalhar e se comunicar a distância. Não pode ser definida pelos parâmetros convencionais administrativos ou geográficos comumente usados para identificar os limites físicos da cidade. É formada por um sistema de espaços virtuais interconectados pela expansão da supervia da informação. Podemos exemplificar com a intranet entre os empreendedores bancários, ou a discussão on-line interativa entre membros ligados ao meio-ambiente.

**Cidade 24/7/365**<sup>13</sup> – O ambiente de vida nas cidades mundiais é frequentemente frenético, caracterizado pela constante atividade. Em cidades mundiais como Londres, as atividades sociais, culturais e econômicas acontecem 24 horas por dia, sete dias da semana, 365 dias por ano. Numa cidade como essa, não há horas *off*, nenhum dia fixo para descanso e não há turnos sazonais ou ciclos de utilização.

**A Cidade Instantânea**<sup>14</sup> – A Cidade Instantânea é um termo usado para descrever o temporário encontro de pessoas em um lugar particular em um determinado momento, para um evento de interesse comum. Exemplos de cidades instantâneas incluem milhões de delegados que expõem para o Fórum do Mundo Econômico em Davos, Suíça, todos os anos, ou a concentração de milhares de pessoas no Rock In Rio, a “Cidade do Rock”.

Também podemos considerar aí um espaço tecnológico, que não é geográfico, mas um espaço de tempo. Por exemplo, a concentração no espaço de uma cidade ou de um estádio de futebol corresponde a uma concentração no tempo de transmissão. É uma cidade do instante em que um bilhão de pessoas estão reunidas. Cidades instantâneas têm tempo-limite e espaço-específico de acontecimento, estabelecidos através de variadas formas. Assim sendo, podem variar tremendamente, algumas podem ser exclusivas e insulares, e outras, inclusivas e abertas.

**A Cidade Sustentável**<sup>15</sup> – Ela é considerada economicamente vibrante, socialmente justa e ecologicamente viável. O termo comumente inclui a noção de justiça, igualdade e requer que as demandas do presente sejam supridas sem comprometer as futuras gerações de suprirem suas próprias necessidades.

A noção de cidade sustentável é particularmente relacionada a esforços internacionais para promover o desenvolvimento sustentável, um conceito primeiramente popularizado pela Comissão de Brundtland, “Nosso futuro em comum (1987)” e a “Eco 1992”, no Rio de Janeiro.

A aplicação dos princípios de desenvolvimento sustentável para os segmentos humanos em geral, e para as comunidades urbanas em particular, tem sido liderada por vários programas de ação, como comunidades de saúde local ou campanhas de comunidades para a qualidade de vida e as iniciativas como Habitat e Agenda 21. Essas diversas iniciativas são freqüentemente agrupadas no termo genérico de desenvolvimento de “segmentos sustentáveis”.

**Cidade da Distopia**<sup>16</sup> – Esta Cidade se refere ao lado negro da utopia. No contexto atual, referências a ela normalmente fazem alusão ao amontoado incontrolável de pobreza urbana, caos social, crime, poluição, sem-teto, mendicância e outras formas de privação. Seria equivalente ao submundo da Cidade Global, onde há sub-educação, sub-locação e sub-nível de vida e trabalho, aumentando as condições marginais em contraste com a fortuna crescente.

**e-topia**<sup>17</sup>– William Mitchell<sup>18</sup> defende que os modelos urbanos familiares estão deixando de ser inevitáveis e que, em seu lugar, criaremos e-topias, cidades econômicas e ecológicas que funcionem de maneira mais inteligente. Seus princípios de desenho seguiriam cinco pontos básicos: 1. Desmaterialização: a substituição de um serviço físico por um virtual; 2. Desmobilização: em geral, mover bits é incomensuravelmente mais eficiente do que mover pessoas e mercadorias; 3. Personalização em massa: as máquinas inteligentes da era da informática podem oferecer economias muito distintas de adaptação inteligente e de personalização automatizada. 4. Funcionamento inteligente: colocando-se maior inteligência nos mecanismos e sistemas que necessitam deste recurso, o desperdício é reduzido; 5. Transformação suave: à medida que o século XXI evolui, existirá a oportunidade de criar bairros e cidades completamente novos, os quais se organizam para tirar proveito das novas oportunidades de desmaterialização, desmobilização, personalização em massa e funcionamento inteligente. A nova infra-estrutura é mais moderada e menos molestadora em seus efeitos físicos. Em muitos casos, poderá se integrar de forma quase invisível.

O espaço servido eletronicamente para o trabalho na informação não tem que estar concentrado em grandes áreas contíguas, como nas áreas industriais e comerciais das cidades atuais, e, ao contrário das instalações industriais, não afeta negativamente a qualidade das zonas de entorno.

### 3. Configuração

Em diversos autores contemporâneos, encontramos a preocupação com re-situar as cidades no novo contexto mundial. Rem Koolhaas, em seu artigo “O que aconteceu com o urbanismo?”<sup>19</sup>, diz que a noção de cidade sofreu uma distorção sem precedentes e fala da urbanização generalizada que modificou e tornou irreconhecível a condição urbana. Solà-Morales<sup>20</sup> situa nossa informação quando explica a cidade para além de seus prédios e arquiteturas, que mudaram radicalmente em relação aos tempos pré-industriais e da cidade grande baseada nos projetos de racionalização enquanto unidade produtiva. Como exemplo cita a enorme diferença das características entre a megalópolis, com que Jean Gottman se preocupava na década de 1960, e as cidades globais, de que Saskia Sassen trata nos anos 1990.

O tempo não é mais mensurável somente sob o ponto de vista histórico, cumulativo. Vivemos uma configuração temporal imbricada. Acrescente-se a este raciocínio que contração do espaço e do tempo depende da velocidade, que não é acessível para todos da mesma forma, de modo que o tempo não é igual para todos. Do mesmo modo, também o conceito de espaço se transformou. Utilizamos diariamente um espaço geométrico: o espaço de diversas práticas compartilhadas por cidadãos passa a estar também na eletrônica.

Se a cidade é também o local de troca, de comunicação, de interação, de moradia, de trabalho, ela agora está em qualquer lugar. Os espaços e suas funcionalidades estão disseminados por toda parte. Estar em casa pode significar estar no trabalho; estar na empresa pode significar estar na escola; estar na rua ou em viagem pode significar estar em conferência. Esta subversão dos espaços e esta multiplicação das possibilidades de conexão já constituem uma realidade.

Não causa estranheza, portanto, vermos as cidades definidas como “heterotópoli”<sup>21</sup>, locais onde se estabelecem conflitos e paradoxos, cujos cidadãos são sujeitos distintos, configurando o espaço da diferença que desestabiliza crenças universais que contribuiram para a organização cole-

tiva do espaço urbano. Deste modo, vemos uma ascendência da “política da diferença” sobre a “política da identidade”, e a consideração da “cidade do dissenso e da diferença”. Cidadania, além da identidade e reconhecimento de pertença a grupos, diz respeito a direitos sociais, econômicos, civis e culturais a serem reconhecidos e representados na esfera pública. É comum admitir que há uma generalizada crise de cidadania, entendida como uma não-identificação com o que está próximo e resultante dos diferentes modos de coabitação impostos pela heterogeneidade social.

Vivemos uma época de habitantes de entorno eletrônico. Nossas ações no espaço físico estão associadas a nossas ações no ciberespaço. As edificações estão incorporando sistemas nervosos artificiais, sensores, telas e equipamentos controlados por computador. Diversos sistemas eletrônicos têm um papel cada vez mais importante na resposta da necessidade de seus moradores. Os satélites de comunicação geoestacionários e os sistemas globais dos satélites LEO (*low earth orbit* – sistema que cobre a Terra uniformemente) cobrem grandes extensões de terra e mar, transformando a superfície do planeta em um lugar inteligente de cobertura total. Essa proliferação de espaços inteligentes produzirá um novo tipo de tecido urbano e reformará radicalmente nossas cidades<sup>22</sup>. Nosso futuro é, portanto, informacional-inteligente.

O espaço é um conceito que, como tal, é produzido de acordo com os sintomas de uma época. Ao longo da história do homem, este conceito se modifica e modifica a visão de mundo. A concepção de arquitetura e urbanismo está estreitamente vinculada à concepção de espaço.

O urbanismo é elaborado a partir de ferramentas/pensamentos universais que são aplicados à consideração da cidade. Na verdade, não há pensamento original no urbanismo, sendo que seus desenvolvimentos e suas aplicações são sempre, ou quase sempre, tributários de pensamentos de outros campos, como a filosofia, a sociologia, a antropologia, etc.. Para exemplificar, podemos citar Joseph Rykwert<sup>23</sup> quando afirma que os urbanistas se dividem em dois grupos: os “cronistas dos grandes movimentos da história” – aqueles que trabalham na linha de Hegel – de Karl Marx a Joseph Alois Schumpeter, até Francis Fukuyama e Jean Baudrillard; e os “paladinos do livre mercado”. Em cada autor, podemos em última instância localizar sua fonte de inspiração e doutrina. Mesmo aqueles “paladinos do livre mercado” conhecem muito bem suas fontes doutrinárias, provinda de alhures.

Seguindo este recorte, duas questões causam inquietação: quais pensamentos/ferramentas estão sendo produzidos sob a influência da mudança qualitativa a que nos referimos no início do texto, que possam ser aplicados à consideração da cidade? Quais as concepções de cidades já sob a égide dessa enorme transformação?

Lewis Mumford abre sua obra, hoje clássica, sobre *A cidade na história*, resumindo um percurso que começa com “uma cidade que era, simbolicamente, um mundo” e termina com “um mundo que se tornou (...) uma cidade”<sup>24</sup>. Em sua análise do papel da cidade como “ímã, recipiente e transformador, na cultura”<sup>25</sup>, ele prenunciava o que vemos ocorrer atualmente, para além da migração do homem para a cidade: “a disseminação da cultura urbana em todo o planeta”, independente de qualquer situação geográfica, cultural, econômica ou política. Muitos autores contemporâneos ratificam este percurso. Exemplificando, podemos citar Octavio Ianni quando afirma que, desde que o capitalismo se universaliza em fins do século XX, “verifica-se uma simultânea generalização do modo urbano de vida, da sociabilidade urbana, de padrões e valores culturais urbanos, (...) invadindo meios rurais, modos de vida agrários. (...) O mundo agrário se altera, modifica, dilui”<sup>26</sup>.

Podemos fazer um recorte e considerar que, no mundo contemporâneo, ser urbano é ser conectado, não somente no sentido informacional, mas no sentido lato de todas as possibilidades e usos de conexões disponíveis. Ao invés de cidadão ou cidadão, nesse contexto é mais apropriado retomar o antigo conceito de Cosmopolita, “cidadão do mundo”. Os acontecimentos das trocas materiais, pessoais, mentais e financeiras, do estabelecimento dos vínculos sociais, da inserção social, política e econômica, se darão mediante a interface gerada pela disponibilidade mental, social, pessoal e dos equipamentos disponíveis. Como a cidade é o local destes acontecimentos, podemos dizer que ela estará onde o cosmopolita estiver. Urbanismo, neste caso, seria o Orbanismo<sup>27</sup> do século XXI, onde, não mais tendo como referência fronteiras ou limitações, estaríamos tratando como nossa cidade não só o mundo, mas também o universo conhecido e por conhecer.

Alguns autores, em diferentes campos do conhecimento, já apontam para esta direção. Por exemplo, o diretor do Instituto McLuhan de Tecnologia e professor da universidade de Toronto, Derrick de Kerckhove, afirma que, no contexto informacional que vivemos, a arquitetura e o pla-



nejamento urbano começarão a ser pensados em termos da acessibilidade de comunicação, e não em termos de infra-estruturas viárias e hídricas<sup>28</sup>. Para dar sentido ao que quer dizer, ele produz uma nova terminologia e afirma que o trabalho do cyberteto<sup>29</sup> é criar caminhos confiáveis e ambientes proveitosos no cyberspaço e entre o cyberspaço e o espaço real<sup>30</sup>. Podemos aí acrescentar que estamos então falando da cybertetura, que é a concepção de uma arquitetura em que as ferramentas e questões em jogo estão imersas no novo ambiente tecnológico e digital que estamos começando a habitar. Não é o mundo que está se globalizando, somos nós. A cibercultura implica “ver através” da matéria, do espaço e do tempo com nossas técnicas informacionais. Quando a tecnologia nos possibilita ter o acesso físico e deslocamento a distantes regiões, nesta situação estamos contidos na esfera global. Quando pensamos globalmente, nos comunicamos e fazemos trocas a partir do lugar que ocupamos, contemos a esfera global internamente, “contemos a Terra nas nossas mentes e redes”<sup>31</sup>.

