



TRAUMAS E OPÇÕES: TEOLOGIA E A CRISE DA MODERNIDADE

Vitor Westhelle*

Resumo

Este texto procura analisar, primeiramente, os quatro grandes traumas da modernidade: o trauma cosmológico, o trauma do sujeito, o trauma histórico e o trauma da legitimidade. A partir das conseqüências destes traumas para a modernidade, o artigo procura compreender três propostas de respostas: a ação comunicativa de Jürgen Habermas, a relação saber/poder de Michel Foucault e a desconstrução de Jacques Derrida. Nestas análises, o artigo é guiado pela pergunta pelos horizontes que estas propostas abrem para se pensar a teologia e a religião na pós-modernidade.

Os Cativéis da Teologia

... menguada de estilo, pobre de conceptos y falta de toda erudición y doctrina, sin anotaciones en las márgenes y sin anotaciones en el fin ... de todo esto ha de carecer mi libro ..., por mi insuficiencia y pocas letras, y porque naturalmente soy poltrón y perezoso de andarme buscando autores que digan lo que yo me sé decir sin ellos.

Miguel de Cervantes, "Prologo" a Don Quixote

O que a pós-modernidade representa para a teologia não é de forma alguma algo inambíguo. Tentarei mostrar que ao que ela aponta possa representar uma promessa. Mas também é maldição. Ao destruir as possibilidades de meta-narrativas e por criticar qualquer discurso baseado na convicção de que não existe uma história, portanto, nenhum motivo unificador de discursos, a crítica à modernidade suspeita de qualquer significado conclusivo e englobante, quer dizer, suspeita da escatologia, esse tema que tem servido para a teologia moderna como Ersatz das antigas tentativas de provar Deus pelas lacunas da argumentação científica.

No entanto, se definirmos a pós-modernidade como a modernidade voltada contra si própria, a modernidade, não superada, mas ao seu avesso, veremos que a superação da escatologia, e de todos os teleologismos é, na verdade, apocalíptica, ou paradoxologia. O que importa agora examinar são os mecanismos pelos quais esta

* Professor de teologia sistemática na "Lutheran School of Theology" em Chicago.



paradoxologia, esta apocalíptica, esta inversão do presente, da contemporaneidade, funciona e quais as implicações que isto traz para o fazer teológico. Estes mecanismos são de profunda importância.

O que se chama de crise da modernidade é marcado pela consciência de que a modernidade, esta atitude fáustica de quem se cria/crê capaz de abarcar a razão universal, de revelar a língua pela qual Deus mesmo fala, dissimula dentro dela mesma a sua alteridade, aquilo que não lhe é afim. Em outras palavras, a modernidade traz consigo a consciência, ou melhor seria dizer, um inconsciente impertinente que revela que os próprios valores que a modernidade elegeu como centrais não o são. Ou seja, a modernidade se esmera em fundamentar seus argumentos na falta total de fundamento. Ela justifica, por exemplo a democracia na idéia da igualdade, a igualdade na idéia da liberdade, a liberdade na idéia da felicidade, a felicidade na idéia da providência, a providência na idéia de Deus, a idéia de Deus na idéia do Ser, a idéia do Ser na idéia do sujeito, a idéia do sujeito na certeza da existência, e, finalmente, a idéia da existência na própria autoconsciência (cogito, ergo sum). Todos os elementos deste esboço de sistema, que poderia ser modificado e re-elaborado de várias maneiras servem apenas para escorar um ponto fundamental que distingue os sistemas modernos de outras estruturas intelectuais que precedem ou que coexistem a parte e dentro da modernidade. Este supõe um fundamento transcendente, um fundamento dado que não pode ser justificado, deve simplesmente ser aceito (nisto se ancoram os fundamentalismos religiosos de todas as matizes). Para usar uma metáfora comum nas discussões sobre a modernidade, ela se apresenta como uma pirâmide, no entanto construída sobre uma jangada surfando sobre um mar que diz não existir.

A experiência agônica que engaja a modernidade na sua, mais ou menos, bem-sucedida tentativa de ocultar suas próprias contradições não é algo que se possa dizer que venha a ser superado. Superá-las é na verdade a própria essência da modernidade. O pós-moderno só existe enquanto existe o moderno e porque ele existe. Este tema é recorrente na obra de Derrida, como veremos. A desconstrução da modernidade só é possível porque esta existe. Como diria ele, a condição de possibilidade de sua crítica é também a condição de impossibilidade de sua superação. Se a questão que se propõe não é superá-la, mas analisá-la dentro dela mesma, é importante reconhecer o que é sua condição agônica. A condição agônica é formada por quatro traumas que a demarcam com quatro conseqüentes crises ou deslocamentos de significados.