#### **4. Teoria**

No Brasil, MD Magno é um psicanalista e pensador das questões da contemporaneidade, que reformulou o aparelho teórico-clínico da psicanálise na década de 1980, colocando-o em sintonia com a nova dinâmica informacional que então tinha início. Ele afirma que estamos vivendo um momento único da humanidade, em que os movimentos da cultura, a aceleração da tecnologia, dos meios de comunicação, e o desvigoramento das idéias supostamente fundamentadoras ao longo da história estão recompondo as vinculações individuais e coletivas. Segundo ele, estamos num momento de transição, entrando em um novo momento da humanidade, no qual a referência fundadora e determinante de nossas maquinações culturais será cada vez mais abstrata e generalizante<sup>32</sup>. Nessa perspectiva, as novas configurações urbanas, atravessadas pelas tecnologias avançadas, expressam um novo modo de gerir as informações e fluxos que a cidade produz. Neste momento de transição, de incertezas e quebras de fundamentos, a sociedade é tomada por um grande movimento oscilatório entre acelerar ou impedir as mudanças. Assim, muitas vezes tenta-se regredir para o tempo em que se acreditava nos fundamentos. Daí a explosão de recrudescências religiosas, de nacionalismos e de acirradas crenças étnicas em meio a um processo radical de mudança de comportamento e transformação na cultura.

Os conceitos utilizados até agora não são mais suficientes para traduzir as questões surgidas hoje. Queiramos nós ou não, o ponto de vista e as referências estão mudando. É preciso, portanto, situar as questões dentro da nova perspectiva que se instalou no mundo.

Segundo Manuel Castells<sup>33</sup>, atualmente, estamos num estágio em que, após termos suplantado a natureza a ponto de nos obrigar a preservá-la artificialmente como uma forma cultural, a cultura passa a referir-se sobretudo à própria cultura. Neste sentido, após termos alcançado o nível de sabedoria e organização social que nos leva a viver um mundo predominantemente social, a história estaria começando, e não terminando como quiseram alguns autores do final do século XX. Estamos, sim, no início de uma nova era.

Podemos, portanto, especular que estamos imersos num contexto comparativamente novo de existência. Está por ser construída uma nova humanidade, que representará conseqüentemente uma nova sociedade e uma inédita concepção de cidade. Um novo mapeamento, provavelmente não mais geográfico, irá constituir as cidades e as bases de relacionamento e troca que nela ocorrerão.

O mundo mudou. Conseqüentemente estamos tentando dar significação às modificações que estão em curso. Para isto, é necessário utilizar novas ferramentas, assim proponho uma análise de conceitos que estudará o urbano não mais através das oposições entre cidade x campo ou urbano x rural, mas entendendo que podemos classificá-lo através do conceito de polarização. Isto significa que trabalharemos com as idéias de zona focal e de zona franjal (segundo MD Magno). Digamos que o pólo é urbano, seus graus variando de acordo com a localização mais ou menos próxima do foco. A franja definirá, de acordo com a distância do foco, os diferentes graus de urbanização (ver figura). Partindo deste princípio, e considerando que a cultura urbana se estabeleceu em todo o planeta, o máximo que podemos distinguir são os diferentes graus de urbanização que encontraremos nas situações/regiões que estudarmos.



Se estabelecermos que o pólo urbano será definido por diferentes e fortes conexões<sup>34</sup> entre formações, o grau de urbanização dependerá do grau de aproximação da zona focal dos pólos existentes. No contexto deste trabalho, este grau se refere ao conceito de Eu como Pessoa tal como trazido pela Nova Psicanálise<sup>35</sup>, o qual não é necessariamente coincidente com o indivíduo. Portanto não é nem individual nem coletivo, nem sujeito nem objeto, e sim um conceito de Pessoa compatível com o conceito de Rede. Neste caso, Pessoa é uma malha de formações com foco e franja, composta de uma pletera de formações primárias<sup>36</sup>, secundárias<sup>37</sup> e originárias<sup>38</sup> situadas não apenas no corpo de um indivíduo, mas em tudo que existe.

## 5. Conclusão

Neste sentido, cada Pessoa é a própria constituição que vai situá-la num certo grau de urbanização. E o grau de urbanização de uma Pessoa não coincide com o grau de urbanização do espaço geométrico o urbano que ela frequenta. Assim sendo, este espaço geométrico funciona como apenas mais uma de suas conexões. Seguindo este raciocínio podemos especular que, no conceito clássico de cidade afirmava-se que as cidades continham pessoas, agora podemos afirmar que o que temos é que as Pessoas são as cidades. Muda, portanto, a referência para o entendimento da cidade: a cidade (de) uma Pessoa não será igual à (de) nenhuma outra. Por mais semelhantes ou coincidentes que sejam em algumas formações, sempre dependerão da formação resultante de um conjunto enorme de formações, cada uma com seus vetores próprios. As pessoas podem sim compartilhar algumas ou várias formações: neste caso, podemos dizer são partes de pessoas que constituem cidades bastante semelhantes. A cidade (Pessoa) neste contexto é definida pelo conjunto de formações (materiais, geográficas, mentais, intelectuais, informacionais, históricas, etc.) que constituem a morada de uma cidadania. A cidade são as injunções de uma Pessoa. As conexões entre formações de cada uma é que recortam o mundo. Cada Pessoa constitui a cidade resultante de diferentes formações e articulações (financeiras, mentais, tecnológicas, sintomáticas, geográficas, etc.).

Esta via de entendimento<sup>39</sup> inclui e acolhe toda e qualquer Pessoa, a partir das suas diferenças intrínsecas. A tarefa é enorme, mas se nos propusermos a considerar a realidade como um fato, serão enormes

as considerações a serem desenvolvidas para pensarmos este novo conceito de cidade.

Assim, a cidade que EU sou – as conexões, a forma de olhar, os sintomas que filtram as informações que me constituem, o aproveitamento do espaço que eu produzo, minha condição material e a capacidade de otimização desta condição, etc., e toda a gama de articulações que faz parte da minha história específica – não é a cidade que você é.

### Notas

\* Os argumentos apresentados neste artigo estão sendo desenvolvidos em 2004, na minha tese de doutorado, no PROURB – Programa de Pós- Graduação em Urbanismo da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1. KOOLHAAS, Rem. In: OESTE, 2002: 2-7.
2. Conceito = representação mental de um objeto abstrato ou concreto, que se mostra como um instrumento fundamental do pensamento em sua tarefa de identificar, descrever e classificar os diferentes elementos e aspectos da realidade; noção abstrata contida nas palavras de uma língua para designar, de modo generalizado e, de certa forma estável, as propriedades e características de uma classe de seres, objetos ou entidades abstratas.
3. MAGNO, MD, 2004:153.
4. NIETZSCHE, Fragmentos Póstumos 16[32]primavera – verão de 1888
5. CASTELLS, Manuel, 1995.
6. VIRILIO, Paul, 1993.
7. ASCHER, François, 1998.
8. CASTELLS, Manuel, 1999a:428-435.
9. SASSEN, Saskia, 1998:16-36.
10. HARDT, Michael. NEGRI, Antonio, 2001: 318.
11. HARDT, Michael, 1996.
12. MITCHELL, William. Vivendi – Future of Cities, 2001:13.
13. Vivendi – Future of Cities, 2001:13.
14. Vivendi – Future of Cities, 2001:14.
15. Vivendi – Future of Cities, 2001:14-15.
16. Vivendi – Future of Cities, 2001:18.
17. MITCHELL, William, 2001:155-164.
18. Decano da Escola de Arquitetura e Planejamento Urbano do Massachusetts Institute of Technology, autor de vários livros e estudioso contemporâneo do assunto.
19. KOOLHAAS, Rem. In: OESTE. Cultivos Urbanos, 2002: 2-7.
20. SOLÀ-MORALES, Ignasi de, 2002: 79-105.
21. PALLAMIN, Vera M., A Cidade do Dissenso e da Diferença. PÓS-9: 26-34
22. MITCHELL, William, 2001:74-75.
23. RYKWERT, Joseph, 2004: 10-11
24. MUMFORD, Lewis, 1991: 3
25. MUMFORD, Lewis, 1991: 570
26. IANNI, Octavio, 1997: 80

27. Urbe = cidade; Orbe = globo, mundo, universo.
28. De Kerckhove, Derrick, 1997: 98-123.
29. Do mesmo modo que, etimologicamente, o termo arquiteto vem do grego *arche*, 'primeiro' ou 'origem', e *tékton*, 'carpinteiro' ou 'construtor', substituindo-se *arche* por *kyber*, 'leme', 'timão', 'governo', 'direção', mantém-se o elemento construtor, mas adiciona-se o novo campo da navegação interativa à função daquele que seria não mais o arquiteto, e sim o cyberteto.
30. De Kerckhove, Derrick, 2001: 70.
31. De Kerckhove, Derrick, 1997: 193
32. MAGNO, MD, 1999: 206.
33. CASTELLS, Manuel. 1999a: 505.
34. Neste trabalho, o termo conexão é entendido em sentido amplo: informacional, mental, cultural, político, sintomático, situacional, financeiro, intelectual, geográfico, ato ou efeito de conectar, ligação social, ligação profissional, ligação de interesses, ligação de amizades, acessos, sistema de comunicação e telecomunicação, meio de transporte, meio de comunicação, vínculo, o que une de um ponto a outro os diversos setores da vida de um indivíduo, etc.
35. Teoria criada em 1986, por MD Magno na linhagem de Freud e Lacan, é uma reedificação da psicanálise com base nos mais importantes achados desses dois mestres, que têm se mostrado à altura de orientar uma teoria compatível com a situação atual do mundo. Coaduna-se com as teorias científicas contemporâneas e freqüentemente demonstrou antecipá-las em diversos pontos cruciais.
36. Magno, MD, 2004: 91-101.
37. Magno, MD, 2004: 91-101.
38. Magno, MD, 2004: 91-101.
39. Baseada na Teoria da Nova Psicanálise

### Referências bibliográficas

- ARGAN, G. C. Cidade ideal e cidade real. In: *História da arte como história da cidade*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1992.
- ARANTES, Otília. Da cidade como lugar à cidade como não-lugar. In: MACHADO, Denise B. Pinheiro. VASCONCELLOS, Eduardo Mendes de. (orgs) *Cidade e imaginação*. Rio de Janeiro: UFRJ/PROURB, 1996.
- ASCHER, François. [1995] *Metápolis; acerca do futuro da cidade*. Trad.: Álvaro Domingues. Oeiras: Celta Editora, 1998.
- \_\_\_\_\_. [2000] *Événements nos dépassent, feignons d'en être les organisateurs; essai sur la société contemporaine*. La Tour d'Aigues: L'Aube, 2000.
- CALVINO, Italo. [1972] *As cidades invisíveis*. Trad.: Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- CASTELLS, Manuel. [1972] *A questão urbana*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- \_\_\_\_\_. [1989] *La ciudad informacional; tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional*. Trad.: Raúl Quintana Muñoz. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

- \_\_\_\_\_. A sociedade em rede. [1996] In: *A era da informação: economia, sociedade e cultura* – vol. I. Trad.: Roneide Venancio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 1999a.
- \_\_\_\_\_. [1996] O poder da identidade. In: *A era da informação: economia, sociedade e cultura* – vol. II. Trad.: Klaus Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999b.
- \_\_\_\_\_. [1997] Fim de milênio. In: *A era da informação: economia, sociedade e cultura* – vol. III. Trad.: Klaus Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999c.
- OESTE. *Revista de arquitetura, urbanismo, arte e pensamento contemporâneos*. N.15: Cultivos Urbanos. Madri, 2002.
- DEBORD, Guy. [1967-1988] *A sociedade do espetáculo; comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Trad.: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DELEUZE, Gilles. [1972-1990] *Conversações*. Rio de Janeiro: editora 34, 1992.
- FORRESTER, Viviane. [1996] *O horror econômico*. Trad.: Álvaro Lorencini. São Paulo: Unesp, 1997.
- FOUCAULT, Michel. [1993] Espaço e poder. In: *CIDADE: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* n. 23. Rio de Janeiro: IPHAN, 1994, pp. 138-145.
- GUATTARI, Felix. [1989] *As três ecologias*. Trad.: Maria Cristina F. Bittencourt. Rev. trad.: Suely Rolnik. São Paulo: Papirus Editora, 1990.
- \_\_\_\_\_. [1990-1992] *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad.: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: editora 34, 1993.
- HARDT, Michael. [1996] La société mondiale de contrôle. In: *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Paris: Institut Sintelabo, 1996, pp. 359-375.
- HARDT, Michael. NEGRI, Antonio. [2000] *Império*. Trad.: Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HOBSBAWM, Eric. [1994] *Era dos extremos; O breve século xx (1914-1991)*. Trad.: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- IANNI, Octavio. [1996] *A era do globalismo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- KERCKHOVE, Derrick de. [1995] *A pele da cultura; uma investigação sobre a nova realidade eletrônica*. Trad.: Luís Soares e Catarina Carvalho. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.
- \_\_\_\_\_. *The Architecture of Intelligence*. Basel/Suíça: Birkhäuser – Publishers for Architecture, 2000.

- KOOLHAAS, Rem. In: OESTE. Cultivos Urbanos, 2002: 2-7
- LERUP, Lars. *New Babylons: Urbanism at the End of the Millenium*. Assemblage 25, Massachusetts Institute of Technology.
- LÉVY, Pierre. [1990] *As tecnologias da inteligência; o futuro do pensamento na era da informática*. Trad.: Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Cibercultura*. Trad.: Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- MACHADO, Denise B. Pinheiro. VASCONCELLOS, Eduardo Mendes de. (orgs) *Cidade e imaginação*. Rio de Janeiro: PROURB/FAU/UFRJ, 1996.
- MAGNO, MD. [1979] *O pato lógico*. Rio de Janeiro: aoutra Editora, 1986.
- \_\_\_\_\_. [1983] *Ordem e progresso – Por dom e regresso*. Rio de Janeiro: aoutra Editora, 1987.
- \_\_\_\_\_. [1987] *O sexo dos anjos – a sexualidade humana em psicanálise*. Rio de Janeiro: aoutra Editora, 1988.
- \_\_\_\_\_. [1988] *De mystério Magno*. Rio de Janeiro: aoutra Editora, 1990.
- \_\_\_\_\_. [1992] *Pedagogia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993.
- \_\_\_\_\_. [1998] *A psicanálise, NOVAMENTE*. In: DANTAS, Rosane Araújo. ALONSO, Aristides (orgs.). *Pensamento original made in Brazil*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor/...etc./Finep, 1999.
- \_\_\_\_\_. [1990] *Arte e fato. A Nova Psicanálise – Da arte total à clínica geral*. Rio de Janeiro: Novamente Editora, 2000.
- \_\_\_\_\_. [1995] *Arte e psicanálise*. Rio de Janeiro: Novamente Editora, 2000.
- \_\_\_\_\_. [1996] *Psychopatia sexualis*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2000.
- \_\_\_\_\_. [1999] *A psicanálise, NOVAMENTE*. Rio de Janeiro: Novamente Editora, 2004.
- \_\_\_\_\_. [2001] *Revirão 2000/2001*. Rio de Janeiro: Novamente Editora, 2003.
- METROPOLE CONSULTANTS / PLANNING ALLIANCE. *Vivendi; Future of cities*. Toronto: The McLuhan Program in Culture and Technology / University of Toronto, março 2001.
- MILAN, Betty (org.). *O século*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- MITCHELL, William J. [1999] *e-topía “vida urbana, Jim, pero no la que nosotros conocemos”*. Barcelona: Gustavo Gili, 2001.

- MUMFORD, Lewis. [1961] *A cidade na história; suas origens, transformações e perspectivas*. 3.ed. Trad.: Neil R. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- NEGROPONTE, Nicholas. *A vida digital*. Trad.: Sérgio Tellaroli. Sup. trad.: Ricardo Rangel. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- PALLAMIN, Vera M. A Cidade do Dissenso e da Diferença. PÓS-9: 26-34 PÓS. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAUUSP*. Junho 2001, n. 9.
- RYKWERT, Joseph. *A sedução do lugar – A história e o futuro da cidade*. Martins Fontes. São Paulo. 2004.
- ROSSI, Aldo. [1966] *A arquitetura da cidade*. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SANTOS, Milton. [2000] *Por outra globalização; do pensamento único à consciência universal*. 3.ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- SASSEN, Saskia. [1994] *As cidades na economia mundial*. Trad.: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel, 1998.
- SOLÀ-MORALES, Ignasi de. Presente y futuros. La arquitectura en las ciudades. In: *Presente y Futuros; arquitectura en las ciudades*. (Incog.) pp. 10-23.
- \_\_\_\_\_. *Territórios*. Barcelona: Gustavo Gili, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Diferencias. Topografía de la arquitectura contemporânea*. Barcelona: Gustavo Gili, 2003.
- STRATHERN, Paul. *Uma breve história da economia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- TEYSSOT, Georges. Hábitos / Habitus / Habitat. futuros. In: *Presente y Futuros; arquitectura en las ciudades*. (Incog.) pp. 114-127.
- VIRILIO, Paul. [1977] *Velocidade e política*. Trad.: Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- \_\_\_\_\_. [1980] *Esthétique de la disparition*. Paris: Galilée, 1989. Col. Livre de Poche/Essais n. 4.202
- \_\_\_\_\_. [1984-1993] *O espaço crítico; e as perspectivas em tempo real*. Ed. revista e aumentada pelo autor. Trad.: Paulo Roberto Pires. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- \_\_\_\_\_. [1988] *A máquina de visão*. Trad.: Paulo Roberto Pires. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.
- \_\_\_\_\_. [1993] *A arte do motor*. Trad.: Paulo Roberto Pires. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- \_\_\_\_\_. [1997] A cidade. In: MILAN, Betty (org.). *O século*. Rio de Janeiro: Record, 1999.



VIRILIO, Paul. LOTRINGER, Sylvere. [1983] *Guerra pura; a militarização do cotidiano*. Trad.: Elza Miné e Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1984.

### **Resumo**

A disseminação global dos efeitos das transformações decorrentes do desenvolvimento acelerado dos meios de comunicação, dos transportes e da informática vem exigindo uma redefinição do campo do urbanismo e do conceito de cidade. Redefinição esta que deve ser capaz de abranger a nova interação entre espaço, tecnologia e sociedade, e também a ação de novos atores, tipos de relações sociais e usos e funções da cidade. Ser urbano, hoje, é ser conectado às possibilidades abertas pelas trocas materiais, pessoais e mentais mediadas por interfaces e dispositivos tecnológicos que se renovam a cada dia. A cidade como local destes acontecimentos não mais se deixa circunscrever a fronteiras geográficas, mas se desloca conforme os movimentos globais do cidadão (considerado como cosmopolita). Este artigo busca explorar a idéia de que as cidades não podem mais ser definidas como lugares com pessoas dentro. Atualmente, as pessoas são cidades.

### **Palavras-chave**

Urbanismo, cidade, tecnologia, polarização, pessoa.

**Abstract**

The global dissemination of the effects of transformations due to the accelerated development of communication media, transportation and informatics demands a redefinition of Urbanism and the conception of City. Redefinition which must be able to include the new interaction between space, technology and society, and also the action of new actors, types of social relationships and uses of the city's functions. Being urban today means to be connected to the possibilities of material, personal and mental exchanges through interfaces and technological devices which are constantly renewed. The city as a locus of these events is no longer locked up inside geographical boundaries, but changes according to the global movements of its citizens (considered as cosmopolitans). The present paper aims to inquire into the idea that cities cannot continue to be defined as places with persons inside. Nowadays, each person is the city.

**Key-words**

Urbanism, city, technology, polarization, person

# ***Representação Social: uma genealogia do conceito***

*Marcos Alexandre*

## **Introdução**

O objetivo desse trabalho é apresentar a teoria das representações sociais como uma referência para os estudiosos da Psicologia Social, a partir da contribuição das proposições de Serge Moscovici, especialmente no que se refere ao ramo da cognição social.

O texto aborda o conceito de representação social a partir da idéia da “representação coletiva”, desenvolvida por Durkheim, apresentando um breve histórico da teoria, sua importância e abrangência no universo da Psicologia Social, através de uma visão panorâmica de sua evolução, passando pela Escola de Frankfurt, até chegar aos dias de hoje com Moscovici.

Dentro de uma perspectiva transdisciplinar, as representações sociais, no presente artigo, surgem como um campo multidimensional, possibilitando questionar a natureza do conhecimento e a relação indivíduo-sociedade. A contribuição da Psicologia Social é analisada, sendo focalizada a vocação dessa disciplina para estudar as representações simultaneamente como campo socialmente estruturado e núcleo estruturante da realidade social.

## Um breve passeio pela história

O processo histórico é contínuo, porém não linear. Ele não pode ser comparado a uma linha reta, pois possui avanços e recuos, mudanças de rumos, idas e vindas. Os acontecimentos de hoje possuem relações com os fatos passados, as rupturas históricas não surgem da noite para o dia, mas sim através de um lento e gradual processo, o qual chamamos de histórico<sup>1</sup>. Correlacionar passado, presente e futuro, de uma maneira linear, na maioria das vezes mais obscurece o desenvolvimento de determinada questão do que esclarece. Por isso optamos por apresentar a evolução das representações sociais através de um relato fragmentado, procurando demarcar os pontos de maior e menor convergência com a sociologia e a teoria crítica da escola de Frankfurt.

A partir de uma visão reducionista e de uma perspectiva de dicotomia entre o individual e o social, a Psicologia ficou com o estudo do indivíduo e a Sociologia com o estudo da sociedade. Esta visão foi consolidada ao longo dos anos, de tal forma que inúmeros teóricos conhecem o estudo de Wundt (considerado o precursor da Psicologia como ciência independente) sobre Psicologia Individual, mas desconhecem os trabalhos desse mesmo estudioso sobre os temas hoje classificados como Psicologia Social<sup>2</sup>.

O conceito de representação coletiva nasceu na sociologia, nos estudos de Durkheim. Foi empregado na elaboração de uma teoria da religião, da magia e do pensamento mítico. O sociólogo argumentou que esses fenômenos coletivos não podem ser explicados em termos de indivíduo, pois ele não pode inventar uma língua ou uma religião. Esses fenômenos são produto de uma comunidade, ou de um povo<sup>3</sup>.

A separação entre o indivíduo e o social não é um processo exclusivo da Psicologia. Durkheim<sup>4</sup>, ao propor tal divisão procurava dar conta de um todo, mas se fundamentava em uma concepção de que as regras que comandam a vida individual (representações individuais) não são as mesmas que regem a vida coletiva (representações coletivas).

Mas devemos fazer uma distinção entre representações sociais e coletivas, como definidas por Durkheim. Sperber<sup>5</sup>, faz uma analogia com a medicina, dizendo que a mente humana é susceptível de representações culturais, do mesmo modo que o corpo humano é suscetível a doenças. Ele apresenta a seguinte classificação: coletivas - representações duradou-

ras, tradicionais, amplamente distribuídas, ligadas à cultura, transmitidas lentamente por gerações, comparadas à endemia; sociais - típicas de culturas modernas, espalham-se rapidamente por toda a população, possuem curto período de vida, semelhante aos “modismos” e se comparam à epidemia.

Para Moscovici<sup>6</sup>, o conceito de representação social tem origem na Sociologia e na Antropologia, através de Durkheim e Lévi-Bruhl. Também contribuíram para a criação da teoria das representações sociais, a teoria da linguagem de Saussure, a teoria das representações infantis de Piaget e a teoria do desenvolvimento cultural de Vigotsky.

A teoria das representações sociais pode ser considerada como uma forma sociológica de Psicologia Social<sup>7</sup>. A expressão é mencionada pela primeira vez por Moscovici, em seu estudo sobre a representação social da psicanálise, que recebeu o título de *Psychanalyse: son image et son public*. Nesta obra, Moscovici apresenta um estudo onde tenta compreender de que forma a psicanálise, ao sair dos grupos fechados e especializados, adquire uma nova significação pelos grupos populares. O que motivou Moscovici a desenvolver o estudo das representações sociais dentro de uma metodologia científica foi sua crítica aos pressupostos positivistas e funcionalistas das demais teorias que não explicavam a realidade em outras dimensões, como é o caso da dimensão histórico-crítica.

Grande parte dos teóricos da Psicologia Social, anteriores à Segunda Guerra Mundial, fez distinção entre o individual e o coletivo (compreendido como cultura ou sociedade). A razão para tal procedimento era a crença, por parte dos estudiosos, de que as leis que explicavam os fenômenos coletivos eram diferentes do tipo de leis que explicavam os fenômenos individuais.

Os psicólogos sociais reconhecem a ênfase cognitivista dada aos seus estudos e pesquisas, após a Segunda Guerra Mundial, em detrimento da orientação behaviorista existente no período que antecedeu o maior conflito militar do século XX.

A mudança dos conceitos teóricos, do behaviorismo para o cognitivismo, é decorrente das pesquisas de vários estudiosos, com destaque ao impacto trazido pelas idéias gestaltistas elaboradas por Fritz Heider, Solomon Asch e Kurt Lewin<sup>8</sup>. A eles é creditado o pioneirismo de iniciadores da Psicologia Social moderna, assim como a formação de um ramo da produção científica, a cognição social.

A contribuição de Asch à Psicologia Social é reconhecida a partir de suas pesquisas sobre a influência social e percepção de pessoas. Para ele, a influência social é entendida como um conflito cognitivo, isto é, conflito que se origina entre informações adquiridas diretamente pelo indivíduo e aquelas transmitidas por seu ambiente social. No que diz respeito à percepção de seres humanos, Asch iniciou uma extensa linha de trabalhos, além de promover estudos sobre diversos temas, como representação de conjuntos, suas complexidades e diferenciações.

A Lewin é creditada a proeza de considerar, nas explicações do comportamento, as representações subjetivas das situações estimuladoras. Ele destacou a maneira individual de como as informações sobre o meio ambiente são tratadas por um sistema cognitivo e como sujeito a elas dá um significado pessoal<sup>9</sup>.

A concepção de ciência que rege o nascimento da Psicologia como disciplina independente, a qual apresenta os chamados processos psicológicos como passíveis de experimentação, procura romper com um certo romantismo filosófico que acompanhou as pesquisas sobre o sujeito e o subjetivo ao longo do processo histórico.

Para Forgas<sup>10</sup>, os postulados que orientam a “moderna” Psicologia Social são aqueles baseados numa visão do homem como ser pensante e processador de informações geradas no meio social. Essas informações seriam produzidas diretamente por nós, por terceiros, por nossa memória, veiculadas ou não pela linguagem, fornecidas no percurso de nossas relações com outras pessoas ou grupos.