a. O Trauma Cosmológico

O trauma cosmológico volta-se às origens mesmas da modernidade, a Copérnico com sua descentralização do universo, que se tornou o trauma mais comum e familiar à modernidade. Não existe um ponto arquimédico a partir do qual toda a realidade possa ser julgada, examinada e manipulada. Se desaparece esse ponto fixo a partir do qual todo universo possa ser reduzido a uma ordem primária,



problematiza-se então o significado desse universo. A problematização do significado não significa sua redução, necessariamente, ao caótico. Diz apenas que há uma possibilidade de que o universo não tenha sentido (ou como contesta Stephen Hawking a Einstein: "Se há Deus, ele joga dados"). E se este significado é problematizado, o que se problematiza, junto à sua origem é também seu telos, seu fim. Com isso entra em crise a prova cosmológica de Deus, a que afirma a existência de uma causa originária não originada (o *primum mobile* de Aristóteles). Isto é o que veio a ser conhecido como a morte de Deus. Não no sentido banal da morte que Deus sofre, mas na morte da afirmação que Deus é. A morte é aqui entendida como clausura de significado, como o evento que encerra a possibilidade de um ente ganhar uma mais-valia de significado; se o significado está exaurido o conceito está morto. Nada mais pode ser dito sobre o ente morto que manifeste ou revele novas possibilidades. Que na sexta-feira da paixão o sol desaparece do céu já serve de figura que anuncia o trauma copernicano que arranca o sol de seu centro e o reduz, o relativiza ao status de um astro menor. Então, o que morre é Deus como outro, a alteridade mesma de um universo cujos limites não mais se conhece, cuja ordem se faz e se refaz em equações sempre mais complexas e incompletas ou indecidíveis. Nem mesmo a sinfonia cósmica em que ainda acreditava Copérnico sobrevive. Forças de atração, campos magnéticos sustentam um universo cacofônico cuja mecânica celeste não necessita mais, como respondeu Laplace a Napoleão, da hipótese de Deus.

b. O Trauma do Sujeito

Ora, mas o domingo, o dia pagão que se celebra o sol, vai ser o dia da ressurreição. O que morreu volta à vida. Um sol retorna. Mas ao contrário do que afirma a narrativa evangélica, o que volta não traz consigo as marcas da morte. O que vem como Fênix das cinzas de um universo sem centro não é o antigo sol do qual o Inca seria representante. O sol é agora a representação, a metáfora da luz interior da consciência humana. A prova cosmológica de Deus dá lugar à prova ontológica. Mas não a de Agostinho e Anselmo que afirma Deus como aquilo que margeia os limites do pensamento humano, aquilo que de maior nada pode ser pensado. Trata-se agora de reconhecer a Deus dentro dos limites mesmo da consciência. É a prova de Descartes que afirma Deus como a possibilidade de pensar uma idéia clara e distinta e, portanto, infinita: *cogito, ergo sum*. O sol como âncora de significado para o universo passou do firmamento ao interior da consciência do próprio sujeito. Este sujeito que se demarca contra o objeto no binarismo fundamental do Ocidente sabe agora que Deus não é o objeto de seu conhecimento como *res extensa*, mas só pode manifestar-se como a própria luz que permite ao sujeito se saber como tal, como sujeito. O que se chama de desconstrução do Ocidente é finalmente reconhecer que este discurso dissimula o fato que Nietzsche soube tão bem diagnosticar: se o sujeito, sua emergência, salvou Deus da sua morte cósmica, então o sujeito é Deus. Esta é, por assim dizer, a dupla morte de Deus que agora se afirma como a imagem refletida do Narciso Ocidental que afirma, na verdade, não o *cogito cartesiano* mas: *ego cogito, ergo Deus est*. Quer dizer, Deus é a constituição de minha própria subjetividade. Isto já foi reconhecido



por Feuerbach, senão já muito antes por Xenófanos. Mas não paremos por aqui. É necessário reconhecer neste próprio processo que Deus não é apenas a projeção do sujeito, como queria Feuerbach, mas o sujeito é uma auto-projeção de si mesmo em um processo historicamente demarcado. Esta é a crítica de Foucault que chama a atenção ao fato de que até o século XVII a relação entre o sujeito e a narrativa é solta ou mesmo inexistente. Não importa seu autor. A partir de então a narrativa é o que constitui o sujeito e é inseparável dele. Quer dizer, é a narrativa que o faz. Então, quando nos damos conta de que esta narrativa não possui vínculos eternos com o sujeito, mas dele se desprende, entendemos que o sujeito que se faz na narrativa nela também desaparece, ou dela desaparece. É o desaparecimento do sujeito. Como acontece isto? Este é o segundo trauma ocidental que nasce de um duplo deslocamento do que se acreditava ser a univocidade do sujeito.