Na Psicologia, o conceito de representação social foi resgatado pela vertente sociológica da psicologia européia. O estudo da representação social marca uma mudança no eixo tradicional das pesquisas em Psicologia Social, que se concentravam, principalmente, na tradição behaviorista (legado de Watson) de verificação de comportamentos observáveis. Durante muitos anos, os conteúdos implícitos do comportamento humano foram pouco trabalhados pela Psicologia por, supostamente, não estarem dentro do âmbito de estudo desta ciência. A corrente behaviorista detinha a hegemonia não só da Psicologia Social como em todas as áreas da ciência psicológica.

A contribuição da vertente francesa à Psicologia está fundamentada na ampliação dos objetivos e limites da Psicologia Social, alcançando bons resultados na compreensão do processo da elaboração psicológica e social

da realidade, integrando aspectos explícitos e implícitos do comportamento à explicação das condutas.

Moscovici resgata do emaranhado de conceitos sociológicos e psicológicos a definição de representação social, que para ele é “uma modalidade de conhecimento particular que tem por função a elaboração de comportamentos e a comunicação entre os indivíduos.”<sup>11</sup>.

Os estudos teóricos têm dado ênfase aos temas relacionados ao indivíduo, quase sempre isolado do seu contexto sócio-cultural e histórico. Esse procedimento limita a solução dos problemas que afetam as populações dos países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento, prejudicando a sistematização de novos conhecimentos no campo da psicologia social e comunitária, os quais seriam importantes para a melhoria da realidade sócio-econômica e cultural dessas nações<sup>12</sup>.

### **Psicologia Social, um campo abrangente**

Forgas<sup>13</sup>, questionando o atual modelo cognitivista utilizado pelos psicólogos sociais, argumenta que o comportamento social não pode e nem deve ser explicado apenas em termos de processamento de informações. Para ele, os conhecimentos gerados pelos estudos com orientação cognitivista são recursos indispensáveis que devem ser incorporados à Psicologia Social, pois considera esta ciência como um “campo mais abrangente, destinado a entender o comportamento socialmente motivado e normatizado”, não apenas o estudo de como isoladamente o indivíduo maneja as informações para dar sentido aos estímulos sociais que lhe são apresentados.

Para Forgas, “campo mais abrangente” é a tentativa de situar a disciplina como uma área cujos estudos devam buscar respaldo teórico em outras disciplinas, principalmente na Sociologia, que, para esse autor, contribuiu de forma relevante para o avanço dos estudos psicológicos. No que diz respeito à cognição social, acredita que ela deva ir além dos fenômenos cognitivos e tentar abranger os valores, as motivações e outros temas parecidos, ao explicar o comportamento social.

O autor enfatiza a dimensão social ao considerar o conhecimento como algo inevitavelmente e profundamente social: “... nosso conhecimento é socialmente estruturado e transmitido desde o primeiro dia de nossas vidas, é colorido por valores, motivações e normas de nosso ambiente

social na fase adulta e as idéias, conhecimentos e representações são criadas e recriadas tanto ao nível social quanto individual.”<sup>14</sup>.

É uma modalidade particular porque não é todo “conhecimento” que pode ser considerado representação social, mas somente aquele que faz parte da vida cotidiana das pessoas, através do senso comum, que é elaborado socialmente e que funciona no sentido de interpretar, pensar e agir sobre a realidade. É um conhecimento prático que se opõe ao pensamento científico, porém se parece com ele, assim como aos mitos, no que diz respeito à elaboração destes conhecimentos a partir de um conteúdo simbólico e prático.

Aproveitando a oportunidade, também podemos ressaltar a preocupação assinalada por Farr<sup>15</sup> sobre o perigo a que os psicólogos estão expostos, ao não darem atenção à natureza social das cognições, quando teorizam sobre o comportamento social, restringindo-se a estratégias cognitivas individuais de processar informações do meio social. Uma solução encontrada pelo autor, no sentido de prevenir limitações teóricas do conhecimento psicológico na área social, seria a busca de interligação do modelo de psicologia de relações interpessoais de Heider às idéias de Mead, sobre a significação social da linguagem. Através desse posicionamento, onde a linguagem seria a chave para a Psicologia Social, os estudos apontam para os meios de comunicação entre os indivíduos, e não apenas para o processamento individual de informação, como acontece com a maioria das teorias sociais elaboradas sob a orientação cognitivista.

Sendo assim, a cognição social, isto é, o estudo das dimensões de natureza social que penetram os processos cognitivos, passaria a ser uma alternativa para recuperar a essência e a identidade da Psicologia Social moderna.

Nesse movimento de ordenação do mundo, a linguagem exerce papel de destaque, à medida que tipifica as experiências, dota-as de significado, categorizando-as numa totalidade dotada de sentido, através da construção de campos semânticos, que vão determinar o acervo social de conhecimento, o que por sua vez permite a “localização” e “manejo” dos indivíduos no campo social<sup>16</sup>.

A linguagem, por ser flexível e expansiva, fornece a imediata possibilidade de objetivação de experiências. A ordem da linguagem, decorrente de seu processo de estruturação, acaba por imprimir uma ordenação às experiências e exteriorizações humanas. Ela tem origem e encontra sua referência primária na vida cotidiana. Das primeiras palavras e pinturas



rupestres, até às línguas atuais e suas formas escritas, podemos constatar a dimensão histórica e social dessa manifestação do saber humano.

Outro elemento essencial da realidade na vida cotidiana é a estrutura social. É através da sociedade, da interação e das relações pessoais, que o indivíduo encontra a expressão de sua subjetividade. No compartilhar da intersubjetividade, o ser humano adquire a certeza da realidade vivida e percebe a diferença entre a sua realidade e as outras. A estrutura social é compartilhada pela consciência do senso comum, porque se refere a um mundo que é comum a muitos indivíduos.

Outra contribuição ao desenvolvimento das ciências sociais e da Psicologia Social foi a linha de pesquisas da Escola de Frankfurt, através de um conjunto de idéias e interpretações da sociedade elaboradas durante a década de 1930 por um grupo de pesquisadores alemães, alguns dos quais haviam fundado em 1923 o Instituto de Pesquisa Social. Exilados a partir de 1933, espalharam-se pela Europa e alguns emigraram para os EUA, passando o Instituto a funcionar na Universidade de Colúmbia, em Nova Iorque, atualmente considerada uma das melhores no mundo nos estudos sobre a influência da comunicação de massa na sociedade. Entre eles encontravam-se grandes nomes das ciências sociais alemãs do século XX, como Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse e o psicólogo Erich Fromm, entre outros, em sua maioria procedentes de famílias judias, todos fugindo da perseguição nazista. Alguns dos antigos fundadores voltam para a Alemanha após a queda do regime nazista, retomando as atividades do Instituto em 1950. Entre os mais recentes membros da “escola” encontra-se Jürgen Habermas.

As idéias da Escola de Frankfurt giravam em torno de uma reavaliação e análise do marxismo que permaneceu no pensamento de quase todos como dominante na interpretação dos fatos sociais sem, no entanto, converter-se em posição dogmática. A “escola” não é uma escola no sentido tradicional. O termo representa, ao mesmo tempo, um grupo de intelectuais e uma teoria social específica, de origem marxista. Para eles, o valor de uma teoria depende de sua relação com a prática, ou seja, para ser relevante uma teoria social tem de estar relacionada a uma ação criadora, diversa do comportamento resultante da pressão de forças externas, remotas ao controle do homem, situação considerada característica do sistema capitalista. A prática se oporia, dessa maneira, à simples ação pela ação e estaria numa relação dialética com a teoria. É Horkheimer<sup>17</sup> que estrutura

os pontos fundamentais dessa linha de pesquisa ao publicar em 1937 o artigo “Teoria tradicional e teoria crítica”, onde apresenta os princípios básicos da “teoria crítica”.

A “teoria crítica” inicialmente repele os sistemas filosóficos tradicionais, dos quais o positivismo seria a expressão mais acabada. Basicamente, resultou das tentativas de vários pesquisadores, marxistas e não-marxistas, de recuperar as idéias filosóficas contidas na obra de Karl Marx, sobretudo as influências hegelianas de seu pensamento. Horkheimer aponta o conflito entre o positivismo e a visão dialética, denunciando o caráter conservador da filosofia de Augusto Comte e realçando a natureza emancipatória da sua teoria.

Qualquer que seja a diversificação na obra de cada um de seus representantes, a “teoria crítica” representa implícita ou explicitamente uma tentativa de superação das contradições e inconseqüências do marxismo ortodoxo, através de um retorno a Hegel e de um enriquecimento de algumas posições marxistas como: a dialética, a interpretação totalizante e o objetivo revolucionário de subversão do capitalismo e da classe burguesa. Seus pesquisadores, no entanto, distanciaram-se do marxismo em pontos essenciais, como o conceito central do trabalho, a ênfase na autonomia relativa da arte e da cultura, a rejeição da sucessão necessária do socialismo ao capitalismo, o abandono da idéia da consciência de classe proletária, por julgarem que o proletário como tal se diluía, ou se transformava numa categoria conformista e que devia ser substituída por outras forças progressistas, dentre as quais estavam os intelectuais.

O ponto fraco da “escola” foi sua rejeição, principalmente através de Adorno, de qualquer ontologia e da busca de um absoluto na história, o que explica muitas falhas na linha de pesquisa do Instituto. A migração para os EUA obrigou seus integrantes a algumas concessões. Por outro lado, o convívio com a sociedade norte-americana levou alguns, como Fromm e Marcuse, a modificarem seu pensamento. De qualquer maneira, a integridade intelectual do grupo marcou as ciências sociais e sua revisão do marxismo antecipou as de Sartre e Merleau-Ponty, alargando o âmbito da polêmica marxista na atualidade.

Dessa forma, a cognição social, isto é, o estudo das dimensões de natureza social dos processos cognitivos, passaria a ser uma alternativa para recuperar a essência e a identidade da Psicologia Social moderna.

Moscovici<sup>18</sup> definiu a Psicologia Social como a ciência do conflito entre o indivíduo e a sociedade. O indivíduo só existe dentro da rede social e toda sociedade é resultado da interação de milhares de indivíduos. Segundo Moscovici, são objetos de estudo da Psicologia Social: os fenômenos da ideologia (cognição e representações sociais) e os fenômenos de comunicação, todos vinculados aos diversos níveis das interações humanas.

O fundamental no estudo da Psicologia Social é o que ela tem de original, que é questionar a separação entre o individual e o coletivo, contestando a dualidade entre o psíquico e o social, sem deixar de compreendê-los como campos interdependentes.

A representação social torna-se um instrumento da Psicologia Social, na medida em que articula o social e o psicológico como um processo dinâmico, permitindo compreender a formação do pensamento social e antecipar as condutas humanas. Ela favorece o desvendar dos mecanismos de funcionamento da elaboração social do real, tornando-se fundamental no estudo das idéias e condutas sociais.

Para Durkheim<sup>19</sup>, o papel da Psicologia Social seria o de estudar “de que modo as representações se atraem e se excluem, se fundem umas com as outras ou se distinguem.” Por intermédio do aporte teórico da representação social, torna-se possível penetrar no cotidiano dos indivíduos, considerando seus valores e identidades culturais, buscando suas verdadeiras raízes e origens, proporcionando o descobrimento de aspectos antigos e novos de sua identidade.

As representações do mundo social são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. As lutas de representações têm tanta importância quanto as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os seus valores, o seu domínio.

A representação social, enquanto objeto de estudo da Psicologia Social, permite a articulação do social e do psicológico, tornando-se um instrumento de compreensão e de transformação da realidade.

### **A teoria das representações sociais**

O conceito de representação social situa-se nas fronteiras entre a sociologia e a psicologia. A origem provém do termo “representação coletiva”, desenvolvido por Durkheim<sup>20</sup>. Este sociólogo teorizou que as categorias básicas

do pensamento teriam origem na sociedade, e que o conhecimento só poderia ser encontrado na experiência social, ou seja, a vida social seria a condição de todo pensamento organizado e vice-versa. As representações coletivas designavam um conjunto de conhecimentos e crenças (mitos, religião, ciência...), que para Jodelet, trata-se de um conjunto, atualmente reconhecido pelos psicólogos sociais, para designar “... fenômenos múltiplos que se observam e que se estudam aos níveis de complexidade, individuais e coletivos, psicológicos e sociais variados.”<sup>21</sup>. Durkheim propôs, como condição essencial na elaboração do conhecimento, a formação de conceitos que são repartidos pelos membros do grupo, com origem nas características da vida na coletividade.

Para o sociólogo, a individualidade humana se constitui a partir da sociedade. A “representação coletiva”, segundo Durkheim<sup>22</sup>, não se reduz à soma das representações dos indivíduos que compõem a sociedade, mas são, mais do que isso, um novo conhecimento é formado, que supera a soma dos indivíduos e favorece uma recriação do coletivo. Uma função primordial da “representação coletiva” seria a transmissão da herança coletiva dos antepassados, que acrescentariam às experiências individuais tudo que a sociedade acumulou de sabedoria e ciência ao passar dos anos.