De um lado deste trauma está a revolução biológica de Darwin que ao estabelecer a origem das espécies retira do ser humano seu caráter único e absoluto ao relativizá-lo biologicamente, ao colocá-lo em uma genealogia que não permite reconhecimento de qualquer origem específica e cuja ascendência perde-se em obscuras e primitivas formas de vida. A anedota fundamentalista de que o avô de Darwin era um macaco é apenas uma forma de revelar a angústia de quem se sabe que não vem de si mesmo. A idéia de vida mesma como entidade controlável, essencializada e auto-delimitada, uma idéia que surge apenas no final do século XVII (como na expressão: 'uma vida'), começa a perder seus contornos mais rígidos. Em parte, nós somos agora muito mais naturais do que pensávamos e em parte somos muito mais artificiais do que imaginávamos poder ser. Em ambos os extremos perdemos nossa unicidade.

Do outro lado deste trauma está o postulado psicanalítico da existência do inconsciente cuja capacidade de intervir em minha existência não pode ser controlada nem mesmo pela consciência do que sou. O que sou ou que virei a ser não pode nem mesmo ser estabelecido pelo que penso ser. Eu não sou o que sou, é a revelação psicanalítica que nos tira da sarça ardente da auto-deificação do sujeito. Entre sujeito e objeto surge o que não é nenhum nem outro, um limiar, uma aparição, um espectro que não é nem uma realidade, nem uma não realidade que me sabe, que me observa antes que eu o reconheça. Este terceiro dado, entre sujeito e objeto corresponde na teologia cristã à pneumatologia, o que não é nem o EU divino (YHWH) nem a carne. Chamo atenção a isto porque a terceira pessoa da trindade foi durante os tempos modernos o seu primo pobre. E também não é coincidência que seja o Espírito que está no centro de movimentos religiosos que agora mostram com mais furor seu descontentamento com os tempos modernos. Isto explica também porque mesmo a teologia da libertação volta-se agora para a espiritualidade com sua conseqüente relativização da subjetividade do pobre ou da objetividade dos processos sociais e históricos.

c. O Trauma Histórico



Isto me traz agora para o terceiro trauma que resultou de um processo de dissociação entre tempo e espaço, que relativizou os espaços e absolutizou o tempo como história universal. O que desde Hegel e Marx se chamou de fim da história ou da pré-história, quer dizer, do que até agora se conhece como história, ou como quer o Marxismo em uma sociedade comunista internacional ou, como quer Fukuyama, em uma sociedade de livre mercado. A característica deste processo seria a reunificação da história com a geografia em uma homogeneização dos espaços na história universal do desenvolvimento seja esta entendida como resultado da funcionalização da sociedade ou por processos de crise, ruptura e emancipação/libertação. Este trauma já havia sido anunciado pelo Marx do 18 de Brumário na passagem em que fala da capacidade humana de transformar a realidade, mas não sob as circunstâncias que escolhemos mas naquelas que nos são dadas e que herdamos. Muitas vezes este texto tem sido interpretado como a afirmação das limitações a que somos submetidos nos processos de transformação assumindo que em velocidades e ritmos diferentes eventualmente chegaremos ao mesmo telos. Outra leitura possível do texto nos remete a uma versão contrária. As condições herdadas não seriam limitações em um processo histórico universal, mas de fato a abertura de possibilidades múltiplas e plurais dentro das quais a história se inscreveria, ao invés da história inscrever as circunstâncias em um processo linear e homogêneo. Neste caso o fim da história seria o contrário do que quer Fukuyama; seria a multiplicação da história em histórias, a multiplicação das heranças, a geografização do tempo, corporificação do tempo. Esta é parte da crítica que se faz ao logocentrismo de inspiração agostiniana (que irá culminar em Pannenberg): que o evento de Cristo como logos universal implica já a unificação universal de um mesmo desígnio.

O trauma histórico ou da perda de um significado único corresponde à decadência do que se tem chamado de grandes narrativas ou meta-narrativas que fundaram e sustentaram o edifício Ocidental. A primeira está expressa no espírito das cruzadas em sua busca por unificar o mundo sob o domínio de Roma, para então dar lugar às duas versões secularizadas deste desígnio: a da emancipação/libertação universal de toda humanidade, centrada no conceito da práxis (a nova versão do logos), e a da unificação especulativa de todo conhecimento, centrada no conceito do conhecimento absoluto como liberdade (liberdade como conhecimento da necessidade). A geografização do tempo e a localização dos saberes corroem as grandes narrativas e restabelecem as estórias locais, as narrativas encapsuladas em mitos e ritos, os jogos de linguagem que circunscrevem unidades sociais. No entanto, este processo revela também seu inverso. Um mundo que se fragmenta também se globaliza em processos de ciberneticização do espaço criando uma situação esquizofrênica ou, como diria Lyotard, uma dissociação entre narrativas locais e o conhecimento técnico, entre saber e conhecimento. Enquanto as narrativas locais se tornam mais densas quanto mais encapsuladas estão em jogos de linguagem, o conhecimento técnico, o discurso científico perde seu valor de uso tornando-se sempre mais mercadoria de troca pelas quais relações internacionais de poder são constituídas e institucionalizadas. Este conhecimento instrumental é a moeda internacional; é o que possibilita a circulação de todas as mercadorias, a informação



padronizada de computador passada por uma rede eletrônica, refaz a construção de um carro, desenvolve nova semente, ou cria outra sopa instantânea, legitimando-se a si própria já não mais pelo seu uso, mas simplesmente pelo seu valor de troca (tome-se como exemplo o computador que começa pelo seu valor de uso, mas que progressivamente impõe-se pelo valor de troca; o valor de uso já não cresce na proporção do que a troca por novos programas proporcionados).

d. Trauma da Legitimidade

O quarto e último trauma moderno está ligado ao que precede. Pode-se chamá-lo de trauma da ficção ou da legitimidade. Se nos três primeiros eclipsam-se Deus, o sujeito e a história, o que agora desaparece é o livro e em seu lugar surge o texto, a escrita como prática de produção da subjetividade de um autor. O livro, com sua noção de começo meio e fim, aponta a um autor de que leva a assinatura e que é o seu significado. Quando digo, por exemplo, O capital referindo-me ao livro de Marx não apenas me refiro ao que o texto contém, mas a toda cadeia de significados associados a outros textos de Marx e de comentaristas que expandiram ou restringiram seu significado. O significado então resultante, o que Marx é ou não é, vem da inferência seletiva e combinada de diferentes perspectivas pelas quais construo, a partir de significantes, o significado do que lhe é próprio: o seu "autor." O que parece ser a reconstituição de uma intenção originária, a de Marx ao escrever o texto, torna-se na verdade criação originária minha ao ler e produzir eu mesmo um trabalho que recria Marx. Esta é a crítica à hermenêutica. O autor não se encontra atrás do texto mas na sua intertextualidade. O autor está crucificado nos seus textos. O que esta crítica faz não é dizer que não existe um autor, ou que este não tenha expresso no texto idéias que mais ou menos correspondam a sua intenção. O que se critica é de que exista uma relação direta, necessária, finita e conclusiva entre o significante e o significado, entre o texto e o seu autor. O significado, o autor, é uma construção decorrente do texto dentro de certo âmbito de possibilidades de leitura que sempre aparece aberto e indefinido. Se Marx é existencialista, humanista, estruturalista ou metafísico é uma decisão de construir um Marx contra outro Marx na tentativa de criar uma narrativa que dê coesão e legitimidade a determinado discurso que visa a fundar e instituir uma realidade (um partido, uma sociedade, uma escola de pensamento, etc.). Isto quer dizer que em termos de análise não abstrata o texto escrito tem primazia sobre o logos, a intenção ergônica da inscrição.

A partir destes quatro traumas elaboram-se respostas à crise da modernidade e, conseqüentemente, aos impasses da teologia ocidental moderna. Tomarei três autores cujas obras ilustram respostas a assim chamada crise da modernidade: Jürgen Habermas, Michel Foucault e Jacques Derrida.

2. Entendendo Habermas

Em linhas gerais Habermas concorda com a análise que se faz da crise da modernidade. Mas ao contrário daqueles que a criticam, particularmente, como



veremos, Foucault e Derrida, não aceita o final aporético a que eles chegam. Para ele, a aporia que os pós-modernos detectam é resultado do desencaminhamento da modernidade no que se chama de modernização. A modernização é a continuação do projeto da modernidade sem suas próprias premissas. Que premissas são estas? A necessidade de constante justificação de sua própria autenticidade sem referências externas à sua própria existência. Os pós-modernos, que ele classifica como neo-conservadores (Lyotard, Gehlen, etc.) e anarquistas (Foucault e Derrida), ou cristalizam o paradoxo moderno (como extrair critérios de legitimidade da essência transitória da modernidade, ou como ancorar a jangada em um mar sem fundo, ou um navio no ar) aceitando a modernização como o fim da história (as máscaras que descolam as experiências do espaço das expectativas do tempo [Koselleck, Giddens]; por exemplo, ser moderno é fazer o que outros fazem), ou como fazem Derrida e Foucault buscando cindir em cada momento o paradoxo da modernidade nas estruturas de poder/saber que operam na auto-legitimação da modernidade ou na *différance* que revela que a modernidade é sempre outra do que ela diz ser. Para Habermas a solução é outra.