É justamente nessa questão que Moscovici diverge de Durkheim e acrescenta novos elementos à elaboração do conceito de representação social. Para ele, não é apenas uma herança coletiva dos antepassados, que é transmitida de maneira determinista e estática. O indivíduo tem papel ativo e autônomo no processo de construção da sociedade, da mesma forma que é criado por ela. Ele também tem participação na sua construção<sup>23</sup>.

As representações sociais são “um conjunto de conceitos, frases e explicações originadas na vida diária durante o curso das comunicações interpessoais”<sup>24</sup>. Segundo a definição apresentada por Jodelet<sup>25</sup>, são modalidades de conhecimento prático orientadas para a comunicação e para a compreensão do contexto social, material e ideológico em que vivemos. São formas de conhecimento que se manifestam como elementos cognitivos (imagens, conceitos, categorias, teorias), mas que não se reduzem apenas aos conhecimentos cognitivos. Sendo socialmente elaboradas e compartilhadas, contribuem para a construção de uma realidade comum, possibilitando a comunicação entre os indivíduos. Dessa maneira, as representações são fenômenos sociais que têm de ser entendidos a partir do seu contexto de produção, isto é, a partir das funções simbólicas e ideológicas a que servem e das formas de comunicação onde circulam.

Sendo formas de conhecimento, as representações sociais formam uma vertente teórica da Psicologia Social que faz contraponto com as demais correntes da Sociologia, Antropologia, Filosofia, História e Comunicação Social, que pesquisam sobre as questões do conhecimento. O interesse dessas disciplinas pelas questões da realidade e conhecimento é justificado pela existência de uma realidade social. Assim, o que é real para uma determinada cultura pode não ser para outra. O conhecimento classificado como verdadeiro pode ser visto diferentemente por categorias profissionais distintas. Conhecimento e realidade deverão ser compreendidos dentro de contextos sociais específicos e suas relações analisadas a partir destes contextos. A importância dessas disciplinas, para as representações sociais, se dá pelas diferenças observadas entre as sociedades em termos daquilo que é admitido como conhecimento.

O grande avanço na elaboração do conceito e teoria das representações sociais por Moscovici<sup>26</sup> foi a partir dos resultados de uma pesquisa realizada em Paris, com o objetivo de levantar as representações sociais de algumas categorias da população parisiense sobre a psicanálise. A escolha da Psicanálise, enquanto objeto de estudo das representações sociais, foi decorrência da sua grande difusão na Europa e nos Estados Unidos, proporcionando ao público um nível de informação ideal para a elaboração de opiniões e de representações sociais. A pesquisa comparou distintas categorias da população, englobando amostras representativas da população em geral, profissionais liberais, estudantes secundaristas e universitários.

Outro aspecto da compreensão do conceito de representação social é o seu papel na formação de condutas. É ela que modela o comportamento e justifica sua expressão. Moscovici<sup>27</sup> diz que a representação social é uma preparação para a ação, tanto por conduzir o comportamento, como por modificar e reconstituir os elementos do meio ambiente que o comportamento deve ter lugar. Para ele, o ser humano é um ser pensante que formula questões e busca respostas e, ao mesmo tempo, compartilha realidades por ele representadas. Com esta visão, Moscovici assinala sua concepção do social; uma coletividade racional, que não pode ser concebida apenas como um conjunto de cérebros processadores de informações que as transforma em movimentos, atribuições e julgamentos sob a força de condicionamentos externos.

Moscovici não aceita a idéia de que grupos e indivíduos estejam sempre e completamente sob o domínio ideológico de classes sociais, do estado, da igreja

ou de escolas. A verdadeira dimensão dos seres humanos seria a de pensadores autônomos e produtores constantes de suas representações, para quem as “ciências e as ideologias não são mais que alimentos para o pensamento”<sup>28</sup>.

Explicitar como as cognições, no nível social, permitem a uma coletividade processar um dado conhecimento, veiculado pela linguagem, transformando-o numa propriedade impessoal, pública, permitindo a cada indivíduo seu manuseio e utilização de forma coerente com os valores e as motivações sociais da sociedade à qual pertence, foi mais um trabalho realizado por Moscovici<sup>29</sup>. Para ele, a Psicologia Social deve se interessar pela cognição social, isto é, pela criação, entre os seres humanos, das representações consensuais do universo.

O autor pressupõe a existência de dois universos de conhecimentos reconhecidos pela sociedade: um em que a sociedade vê a si mesma representada por especialistas em certas áreas do saber (físicos, psicológicos...) aos quais ela restringe o poder de falar sobre estes conhecimentos. De outro lado, reconhece a liberdade individual de seus membros se expressarem em diversas áreas do conhecimento (religião, política, educação...) e de se agruparem a partir de suas idéias em comum. Assim, enquanto o saber científico é estruturado como um universo onde os integrantes só possuem acesso a partir do nível pessoal de qualificação, o mundo onde predomina o senso comum é integrado por todos, amadores ou curiosos, que compartilham idéias e interpretações do mundo. É sobre este universo consensual que Moscovici<sup>30</sup> demarca a área de interesse da Psicologia Social, principalmente da cognição social, estudando a criação das representações consensuais.

### **As representações e a ordem social**

Segundo Berger e Luckmann<sup>31</sup>, no curso de sua contínua exteriorização, o homem produz a ordem social. A atividade humana objetivada é o mundo institucional. As instituições surgem das tipificações dos hábitos no decorrer de uma situação social que perdura no tempo. Para eles, todas as instituições são produto histórico e implicam controle social. A partir da historicidade, as instituições adquirem objetividade e passam a ser experimentadas como se possuíssem realidade própria.

“A ordem social existe unicamente como produto da atividade humana”<sup>32</sup>. Dessa forma, a vida cotidiana se apresenta como um mundo subjeti-

vamente dotado de sentido coerente. O mundo da vida cotidiana tem origem no pensamento e na ação dos homens, sendo apreendido como uma realidade ordenada segundo certos padrões que se impõem à cultura humana. Qualquer acontecimento que rompa essa ordenação é integrado a um setor que não pertence à realidade do dia a dia. Essa “integração” promoveria a distorção das “realidades estrangeiras”<sup>33</sup>, na medida em que a linguagem utilizada para interpretá-las está apoiada nos campos de significação adquiridos através da experiência cotidiana.

A realidade da vida cotidiana é um mundo intersubjetivo, o mundo de que cada um participa junto com outros indivíduos. Essa participação inclui o compartilhar de atitudes naturais em relação ao mundo. “O mundo cultural não é só produzido coletivamente, como também permanece real em virtude do conhecimento coletivo. Estar na cultura significa compartilhar com outros de um mundo particular de objetividades”<sup>34</sup>.

A estrutura social é outro elemento essencial da realidade da vida cotidiana. É por intermédio da sociedade, da interação e das relações pessoais que o indivíduo encontra a expressão de sua subjetividade. No compartilhar da intersubjetividade, o indivíduo adquire a certeza da realidade vivida e diferencia a realidade da vida cotidiana de outras realidades de que tem consciência. A atitude natural é aquela que é compartilhada pela consciência do senso comum, porque se refere a um mundo que é comum a muitos homens.

A formação das representações sociais a partir da realidade da vida cotidiana constitui uma grande força para que estas possam ser tratadas e reconhecidas como conhecimento pela sociedade. Isto porque a realidade da vida cotidiana apresenta-se como a realidade por excelência, já que, sendo decorrente das relações que o ser humano mantém no dia a dia com o mundo, possui um caráter predominantemente impositivo e urgente para a consciência. Sendo assim, o indivíduo experimenta a vida diária num estado total de atenção, que lhe permite apreendê-la de forma normal e natural<sup>35</sup>.

### **Considerações finais**

Em oposição aos procedimentos científicos dos psicólogos sociais norte-americanos de estudar especificamente um fenômeno e gerar

micro-teorias, Serge Moscovici formulou um conjunto amplo de proposições e integrou-as sob a denominação de representações sociais. Discordando do modelo da Psicologia Social americana, cuja ênfase recai sobre os processos individuais de trabalhar as informações, Moscovici busca decifrar os processos através dos quais o pensamento, um elemento primordial da cognição, torna-se consensual entre integrantes de um grupo ou comunidade.

Um dos primeiros desafios que se apresentam aos estudiosos das representações sociais é a sua conceituação. Diversos autores, que a ela se referem, citam trechos diferentes da obra de Moscovici para justificar e apoiar suas idéias ou então para fundamentar críticas dirigidas à teoria das representações. Assim, a complexidade, a abrangência e ausência de consenso, ao redor do conceito de representação social, facilitam críticas e oposição às formulações teóricas que buscam fundamentá-la.

Os estudos realizados por Moscovici e por outros autores da corrente da Psicologia Social Francesa, sobre o conteúdo, sentido e funções assumidas pela representação social como instrumento da avaliação dos grupos sociais, vêm reforçar a compreensão operacional de como as representações sociais são elaboradas coletivamente a partir da realidade cotidiana.

Quanto à investigação das condições sob as quais são produzidas as representações, parecem não existir maiores problemas. A este respeito deve-se ter o cuidado de investigar as origens e a quantidade de informações veiculadas num grupo ou comunidade, sobre um dado objeto social, bem como o conjunto de idéias dominantes, utilizado pelos integrantes, para se referir ao objeto. Estes estudos fornecem subsídios para que o cientista social possa desenvolver pesquisas com a finalidade de desvelar o pensar e o agir de grupos sociais, tendo como referencial a teoria das representações sociais.



## Notas

1. BORGES, V. P. *O que é história*. 12ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
2. KUCHARSKI, S. Durante as aulas de Sociolingüística, no curso de mestrado em Psicologia Social da UGF, 1997.
3. Idem.
4. DURKHEIM, E. *Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.
5. SPERBER, D. *Anthropology and psychology: towards an epidemiology of representations*. Mann (news series), 1985, pp. 73-89.
6. MOSCOVICI, S. Prefácio. In: GUARESCHI, P. & JOVCHELOVITCH, S. (org.). *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes, 1994.
7. FARR, R. Representações sociais: a teoria e sua história. In: GUARESCHI, P. & JOVCHELOVITCH, S. (org.). *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes, 1994.
8. KRÜGER, H. Durante as aulas de Teorias da Psicologia Social, no curso de mestrado em Psicologia Social da UGF, 1998.
9. Idem.
10. FORGAS, J. P. What is social about social cognition. In: FORGAS, J. P. (ed.). *Social cognition*. London: Academic Press, 1981, pp.1- 26.
11. MOSCOVICI, S. *A representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
12. GUARESCHI, P. A. & JOVCHELOVITCH, S. *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes, 1994.
13. FORGAS, J. P. What is social about social cognition. In: FORGAS, J. P. (ed.). *Social cognition*. London: Academic Press, 1981, pp.1- 26.
14. Idem, p. 2.
15. FARR, R. The social origins of the human mind: a historical note. In: FORGAS, J. P. (ed.). *Social cognition*. London: Academic Press, 1981, 247-258.
16. BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1987.
17. HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: CIVITA, V. (coord.). *Textos escolhidos. Benjamin, Horkheimer, Adorno e Habermas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
18. MOSCOVICI, S. Introduccion a el campo de la psicologia. In: MOSCOVICI, S. (ed.), *Psicologia social: influencia y cambios de actitudes, individuos y grupos*. Barcelona: Paidós, 1985.
19. DURKHEIM, E. As regras do método sociológico. In: *Durkheim, vida e obra* (Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983, 203-245.
20. Idem.
21. JODELET, D. La representación social: fenómenos, concepto y teoria. In: MOSCOVICI, S. (ed.). *Psicologia social*. Paris: Press Universitaires de France, 1984, pp. 31-61.
22. CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
23. MOSCOVICI, S. *A representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
24. MOSCOVICI, S. On social representation. In: FORGAS, J. P. (ed.). *Social cognition*. London: Academic Press, 1981, p. 181.
25. JODELET, D. La representación social: fenómenos, concepto y teoria. In: MOSCOVICI, S. (ed.). *Psicologia social*. Paris: Press Universitaires de France, 1984, pp. 31-61.
26. MOSCOVICI, S. *A representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
27. Idem.

28. MOSCOVICI, S. On social representation. In: FORGAS, J. P. (ed.). *Social cognition*. London: Academic Press, 1981, p. 183.
29. MOSCOVICI, S. Introduccion a el campo de la psicologia. In: MOSCOVICI, S. (ed.). *Psicologia social: influencia y cambios de actitudes, individuos y grupos*. Barcelona: Paidós, 1985.
30. MOSCOVICI, S. On social representation. In: FORGAS, J. P. (ed.). *Social cognition*. London: Academic Press, 1981, pp. 181-209.
31. BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1987.
32. Idem, p. 76.
33. Ibidem, p. 52.
34. BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 23.
35. BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1987.

**Resumo**

O artigo aborda o conceito de representação social a partir da idéia da “representação coletiva”, desenvolvida por Durkheim, apresentando um breve histórico da teoria, sua importância e abrangência no universo da Psicologia Social, através de uma visão panorâmica de sua evolução, passando pela Escola de Frankfurt, até chegar aos dias de hoje com Moscovici.

Dentro de uma perspectiva transdisciplinar, as representações sociais, no presente artigo, surgem como um campo multidimensional, possibilitando questionar a natureza do conhecimento e a relação indivíduo-sociedade. A contribuição da Psicologia Social é analisada, sendo focalizada a vocação dessa disciplina para estudar as representações simultaneamente como campo socialmente estruturado e núcleo estruturante da realidade social.

**Palavras-chave**

Representação Social, Psicologia Social, natureza do conhecimento.

**Abstract**

The article approaches the concept of social representation from the idea of the “collective representation”, developed for Durkheim, presenting a historical briefing of the theory, its importance and comprehensiveness in the universe of Social Psychology, through a panoramic vision of its evolution, passing for the School of Frankfurt, until arriving at the present with Moscovici.

Inside of a perspective to transdisciplinar, the social representations, in the present article, appear as a multidimensional field, making possible to question the nature of the knowledge and the relation individual-society. The contribution of Social Psychology is analyzed, being focused the vocation of this it disciplines to study the representations simultaneously as field socially structuralized and nucleus estruturante of the social reality.

**Key-words**

Social Representation, Social Psychology, nature of the knowledge.

## ***Tudo o que seu mestre mandar faremos todos....***

*Catia Vélso*

### **Introdução**

Este artigo é parte de uma reflexão contida em nossa dissertação de mestrado, “Espelhos ou Faróis? Nos entrelaços da família e da escola, a autonomia como responsabilidade de todos”, que levanta algumas questões com as quais nos deparamos no cotidiano da escola e que muito nos têm feito pensar. Entre eles elegemos, para este texto, colocar em discussão quais contribuições são importantes para que uma criança se torne um ser autônomo, responsável por seus atos, uma pessoa comprometida com sua autoria. Buscamos também discutir, neste artigo, as estratégias que podem ser utilizadas pela escola, visando contribuir para fortalecer a capacidade de seus alunos expressarem suas opiniões e desenvolverem um pensamento autônomo.

Não conheço história que combine malandragem psicanalítica com convicção pedagógica como Pinóquio. Depois de levar a criança a se identificar com um boneco de pau, a trama progride proclamando que é necessário ir à escola para se virar gente. Caso contrário o destino inevitável é virar burro, com rabo, orelhas, zurros e tudo o mais que pertence à burrice.

Claro que este é um golpe desonesto. Seria necessário dizer com clareza aquilo que aqui ficou simplesmente mal dito, contando sobre o destino invertido daqueles que eram de carne e osso ao entrar na escola e só receberam diplomas depois de se transformarem em bonecos de pau (Rubem Alves, 1988:9).

O que dizer se não concordar com esta citação? Que espaço é este? Ou será melhor dizer: será este mais um espaço onde se transformam crianças em seres pré-programados?

Escola como espaço de inter-relação ou de perpetuação da estratificação de papéis?

Postos a galgar. Lugares a conquistar. Desafios.

E o espaço de troca, de real troca de vivências onde trabalho, convivência, educação acontecem, onde está? Ainda temos no espaço escolar um lugar onde possamos transitar com estes questionamentos? O que ensinamos pode ser significativo para nossos alunos viverem nesta nova realidade?

Reconhecemos neles a desmotivação, o estranhamento que também sentimos como um sintoma de uma sociedade doente, insana, fragmentada, onde cada vez mais sabemos muito de quase nada?

Refletindo sobre estas questões vimos, em Maraschin (2000: 109), que:

(...) a racionalização das práticas do conhecer, a sistematização dos processos científicos e a institucionalização da disciplinarização dos saberes estabeleceram fronteiras, constituíram e consolidaram objetos positivos, atomizados, dotados de uma mensurabilidade e sua operacionalidade, possuidores de uma natureza ou essência.

Tudo isso nos dotou de um certo aparato científico que funciona como padrões a serem alcançados, aos quais devemos estar perfeitamente adaptados, ajustados, não cabendo imperfeições que nos delatem.

Devemos sempre seguir um programa – “o programa” – que se torna mais importante do que tudo que possamos fazer.

Assim vemos professores e pais preocupados em formar, formatar, informar a criança maciçamente, sem preocupações dela estar preparada, disposta para tais informações. E nem mesmo lhe permitem brincar, cor-

rer, extravasar as energias; explorar seu corpo e ser ela mesma. Vemos crianças que não se enquadram nos padrões. E vemos pais, professores ou alguém responsável buscando por meio da autoridade, autoritarismo, que elas se encaixem nos papéis sociais já pré-estabelecidos.

A obediência à autoridade – que, para a criança, são todas as outras pessoas – é a aceitação do destino; e o destino é a vontade dos outros, dos que possuem mais poder, nos diz Adoum (1973).

Concordamos, portanto, com a afirmativa de Carrara (1996: 16), quando ele diz:

Educação é uma questão de ordem política, como condição ao desenvolvimento da participação e no melhor sentido que o conceito de política possa ser. O que desejamos é formação e não adestramento; a noção de conquista e não de concessão de cidadania; a noção de democracia como forma de governo melhor habilitada a tornar possível a participação; a noção de liberdade, de igualdade e de comunidade, que leva à consolidação de ideologias comprometidas com a redução de diferenças sociais.

No entanto, ao longo dos tempos temos vivenciado normas rígidas que deveríamos seguir sem questionamentos; tradições criadas que perpetuavam as instituições, as pessoas que as financiavam e as que deveriam reproduzi-las. Criticar, dialogar, interrogar, nem pensar. Exílio forçado para dentro de si, quando se desejasse algum tipo de independência moral e intelectual.

Hoje em dia, através das inúmeras maneiras de tentar que “os corpos dóceis” continuem em sala de aula, inventou-se enquadramentos outros para “os desviantes”. Além das instituições onde se deve internar os que se recusam a ser como os “demais” carneirinhos que só olham para o céu e, nem mais para o chão, espaços para tratamento com psicólogos, psicopedagogos, ou fonoaudiólogos.

Cada vez mais nos distanciamos das possibilidades das diferenças, das diversidades. Não há vida, e sim sobrevida.

Onde permitimos que as crianças exercitem a criatividade? Onde colocam o seu desejo? Onde está a festa espontânea como celebração da felicidade? Onde elas descobrem o vigor de suas mãos criando e não repetindo somente gestos forçados que nada lhes dizem? Como marcam o tempo

dos seus afazeres? Somente através dos relógios-objetos, ou escutam o seu corpo como relógio biológico marcando o tempo de vida e desejos?

Essa preocupação com o tempo vem desde a Grécia Clássica, quando para ele existiam noções diferentes: *chronos* e *aion*. *Chronos*, nome escolhido para designar o tempo de lei, da repetição ordenada, da determinação, do encadeamento lógico ou cronológico entre o antes e o depois. E o *aion*, que é o tempo de criação, liberto do aprisionamento da ordem e que possibilita o devir.

Ainda hoje vemos, todavia, a criança delimitada em seu tempo, preocupada, prisioneira de um tempo que não mais lhe pertence. Cantam, criam histórias, trocam fatos e afetos do seu cotidiano com seus companheiros, com seus professores? Creio que não. Não há tempo para o prazer.

Sabemos quanto é importante a experiência passada de pessoa a pessoa, a pluralidade do humano, narrativas impregnadas pela vivência anônima, tão repleta de fatos, tradições e saberes que marcam a cultura de um povo. Saber este que trazia o senso prático, o dia a dia, riquezas de narrativas que, através de uma história, um conto, uma lenda, informavam, formavam e aconselhavam com sabedoria e autoridade. Autoridade esta que se perdeu nos dias de hoje. Não mais importa um saber que se encontra impregnado de experiências que falam de uma tradição distante, no tempo e no espaço. Hoje o que se valoriza é a notícia atual. O que interessa não são as reminiscências, memórias, fatos a serem revistos, rememorados, espaço de criação, de invenção.

Assim sendo, a todo momento há fatos que desbancam o que ocorrera a segundos, a minutos, a horas atrás. Pelo ontem, poucos se interessam. Tudo se passa no aqui e agora. Tudo é on-line, é instantâneo. Tudo deve se encontrar pronto, sem margens a retoques, a lapidação, pleno de imagens que não nos deixam espaço para a imaginação. A imagem que fixa, que encerra, que castra, interdita a possibilidade de inventar-se. O mundo se presta ao *real-time*. Contudo o que vemos são posições fragmentadas, unilaterais, que não permitem a compreensão dos fatos, pois o que se reforça são explicações. Fidelidade de fatos? Narrativas presas aos fatos? E está longe o tempo em que não havia, como diz Benjamin (1987: 209), a preocupação “com o encadeamento exato de fatos determinados, mas com a maneira de sua inserção no fluxo insondável das coisas”.

Cada vez elaboramos metas, prazos, testes, provas a cumprir, sem mesmo nos atermos aos conteúdos do que aprendemos, ou ensinamos, lemos ou vemos.

O que aprendemos/compramos na escola? O que trocamos?

Temos é que chegar aonde mesmo? Não sabemos, nos perdemos nas encruzilhadas, o caminho virou uma teia e acabamos por nos enroscar nela. Tem saída. É difícil e trabalhosa. Zonas de perigo. Placas de “é preciso parar e voltar”, “retornar”; área limítrofe; de livre trânsito; local de interseção; local de bagunça; de brincadeiras de jogos reais e virtuais; de exploração; de apropriação; zona de desenvolvimento proximal..., transitar em todos os espaços possíveis superando o biológico, o psicológico, as imposições, as fronteiras que nos fazem olhar para as bordas que formam os nossos devir a ser. O que importa sempre é o que não foi dito, visto, lido. É o mais além. É a parada para a reflexão do que poderia ter sido feito, realizado, conquistado, falado e deixamos em suspenso. O que não foi revelado e o que se pensa adivinhar. Daí a importância das histórias interrompidas. Dessa brecha que suspende, desse espaço entre o que se é e o que pode vir a ser.

Ser este ou aquele, ser completo na incompletude, ser para quem ainda faltam tantos caminhos a percorrer. E o bom é poder fazer o caminho levando conosco a nossa história, porque estamos sós ou acompanhados em grande parte do nosso percurso.

Nesse sentido, então, qualquer espaço é um espaço educativo (a rua, a casa, o pátio, o corredor,...), locais de construção de identidade, pluralidades, convergências e divergências, de conhecimentos. Nos conhecemos em contraponto com os “Outros”.

Ora, para Silva (2000: 97):

O outro cultural é sempre um problema, pois coloca permanentemente em xeque nossa própria identidade. A questão da identidade, da diferença e do outro é um problema social ao mesmo tempo que é um problema pedagógico e curricular. É um problema social porque, em um mundo heterogêneo, o encontro com o outro, com o estranho, com o diferente, é inevitável. É um problema pedagógico e curricular não apenas porque as crianças e jovens, em uma sociedade atravessada pela diferença, forçosamente interagem com o outro no próprio espaço da escola, mas também porque a questão do outro, do diferente, é inevitável, explodindo em conflitos, confrontos, hostilidades e até mesmo violência. O reprimido tende



a voltar – reforçado e multiplicado. E o problema é que esse “outro”, numa sociedade em que a identidade torna-se, cada vez mais, difusa e descentrada, expressa-se por meio de muitas dimensões. O outro é o outro gênero, o outro é a cor diferente, o outro é a outra sexualidade, o outro é a outra raça, o outro é a outra nacionalidade, o outro é o corpo diferente.

Por outro lado, a descoberta dos espaços internos pode ser uma andança muito rica, significativa, densa, importante na conquista da própria identidade. Pois somente fazendo, mexendo, incorporando, alterando, olhando, cheirando, saboreando, sendo com o outro, construímos as nossas identidades.

Vemos o espaço que a criança encontra ao nascer, e que no decurso de seu desenvolvimento é estruturado pelos outros. São eles que lhe atribuem valores de acordo com a classe social a que se pertença, já que “não se nasce organismo biológico abstrato, mas aristocrata ou camponês, burguês ou proletário” e isto é um ponto capital (Bakhtin, 1980 apud Jobim e Souza, 1994: 60).

Então, o espaço que autorizamos a criança a ocupar ou não, a função que lhe atribuímos junto a um outro, constituem os elementos de um jogo de xadrez que se joga com a família e com as outras instituições. Espaço de comunicação, onde é necessário se ler nas entrelinhas, buscar informar-se, ajustar-se aos diferentes contextos.

Assim como a linguagem oferece os meios pelos quais as crianças podem estruturar o mundo, ela também é um dos fatores importantes na construção da experiência e da subjetividade nas escolas. A linguagem não apenas posiciona professores e alunos, mas também funciona como veículo por meio do qual eles se definem, mediatizam e compreendem suas relações uns com os outros e com a sociedade.

Levam a pensar com o outro, por causa do outro, apesar do outro. Confiar. Desconfiar. Refletir. Refletir. Reestruturar, modificar, mudar.

Mudar sim, quando necessário for. Enfrentar situações novas. Desafios. Abismos. Mudar de pele, de gosto, de amor. Metamorfoses. Colocar-se em xeque.

Transgredir sim, quando preciso for. Quebrar a rotina, a mesmice, o óbvio, o habitual. O difícil é o equilíbrio entre o real e o ideal. É difícil, sabemos que sim.

Quantas vezes nos pegamos reproduzindo, imitando um comportamento, um modelo que julgávamos enterrado? O retorno do recalçado<sup>1</sup>.