É preciso retomar a crítica da modernidade no ponto em que ela se tornava promissora. Este ponto é o que marca a contribuição do jovem Hegel que, assim como fez Max Weber um século mais tarde, diagnosticou como o problema moderno a dissociação criada entre três esferas de valor que se sistematizaram como critérios de validade ou legitimidade (ciência/verdade, moral/justiça, arte/gosto) e se divorciaram não apenas da fé e da religião, mas sobretudo do mundo da vida, do cotidiano, mas controlando-o através de dois mecanismos fundamentais: dinheiro/mercado e poder/estado. Desta oposição entre sistemas de validação e o mundo da vida surgem todos os binarismos ou redobramentos que separam o sujeito da natureza, da sociedade, e da cultura. Destes redobramentos emerge o princípio da subjetividade que crê que o verdadeiro, o bom e o belo possam ser alcançados a partir de dois mecanismos: o da liberdade do sujeito em relação ao objeto e da reflexividade pela qual sujeito e objeto são constantemente redefinidos.

A tentativa de Marx, para Habermas, foi uma boa diagnose, mas a solução metabólica (trabalho como fonte de valor e de validação ou legitimidade) resolve só parte do problema e se enreda em insolúvel problema de poder. Ainda é uma filosofia da consciência.

O que faz Habermas é voltar-se para o mundo da vida (o mundo político lato sensu e não do trabalho, como Marx o fez) e descobrir que nele há mais-valia de significados que nem a ciência nem o sistema jurídico nem as instituições culturais esgotam e estes só podem ser encontrados em relações de intersubjetividade que formam uma nova racionalidade e que não se depara em contraposição ao saber instituído e sistêmico. Ao contrário de Foucault que quer pontuar o diferencial irreduzível entre saberes insurgentes, a normatividade dos conhecimentos instituídos, Habermas crê que é possível estender o horizonte do saber através do



estabelecimento de uma nova práxis de ação comunitária e comunicativa que constantemente abra qualquer clausura de significado para novas possibilidades.

Como chega aí? Ao contrário do que crê a filosofia da consciência o mundo não é um depósito de significados inertes que o sujeito acolhe em seu exercício da liberdade e da reflexividade. E ao contrário do que querem Derrida e Foucault, os significados não são construções poético-demiúrgicas sem conexão essencial com o mundo das coisas. Para Habermas a solução está no meio, existe uma relação essencial entre o significado e o mundo das coisas, mas esta não é descoberta na relação sujeito-objeto e sim na relação sujeito-sujeito. É na conversação que os sujeitos descobrem que sua relação com o mundo da vida sofre uma lacuna de significado. É na relação com a outra pessoa que descubro que não sou quem sou e me permite descobrir também quem sou. Abandonar esta conversação é cair na lógica narcisística que funda a destrilhada sociedade Ocidental moderna em que o sujeito conhece o outro como ele mesmo, como sujeito (Fausto: sei was Du bist) ou então como objeto. A vontade de ser o que se é corresponde à necessidade de reduzir o outro a um objeto: eis o Nazismo como consequência de uma modernidade desencaminhada. Ao invés de seguir o descolamento moderno entre as experiências e as expectativas que se inscrevem em uma história utópica, Habermas faz o que já havia feito Benjamin: busca no mundo da vida não as expectativas utópicas que se lançam para fora do âmbito vital, mas exatamente a lacuna de significado que se manifesta na história cotidiana dos que sofrem e são oprimidos. Esta conversação é então conversação solidária que se dá sobre a lacuna de significado que se experimenta no sofrimento de outra pessoa. É nesta conversação, embasada na lacuna de significados que se abrem janelas de possibilidade para a reprodução mais justa do mundo da vida. É nesta conversação que se preserva a tradição cultural (contra a história e saber oficial), a integração dos valores (contra as esferas autônomas) e a socialização das novas gerações (contra a educação instrumental).

2.1. A crítica a Habermas

O maior problema com que se defronta Habermas é a forma como ele mantém ser possível separar a conversação de relações de poder. Em outras palavras, ele pressupõe certa competência dos sujeitos que entram em conversação em que somente a "força do melhor argumento" conta. Uma competência lingüística para converter em linguagem o mundo da vida cotidiana. Ele crê que uma competência básica já exista na formação intelectual de qualquer indivíduo e que esta possa ser avançada. Ele desconsidera o fenômeno da dissimulação e ocultamento que é característico de algumas experiências seqüestradas ou de saberes em relações de poder que pré-existem à prática comunicativa. (Nisto ele recebe a mesma crítica dirigida ao "véu de ignorância" que John Rawls propõe como condição para entrar em uma relação de paridade.)

Habermas e a questão da religião



A religião é um subsistema da esfera de valor estético. Não se constitui em espaço próprio. Serve apenas como registro de experiências com o mundo da vida que pode ser parte da conversação não como tal, como o discurso sobre o transcendente, mas como codificação mítica de experiências subjetivas. A teologia política (Metz, Peukert, Xhaufflaire), no entanto, tenta tirar da idéia da conversação solidária embasada na história do sofrimento uma relação com a teologia cristã onde a memória da paixão se torna normativa para toda história do sofrimento humano. Na anamnese da história da paixão de Cristo, a lacuna de significado é o registro em que toda história de sofrimento é inscrita e simultaneamente aponta para o preenchimento de significado na ressurreição de Cristo. Ainda que inspirados por Habermas, este não autoriza esta apropriação por dois motivos: primeiro, a ressurreição representa clausura de significado que encerraria a conversação (daí a institucionalização do cristianismo); segundo, isola um momento da história do sofrimento não permitindo a emergência de novas possibilidades (a Cruz como cifra universal do sofrimento humano).