Fomos convencidos, apanhados inconscientemente pelo fascínio da superioridade do colonizador. Tenta-se agora, na nossa sociedade, além de se aprisionar os corpos, aprisionar a alma através da invasão de privacidade, da invasão de imagens, sons.

Condicionou-se os jovens, as crianças, à massificação de um gosto comum através da mídia. Vemos que o poder político entra e marca tudo o que consumimos. Como diz Rose (1986 apud Hall, 2000: 113), “se a ideologia é eficaz é porque ela age nos níveis mais rudimentares da identidade e dos impulsos psíquicos”.

Sempre tentaram nos fazer crer que o natural é obedecer à autoridade, obedecer e esperar a recompensa, como nos contos da Cinderela, Pele de Asno e Branca de Neve, nas quais o que se considerava virtude e se exaltava eram a resignação, a submissão e o conformismo. A ideologia ocidental burguesa sempre a favor do conformismo social! Em que momento conseguiremos estabelecer a ideologia vista por Bakhtin – “ideologia como espaço de contradição e não apenas de ocultamento”? (Freitas, 2000: 127).

Como fugir desta situação que empurra o cidadão a se sentir inferior, pequeno, marginal para exercer sua autoridade, autoria de seu ser, se ele se sente impotente, se é tão difícil lutar contra quem o oprime?

Como, se há uma forte tendência à homogeneização das consciências e à tentativa de abolir as diferenças, como se isto fosse possível acontecer? Devemos rejeitar a idéia de homogeneidade. O ser humano necessita biológica e ontologicamente de auto-construção e de produção da diferença.

Heterogênese. Daí as tatuagens, os *piercings*, cabelos coloridos, tererês, tentativas de marcas visíveis das várias possibilidades de ser, viver, organizar e legitimar as múltiplas realidades que se vivenciam, sem que com isso se neguem as várias formas de expressão, segundo as quais o importante é respeitar e tratar a todos não como iguais, mas como diferentes que somos. Com produções diversas, histórias, memórias e experiências, tanto individuais quanto coletivas, que são carregadas de um saber que tem sido muito desvalorizado e desprezado pela sociedade capitalista.

De acordo com Silva (2001: 25), “a diferença, e portanto a identidade, não é um produto da natureza: ela é produzida no interior de práticas de significação, em que os significados são contestados, negociados, transformados”.

Portanto, a ação de buscar e de apropriar-se dos conhecimentos exige que tanto professores quanto alunos se esforcem, participem, indaguem, reflitam sobre todas as questões, o que não admite uma postura ingênua,

apolítica e alienada com relação à vida. A sala de aula deve ser utilizada como um espaço político de atuação. Como se posicionar com compromisso e coerência, trazendo para a sala de aula o espaço de relações e conflitos, de tensões e de vida? Como contribuir para que o aluno seja autor e não reproduzidor? Como combater a idéia de perfeição, do pronto, do acabado que não permite que se instale o diálogo, e que se possa recriar um novo texto onde se possa resistir, criticar e analisar?

Roqueplo (1983 apud Sacristán, 1998: 72) afirma que:

(...) num mundo em que a “ciência” constitui um poder que penetra até o coração de nossa vida cotidiana e no qual é reivindicada como legitimação do poder social, só é possível uma verdadeira democracia – em todos os níveis da vida social – ao preço de uma verdadeira democratização do saber.

Isto nos leva a crer que também devemos colocar a tecnologia a serviço de políticas comunitárias, empregar a mídia para informar, educar e prestar serviços à população, através do fortalecimento da produção cultural local, da linguagem da comunidade. Encontrar o saber e partilhá-lo, junto aos meios de informação. Acessá-lo, transformá-lo e utilizar este conhecimento para que se possa combater o medo, o conflito, a solidão e a rotina.

Não podemos esquecer, todavia, que devemos levar em conta as experiências de outros países com estas questões, pois muitos deles utilizam a escola como espaço público para reflexão crítica, resgate e contribuição, oferecendo apoio, segurança e dignidade para que todos se sintam cidadãos, e não meros joguetes nas mãos de uns poucos que os governam. Assim sendo, acreditamos que cabe ao professor atuar consciente do seu papel profissional, aprimorando a formação de seu aluno, possibilitando um pensamento crítico, curioso, autônomo, que não forme mais Pinóquios e sim pessoas interessadas na vida, agindo com honestidade consigo mesmas e com solidariedade para com os outros.

Que a nossa escola não forme jovens que aprendam a mentir e a fingir como no conto “A escola”, de Machado de Assis, mas que os tornem pessoas dignas, “ativas na construção e na determinação de sua própria vida social, da vida daqueles à sua volta e das sociedades nas quais vivem” (Cobb, 1977 apud Hutchison, 2000: 73).

Conforme nos diz o mesmo autor (Ibid.: 106), “Para a criança, o mundo revela não apenas seus mistérios, mas também suas leis, aprender que se pode fazer uso dessas leis é uma lição importante da infância.”

Debruçando sobre esta questão, sentimos necessidade de refletir mais profundamente sobre a importância da família na estruturação dessa autonomia que buscamos construir ao longo de nossa vida, e se existe em outros espaços, como a escola, alguma contribuição para que esta autonomia venha a se estabelecer.

A família, é claro, deve contribuir, e muito, para a formação desse novo cidadão. O que se busca não é criar filhos autômatos, filhos obedientes, subservientes. Não desejamos produzir monstros treinados, porém criar crianças mais humanas. Crianças com um *curriculum vitae* que traga uma conquista importantíssima para a sua autobiografia: o respeito pela vida, sua e do seu próximo.

### **Conclusão**

Portanto, chegamos à conclusão de que a responsabilidade pela formação de seres autônomos, responsáveis pelos seus atos, comprometidos com sua própria autoria por esta formação que estamos aqui propondo venham a possibilitar que a criança se torne um cidadão autor, autônomo, responsável por seus atos e comprometido com a sua comunidade. Tarefa difícil, mas sem dúvida reservada àqueles que desejam promover um país comprometido com o homem do novo milênio, um ser solidário, consciente e ético.

### **Nota**

1. Recalcamento ou recalque – A) No sentido próprio: operação pela qual o indivíduo procura repelir ou manter no inconsciente representações (pensamentos, imagens, recordações) ligadas a uma pulsão. B) Num sentido mais vago: o termo “recalcamento” é muitas vezes tomado por Freud numa acepção que o aproxima de “defesa”; por outro lado, na medida em que a operação de recalque tomada no sentido A se encontra, pelo menos como uma etapa, em numerosos processos defensivos complexos (a parte é então tomada pelo todo), e, por outro lado, na medida em que o modelo teórico do recalque é utilizado por Freud como protótipo de outras operações defensivas (Laplanche; Pontalis, 1970: 553).

### **Referências bibliográficas**

- ADOUM, Jorge Enrique. As fadas preferem as louras. *O Correio da Unesco*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, pp. 13-6, 1973.
- ALVES, Rubem. *Estórias de quem gosta de ensinar*. 12. ed. São Paulo: Cortez, 1988. (Polêmicas do nosso tempo, 9)
- BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: \_\_\_\_\_ *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 5. ed. Tradução Sergio Paulo

- Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Obras escolhidas, v. 1)  
\_\_\_\_\_. O narrador. In: \_\_\_\_\_ *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 5. ed. Tradução Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Obras escolhidas, v. 1)
- CARRARA, Kester. A psicologia e a construção da cidadania. *Psicologia, Ciência e Profissão*, Brasília, DF, ano 16, n. 1, p. 12-7, 1996.
- FREITAS, Maria Teresa de Assunção. *Vygotsky e Bakhtin: psicologia e educação: um intertexto*. 4. ed. Juiz de Fora: Ed. da UFJF, 2000.
- HUTCHISON, David. *Educação ecológica: idéias sobre a consciência ambiental*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000.
- JOBIM E SOUZA, Solange. *Infância e linguagem: Bakhtin, Vygotsky e Benjamin*. Campinas: Papirus, 1994. (Magistério. Formação e Trabalho Pedagógico)
- MARASCHIN, Cleci. Conhecimento, escola e contemporaneidade. In: LEVY, Pierre. *Ciberespaço, um hipertexto*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.
- SACRISTÁN, J. Gimeno. *O currículo: uma reflexão sobre a prática*. Tradução Ernani F. da Fonseca Rosa. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 1998.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

### **Resumo**

Este artigo procura discutir as contribuições da família e da escola para que uma pessoa se torne um ser autônomo, autor, responsável por seus atos de uma forma ética, comprometida e solidária.

### **Palavras-chave**

Autoria, autonomia, autoridade, família, escola e pensamento crítico.

### **Abstract**

This article tries to discuss who contributes to a person turns into a person with autonomy, authority and responsibility for his/her acts under obligation, ethical and in solidarity behaviours.

### **Key-words**

Authorship, authority, autonomy, responsibility, parents, school and critical thoughts.

**Nuno Velloso**  
**O “crioulo” de olhos azuis que estudou**  
**com Marcuse relembra o Zicartola**

*Roberto M. Moura*

*Já no final da minha tese de doutorado para a UNIRIO, sobre a roda de samba, percebi que ela estaria incompleta se não colhesse o depoimento de Nuno Velloso. Cearense que virou sambista, filho adotivo de Cartola e Zica que fez doutorado sob orientação de Herbert Marcuse, na Europa, Nuno permanece como esfinge quase insondável. Parceiro do ícone mangueirense, amigo de Elton Medeiros, ex-professor da ECO, nos tempos mais vanguardistas da Comunicação, Nuno hoje é um pacato septuagenário que mora na Lagoa e dá aulas na Escola Superior de Guerra, dentro do Forte São João, na Urca. Ex-presidente da Ala de Compositores da Mangueira, faz décadas que não põe os pés na quadra.*

*Receptivo e irônico, Nuno me deu um depoimento que extrapola a tese, a ser publicada pela Editora Rocco (“No princípio, era a roda”). E o que não usei lá está aqui.*

Professor aposentado da UFRJ e da UFF, Nuno Velloso tem atualmente 74 anos (nasceu em 15 de março de 1930) e ainda dá expediente diário na ESG. Mora na Av. Epitácio Pessoa, na Lagoa, mas preferiu o ambiente do Forte, onde está desde 1975, para conversar sobre o Zicartola.

De todos os amigos e parceiros próximos ao mangueirense Angenor de Oliveira, o Cartola, estranhamente, Nuno é dos menos ouvidos – e poucos privaram com tanta intimidade da vida do casal que juntou os no-

mes para batizar aquele ambiente cult dos anos 1960 no Rio. As linhas seguintes talvez ajudem a compreender isso.

Nuno Linhares Velloso é cearense e, como o nome indica, foi o nono filho de uma família de classe média (Elesbão e Beatriz Linhares Velloso) transferida para o Rio quando ele tinha apenas dois anos de idade (“nós viemos para cá de Ita e os parentes dizem que chegamos ao porto da Bahia no dia em que eu fiz dois anos”).

No início, a família morou na Praça São Salvador, mudando-se depois para a Rua Coelho Neto, em Laranjeiras. Nuno começou a estudar no Lycée Français, hoje Liceu Franco-Brasileiro, e Zica era a sua babá. Nuno é também descendente do ex-presidente José Linhares, que hoje dá nome à rua em que fica o Bracarense, bar que como o Zicartola costuma reunir boêmios e intelectuais.

Mas, em 1939, o mundo desabou sobre os Linhares Velloso. Beatriz, a matriarca, morreu, deixando Elesbão viúvo e com 9 filhos menores. A família se desagregou. Alguns dos filhos mais velhos foram trabalhar. O pai foi para Queimados. Mas Nuno, sem nenhuma convicção, como faz questão de repetir, prosseguiu os estudos – inclusive para ter uma desculpa e não trabalhar.

– Veja o que era o Rio naquela época. Eu pegava um bonde de Laranjeiras à Central. Tomava o trem para Nova Iguaçu. De lá, outra condução até Queimados. Descia e andava mais dois quilômetros para visitar meu pai. Eu era um menino – e não havia perigo nenhum em fazer o que eu fazia.

Transferido para o Colégio Pedro II (Internato, no Campo de São Cristóvão), onde foi colega do cenógrafo, professor de Belas Artes e ex-carnavalesco Fernando Pamplona, ali concluiu o ginásio e o científico – ao mesmo tempo em que, já adolescente, dava suas escapadas ao Morro da Mangueira para rever Zica – ainda sem Cartola. Logo depois, e durante 20 anos, de 1943 a 1963, o futuro sambista e professor foi um satélite orbitando em torno de Zica e de Cartola, a quem conheceu na casa de Lúcio Rangel.

– Cartola era o chato que me obrigava a estudar. Quando morei com eles, eu tinha até hora para entrar. Se não chegasse, ele trancava a porta. Sorte minha que Zica deixava a janela encostada sem Cartola ver. Eu chegava de madrugada, abria devagarinho e pulava pela janela.<sup>1</sup>

Nuno faz questão de ser reconhecido – acha que só chegou onde chegou por causa da insistência do compositor. “O que eu queria era ficar no morro, ele é que me obrigava a encarar os livros”, repete. Essa atividade

dupla levou Nuno quase simultaneamente à Faculdade de Filosofia e à Ala de Compositores da Mangueira, da qual chegou a presidente, entre 1957 e 1960 – e as duas unções devem-se ao estímulo de Cartola.

Além de parceiro, o então universitário era fã de Cartola e lhe agradava muito participar daquele ambiente humilde que lhe garantia privilégios como ser testemunha das visitas de Villa-Lobos:

– Cartola só o chamava de Heitor e algumas vezes vi o maestro transcrevendo seus sambas para a partitura. Transcrevia e dizia: “está tudo errado, mas é lindo”. Aliás, muitas vezes se reduz a obra de Cartola, mas ele não era só sambista. Fazia canções, baladas, quase valsas – e para ser sincero me lembro muito pouco dele na quadra, cantando com a bateria tocando. Cartola sempre foi mais da roda, do ambiente menor do regional. Na sua música, costumava repetir, só podia ter corda e couro. Metal, nem o sax do Pixinguinha. Não que ele não gostasse, só achava que não era para a sua música.

O envolvimento de Nuno com a Mangueira, a essa altura, era de tal ordem que lhe motivou uma temeridade:

– No desfile de 1960, o julgamento era feito embaixo da ABI, na Rua Araújo Porto Alegre. Houve uma confusão, porque queriam dar a vitória à Portela, alegando-se pontos negativos de outras escolas em função do regulamento. Não tive dúvida: roubei a urna com os votos e saí correndo. A comissão acabou considerando, então, cinco escolas como campeãs: Portela, Mangueira, Salgueiro, Unidos da Capela e Império Serrano.

Terminada a faculdade, um irmão mais velho de Nuno ajudou-o a fazer mestrado em Filosofia da Arte, na Inglaterra. De volta ao Rio, foi estudar Direito, na antiga UEG, na Rua do Catete. Também por insistência de Cartola, que chegou a ir com ele fazer a inscrição para as provas. Foi nessa época que Nuno se tornou redator da revista *A Ordem*, de orientação tomista, dirigida por Alceu Amoroso Lima e Gustavo Corção.

Depois de formado, tentou exercer a advocacia, mas logo viu que a atividade não combinava com o exercício da presidência da Ala dos Compositores da Mangueira. Nuno já participara, como cantor e compositor, do primeiro elepê com os sambistas da escola e, apesar da pele e dos olhos claros, era um d’Os 5 Crioulos, dos primeiros grupos a cultivar o samba de quadra – num momento em que os sambas-enredo já ganhavam espaço (os outros quatro eram Anescar, Nelson Sargento, Mauro Duarte e Jair do Cavaquinho).



Quando o conjunto foi contratado para gravar, veio o impasse: o nome não combinava com a pele de um dos cinco. Nuno chegou a participar da gravação, mas não apareceu na capa. Fez parte também da formação original do conjunto A Voz do Morro, com Zé Kéti e Elton Medeiros, mas com eles não adentrou estúdios. Tornou-se gradativamente mais da academia que do samba, a não ser pela convivência permanente com Cartola e Zica.

Foi nessa época que entrou em sua vida a Frein Universitat Berlin – Osteurope Institute, para onde ele foi em 1963 fazer o Doutorado em Filosofia. Ali, tornou-se assistente de um filósofo mundialmente conhecido e cuja obra teria enorme repercussão no desbunde dos anos 1970: Herbert Marcuse. Judeu alemão, perseguido pelo nazismo, Marcuse buscava reinterpretar Marx e Freud à luz da sociedade industrial.

É com essa bagagem que Nuno agora reinterpreta a relação de grande intimidade que teve com os dois endereços do casal mangueirense no centro da Cidade. Nuno praticamente morou com Cartola e Zica na Rua dos Andradas e muitas vezes dormiu na Rua da Carioca.

– A diferença básica entre os dois endereços é que na Rua dos Andradas tudo era estritamente amador. Não havia nenhum tipo de *couvert* artístico ou coisa semelhante. Quando o Zicartola foi inaugurado, já era mesmo uma casa de samba.

Obviamente, Nuno não acompanhou o ocaso do Zicartola. Mas, de volta da Alemanha, já doutor, Cartola e Nelson Cavaquinho estavam a esperá-lo no cais da Praça Mauá.

– Durante todo o tempo em que estive na Alemanha, Cartola me escrevia toda semana. Quando chegava o carnaval, mandava pelo correio a fantasia da ala – eu, naquele frio alemão, chorava abraçado à fantasia. Quando desci do navio, vi Cartola e Nelson e não tinha a menor idéia de onde ia morar. Nelson disse que tinha conseguido uma casa, no Jardim América, e teria prazer em me receber. Respondi-lhe que não queria incomodar e ele respondeu: “me incomodar? Ora, a minha casa é o último lugar onde eu posso ser encontrado”. Acabei aceitando.

Nuno retornou ao Brasil casado com a mãe de suas duas filhas, Maria Adelaide (“o casamento durou só dois anos, com o detalhe de que eu morava na Alemanha e ela na França, namorávamos nos fins de semana”). Como o casamento, também a relação com o samba foi se esvanecendo. A mulher foi trabalhar na revista *Ele & Ela* e ali conheceu Muniz Sodré, jornalista, professor e escritor.

Muniz já estava na Escola de Comunicação da UFRJ, a ECO. Sabendo que o marido da colega trabalhara na Alemanha com Marcuse, um dos ícones da Comunicação daquele período, apresentou-o a Simeão Leal, o diretor da faculdade – de modo que Nuno Velloso tornou-se então professor de Teoria da Comunicação.<sup>2</sup>

Posteriormente, ao lado do mesmo Muniz Sodré, Nuno fez prova para professor da UFF. Os dois foram aprovados.

Nuno e eu saímos da ECO quase ao mesmo tempo: formei-me em 1974 e ele foi cedido à Escola Superior de Guerra em 1975, embora tenha tido os seus salários pagos pela UFRJ até a aposentadoria.

Por causa de artigos publicados na época no *Jornal do Brasil* (o que talvez explique o índice a que foi relegado), Nuno foi acusado de ser “há muito tempo agente da CIA” por dois colunistas de peso: Leandro Konder, no próprio *Jornal do Brasil*, e Paulo Francis, no *Pasquim*. Como é de seu temperamento, ironizou a acusação, dizendo que “não tinha nada contra ser agente, desde que o salário fosse em dólar e os colunistas dissessem há quanto tempo ele exercia a função, para poder cobrar os atrasados.”

Certo dia, conversando na redação com o falecido jornalista Juarez Barroso, Muniz perguntou-lhe se havia alguma chance de Nuno ser o reacionário de que o acusavam. Juarez observou que já falara sobre o assunto com a Dona Zica: “agente da CIA, o Nuno? O que o Nuno é, é maluco.”<sup>3</sup>

Pode ser, mas um maluco beleza, de pensamento ágil e capaz de enfrentar um mito:

– Dizem que Cartola nunca quis sair de Mangueira, mas isso não é verdade. Em todas as saídas do casal, foi ele que quis. Sempre quem quis ficar ou voltar foi a Zica. As mulheres mangueirenses sempre foram agarradíssimas com o morro. Lembra do Jordan, que jogava no Flamengo e chegou a ser convocado para a seleção brasileira, apesar de lateral e ter que marcar o Garrincha? Pois é, ganhou um dinheirinho e comprou um apartamento para a mãe, ali pertinho em Vila Isabel. A velha foi? Que nada, disse que não ia abrir mão da roda de lavadeiras da qual fazia parte e onde a comunidade sabia de tudo. Mas isso era no tempo em que o morro só tinha uma bica d’água, as mulheres todas em volta dela.

O grande legado do Zicartola, para Nuno, foi ter aberto para toda uma geração de sambistas a estrada que levaria ao disco e à carreira profissional. Tradução livre, usando a terminologia de Roberto DaMatta: foi quando quis restabelecer a “casa”, reinventando a roda em outro espaço, que o

compositor do morro pôde afinal chegar à “rua”, isto é, ao mercado e ao consumo. Mas, o mais importante do Zicartola foi ter estimulado o velho mangueirense a fazer acordar a sua veia criativa, dando início à série de composições mais relevantes de sua discografia. Com o bar, sambistas, jornalistas e intelectuais descobriram que Cartola estava muito vivo e, lembrando Guimarães Rosa, “existia de se pegar.”

### **Nuno e o gigantismo das escolas**

A partir do instante em que o desfile das escolas de samba se tornou o ponto principal do carnaval carioca, o sambista passou a viver um paradoxo. Sua escola tinha cada vez mais prestígio. Sua festa, cada vez mais admiradores, dentro e fora do país. Em compensação, o espaço de divulgação de seus sambas foi se tornando uma exclusividade do samba-enredo. A disputa, estimulada pela novidade do faturamento do direito autoral, acabou acirrando divergências que trouxeram como resultado o afastamento das quadras daqueles que já não sentiam nelas o ambiente antigo.

Nuno Velloso concorda que o estranhamento do sambista diante da escola se radicaliza de fato em 1967, no carnaval de *O mundo encantado de Monteiro Lobato*.

– Mas, bem antes, os compositores e partideiros já preferiam ir para o Buraco Quente<sup>4</sup>, já achavam a quadra muito cheia de “estrangeiros”. E, fora da Mangueira, eu acho que foi a partir do enredo sobre Palmares, do Salgueiro, que a classe média começou timidamente a descobrir o samba e os ensaios como programa de fim de semana. Quando veio o Monteiro Lobato, já não se podia nem andar na quadra.

Nuno reproduz a fala de seu tutor em *Chega de demanda/Cartola*, curta de Roberto Moura: “antigamente, a escola era o meu divertimento; hoje não é mais. Hoje, é comércio. Mangueira dá um lucro danado ao Estado. Mas dizer que gosto, eu não gosto, não.”

### **Nuno e o Zicartola**

Pode-se argumentar que a casa, em verdade, nasceu antes, na Rua dos Andradas, 81, num velho prédio que, como disse o Sergio Cabral, “serviria também de sede da Associação das Escolas de Samba”. Foi lá a pista de testes do Zicartola, inaugurando-se a equação irresistível da boa mesa com

a boa música. Prossegue Sergio: “naquela casa conheci o talento de Dona Zica como cozinheira. Aparecia sempre lá para ouvir os sambas de Cartola e saborear o feijão, a carne assada, a carne seca com abóbora e tantos outros pratos que ela fazia com engenho e arte”.

Batiam ponto por lá, além do próprio Sergio Cabral, o crítico Lúcio Rangel, os cronistas Sergio Porto (o Stanislaw Ponte Preta) e Jota Efegê, o caricaturista Lan e o pintor Raimundo Nogueira. Entre os sambistas, não era difícil encontrar Zé Kéti, Elton Medeiros, Nelson Cavaquinho e este *doublé* de sambista e professor universitário Nuno Velloso, figura muito querida de Cartola, que o tinha como um filho adotivo, e um dos integrantes “da primeira formação do conjunto A Voz do Morro, que nasceu naquela casa” (Cabral, 2003: 12).

### **Notas**

1. Entrevista ao autor, na Escola Superior de Guerra, em 11 de fevereiro de 2003.
2. Foi nesta cadeira que o conheci, em 1970, quando fiz meu vestibular para lá (a ECO ainda na Praça da República, ao lado da Delegacia de Polícia).
3. Muniz Sodré, por telefone, ao autor, em 11/02/2003.
4. Denominação de uma parte do alto do Morro da Mangueira onde os sambistas costumam se reunir em, rodas de partido-alto e onde Stokowski conheceu os sambas de Cartola, levado por Villa-Lobos, nos anos quarenta.

A Revista *Comum* aceitará contribuições sem restrição de procedência, ressalvadas as prioridades estabelecidas pelo Conselho Editorial e recomenda a seus colaboradores que enviem seus artigos da seguinte forma:

1. Texto em disquete, digitado em programa Word para Windows, acompanhado de duas cópias impressas.
2. Os textos devem ter o mínimo de 10 e o máximo de 25 laudas (cada lauda com cerca de 30 linhas e 70 toques por linha).
3. Notas, referências bibliográficas e citações que obedçam as normas da ABNT.
4. As referências bibliográficas, no final do texto, devem conter apenas as obras efetivamente mencionadas no artigo.
5. Apresentar um resumo de, no máximo, 150 palavras na língua original do texto e um *abstract* ou *résumé*.
6. Listar palavras-chave, *key-words* ou *mots-clés*.
7. Incluir nota biográfica do autor que indique, se for o caso, onde ensina, estuda e/ou pesquisa, sua área de trabalho e principais publicações.

No caso de publicação do trabalho, o Conselho Editorial se reserva o direito de selecionar as informações biográficas pertinentes.

8. Indicar, em nota à parte, caso o texto tenha sido publicado ou apresentado em forma de palestra ou comunicação.
9. Evitar palavras, expressões ou frases grafadas com sublinhado ou negrito. Para destaques usar apenas o itálico.
10. Enviar, com os originais, autorização assinada pelo autor ou seu procurador, para que aquele trabalho seja publicado na Revista *Comum*.

O Conselho Editorial se reserva o direito de recusar os trabalhos que não atendam as normas estabelecidas e comunicará ao autor se o trabalho foi aceito sem restrições, aceito com sugestão de alterações ou recusado. Os autores receberão cinco exemplares do número que conter sua colaboração.