3. Entender Foucault

Nascido em 1926, Foucault morreu aos 58 anos, do que se presume ter sido Aids. Sua contribuição é praticamente um marco inelutável do pensamento francês deste século. Compara-se em importância somente a Jean-Paul Sartre. Extremamente difícil de ser classificado, Foucault é o pensador que tentou desmascarar as classificações ou mostrar suas contingências históricas. Traz para o pensamento Ocidental a sua própria problematização. Suas perguntas invariavelmente evadem as perguntas clássicas do pensamento Ocidental ao inquirir não o "quê" do sujeito ou do objeto, mas como se constrói esta relação. Não se interessa no que é o saber, mas em como o saber funciona. Por isso sua fórmula mais famosa e sua pergunta mais constante é a da relação entre saber e poder. O poder para ele não é algo que se exerce, não é um instrumento de domínio, controle e repressão, mas é o que constitui o tecido de qualquer relação social nos três eixos fundamentais que perpassarão seu pensamento: o da verdade (ciência/linguagem/lingüística), o da política (poder/trabalho/economia política) e o da ética (vivência/sexualidade/enfermidade). Estes são os domínios possíveis da genealogia (o conceito que define seu método) e que na sua obra estão representados, o primeiro em *As Palavras e as Coisas*, o segundo em *Vigiar e Punir*, enquanto que o terceiro está representado por *O Nascimento da Clínica* e por sua última obra, os três volumes da História da Sexualidade. Com erudição notável, sua crítica filosófica e histórica é um exercício constante em revelar os limites das representações que temos da realidade e da história. Recusa a sistematização e até mesmo a coerência como sendo em si exigências de um modo de pensar que ele desmistifica. Escreve ele em *Arqueologia do Saber*: "Certamente não sou o único a escrever para não ter um rosto. Não perguntem quem eu sou e não me peçam para ser sempre o mesmo: deixem nossos



burocratas e a polícia manterem nossos papéis em ordem. Pelo menos nos poupem de sua moralidade quando escrevemos.”¹

Para melhor entender Foucault talvez é importante compará-lo com alguns outros pensadores da modernidade. Sua linhagem vai de volta a Kant, particularmente à sua primeira pergunta: o que posso saber? Mas também a segunda: como devo viver? (enquanto que a terceira—o que posso esperar? - é evitada). Kant questiona a relação cartesiana que estabelece a relação de decorrência entre pensar e existir pois a existência transcende o pensamento e não pode ser por ele finalmente determinada. O pensamento em si é limitado. Mas estes limites não são arbitrários, correspondem à estrutura mental a priori dada e constituída pelas coordenadas do tempo e do espaço que, por assim dizer, filtram e organizam nossas percepções. Kant situa, delimita e institui a filosofia do sujeito como o exame das condições de possibilidade para que se possa saber alguma coisa. Foucault tem a mesma pergunta de Kant de como se dá a relação entre o pensar e as coisas do mundo. Mas o faz exatamente ao contrário de Kant. Foucault pergunta pelas condições de impossibilidade, ou seja o que faz com que se pense assim e não se pense de outra maneira. Ora, esta maneira mesma de colocar o problema dispensa a idéia do sujeito universalmente constituído. Ao invés de examinar as estruturas mentais como apriorísticas, tenta perceber como se dá a relação entre as palavras e as coisas nos densos momentos de um evento histórico, mostrando que condições de possibilidade se refazem em todos os momentos criando as condições de impossibilidade. “A verdade é um erro que não pode ser refutado”. Daí que a verdade como objeto do saber seja em si mesma já uma questão de poder. Ao contrário de Habermas, não entenderá poder como aparato instrumental para o exercício da repressão e do controle, poder é a relação constituinte entre palavras e coisas. Poder é um exercício pelo qual enunciados são emitidos. Poder é função do logos. Saber é o regulamento deste exercício que cria visibilidades que, por sua vez, criam o quadro de referência pelo qual se estabelece a verdade. Discorda Foucault de Habermas por não aceitar que possa haver uma intersubjetividade que se constitua a parte das mesmas relações de poder/saber historicamente condicionadas; este é o seu a priori, que no entanto, não é transcendental (mas quase-transcendental). Ele desconfia da solidariedade habermasiana, já que também se trata de uma forma de poder que exclui outras. Um ponto, no entanto, em que concorda com Habermas é a preocupação com as histórias esquecidas. Mas não acredita na possibilidade de reconstituí-las sem que isso se dê em outra forma de dominação. Aqui sua filiação está com Nietzsche. Entende a história como série de eventos com conexões dinâmicas e complicadas sem um ponto de referência externo. Ao invés de buscar histórias esquecidas quer saber como algumas histórias são lembradas, e neste lembrar como se apagam outros documentos, enquanto que os documentos inscritos e arquivados na memória passam a ser monumentos. Neste sentido admite ser positivista. Aqui se assemelha ao trabalho de Thomas Kuhn sobre a emergência de

¹ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. p.20.



paradigmas científicos pelos quais se criam realidades e se regulamentam os exercícios válidos de poder subjugando-se outros saberes.

Há, para Foucault, quatro atitudes em relação à história. As três primeiras ele rejeita. A primeira é a do sábio que vê totalidades e a partir de um ponto neutro, de fora mesmo da história, a monumentaliza. O sábio é arquivista que reúne os documentos e os ordena e organiza; tem o domínio do logos. O técnico é documentarista. Ao contrário do sábio, prende-se ao detalhe, examina micro-estruturas com o objetivo de intervir eficazmente nesta realidade e nela se insere; seu objetivo é instrumental. O profeta é o terceiro tipo. Similar ao sábio este também se coloca em um ponto fora da história e sobre ela passa um julgamento. Neste sentido se aproxima do técnico. Seu objetivo também é o de intervir, mas não em suas micro-estruturas, mas na macro-realidade como tal. O julgamento do profeta é sempre julgamento global. O quarto tipo, com o qual Foucault se identifica, é o parresiasta, aquele que fala as coisas como elas são (do grego: parrhesia: falar franca e abertamente). Como o técnico, o parresiasta está envolvido na história, não consegue se isentar, se sabe nela constituído e constituinte. Interessa-se pelas micro-estruturas documentais, no entanto, como o sábio seu objetivo não é intervir, mas revelar as possibilidades do presente que a história oculta. “Não temos o direito de desprezar o presente,” repete Foucault diante da intimação de Baudelaire. Também como o sábio, o parresiasta tem inclinação arquivista, no sentido de buscar a fusão da erudição com as memórias locais, sem, no entanto, ter a pretensão sistemática e isenta do primeiro. Sua não isenção o afasta do profeta com quem, contudo, compartilha um compromisso ético.

3.1. A crítica a Foucault

A originalidade de Foucault é de primeira grandeza. É difícil colocá-lo em qualquer esquema ou classificação. Por isso mesmo, tem sido criticado por razões das mais contraditórias. Chegaram a comparar seu livro mais famoso, *As Palavras e as Coisas* com o *Mein Kampf* de Hitler e com o *Livro Vermelho* de Mao. Disparates à parte, menciono duas críticas que me parecem levar alguma validade. Elas são semelhantes. Habermas que como nenhum outro crítico reconhece o brilhantismo e a força da contribuição de Foucault (é o único pensador contemporâneo a quem dedica dois capítulos em seu *O Discurso Filosófico da Modernidade*), encontra nele uma contradição: ao pretender a voz do parresiasta, Foucault não consegue escapar de sua própria análise de poder/saber sendo sua própria contribuição também uma forma histórica de poder/saber ao invés de ser fundada em determinada postura transcendental que ele rejeita, mas de certa forma prática, ao isentar o seu discurso da própria análise a que submete outros discursos. O que, no entanto, frustra Habermas é que antes de Habermas é o próprio Foucault que reconhece este impasse, mas não o resolve nem o quer resolver. Daí sua preocupação em não ser necessariamente coerente consigo próprio. Mas isso é impossível para um autor que se constitui por certa relação particular com sua obra. Se fosse coerente seus livros deveriam ser anônimos (na verdade ele publicou um texto anonimamente, “*O Filósofo*”



Mascarado,” que no entanto todos sabem que é dele), mas por não o ser ele mesmo se pretende o sujeito que declara já não existir.

Outra crítica, relacionada a esta, vem-nos da voz profética do filósofo e teólogo norte-americano Cornel West, que se inspira em Foucault mas encontra na sua infinita reflexividade a evasão de opções que precisam ser historicamente tomadas, resultando numa evacuação da responsabilidade ética e política onde nem todo poder se constitui da mesma forma. Para West, Foucault nivela tanto as relações de poder em uma pancracia que não mais reconhece que poder não é só relação de saber, mas também um aparato de repressão e controle externo. Para cada hegemonia existe uma necessária contra-hegemonia, uma possibilidade tática de transformar o presente.

Foucault e a questão da religião

A relação entre Foucault e a religião é interessante enquanto este não concebe a religião nem como tema de muita relevância contemporânea, nem como promessa. A religião é para ele apenas mais uma forma de saber/poder que no entanto está marginalizada na modernidade. Mas acho que aí está uma possibilidade: a voz do parresista é aquela do teólogo da cruz que Lutero, na Disputa de Heidelberg, também definiu como quem não especula sobre o “invisível a partir do visível,” mas que diz “as coisas como elas são.” Como Foucault que vê a história como coleção de máscaras, o teólogo da cruz chama as máscaras de máscaras e retira da história e da natureza suas pretensões tanto de neutralidade quanto de idolatria. O tema de Foucault é o clássico da tradição iconoclasta na teologia. Mas é também, no seu sentido positivo, a valorização icônica de saberes insurgentes, que creio, sob as condições da modernidade, esteja entre eles também a linguagem religiosa. É neste ponto que parece haver em Foucault uma relação com a teologia, embora seja ainda relação perigosa - enquanto a religião mantém em nossas sociedades um poder instituinte como é tão evidente hoje no alinhamento burguês do protestantismo histórico, no processo em andamento de romanização da Igreja Católica e no poder teocrático dos fundamentalismos.

4. Entender Derrida

Nascido em 1930 em Alger de uma família judia, Jacques Derrida radicou-se na França para se tornar, depois de Foucault e junto a Lacan e Althusser, o mais controvertido pensador francês contemporâneo. É conhecido por uma série de novos conceitos que introduziu no vocabulário filosófico: desconstrução, *différance*, suplemento, traço, rasura, espaçamento, logocentrismo, *khora*, etc. Diferente de Foucault, sua linhagem filosófica não é a subversão de Kant, mas a de Hegel. Embora se alinhe com Foucault na crítica ao pensamento Ocidental, ao invés de erguer o outro pensamento, as outras formas de saber como elemento de distúrbio, de constante desembasamento do pensamento hegemônico, Derrida traz a imagem do parasita ou do cupim como exemplares da tarefa desconstrucionista. Isto está assentado na sua



convicção de que a metafísica Ocidental talvez não seja superável. A desconstrução é por ele definida não como destruição mas como dismantelamento interno e progressivo mas (ao contrário da Destruktion de Heidegger, em quem se inspira) inacabável do edifício onto-teológico ou metafísico do Ocidente. Por onto-teologia ou metafísica ele entende não apenas os sistemas professamente metafísicos como de Spinoza, Leibniz, Hegel ou Whitehead, mas também os sistemas não professamente metafísicos como os de Kant ou Heidegger. Metafísica para ele é todo sistema de pensamento que crê ser possível adequar os fins do conhecimento aos seus meios, o significado e o significante. Para Derrida entre os dois existe o que ele chama de *différance*. Este é o seu conceito fundamental. Ao trocar uma letra da palavra correta (em francês: *différence*), que não se distingue foneticamente, quer mostrar que o que acontece entre o significado e o significante é ainda diferente mesmo da própria diferença que funda todos os sistemas filosóficos. A *différance* é diferente da própria diferença. Com seu termo também sugere outra coisa: o verbo *différer* também significa “deferir,” no sentido de postergar. A inclusão do ‘a’ no lugar do ‘e’ sugere uma construção substantiva do verbo. O sentido é sempre diverso, mas também postergado. Em outras palavras, a metafísica é toda filosofia da presença, que crê representar algo ou ser ela própria re-presentante. A metafísica supõe como possível a univocidade última da linguagem. Isto é o que ele criticará. Esta univocidade sempre cria a ilusão de que o conhecimento pode ser contido, demarcado frente a um outro, a irracionalidade, o obscuro, o oculto. Com isso ela torna suas margens em clausuras, seus limites absolutos. A desconstrução vai examinar estes limites e mostrar sempre que ali se encontra uma diferença irreduzível. Esta é a mitologia branca que por ocultar a diferença numa linguagem desgastada crê ter encontrado a linguagem universal, uma *Ursprache*, quando não é mais do que um dialeto.

Caímos na linguagem (ao invés de cair no real) é a formulação chave de Derrida. Aí ele revela a influência da tradição judaica que se recusa a oferecer, a pronunciar o significado último (YHWH). A ele lhe gosta a narrativa bíblica da Torre de Babel, a metáfora de todo conhecimento que visa fechar o significado último, erguer-se aos céus para se tornar a referência única para toda a terra. A história da Torre de Babel que os descendentes de Sem construíram representa miticamente a primeira narrativa desconstrucionista. A impossibilidade de se entenderem, não causa a destruição da torre, mas a impossibilidade de ela ser terminada, deixando expostas suas estruturas, sem que haja uma unificação de sentido. A própria busca pelo conhecimento que é a busca por ser conhecido é a própria lógica de sua impossibilidade. O povo de Sem acaba disSEMinado. Esta é a queda na linguagem. É em Hegel que Derrida encontra outra narrativa que mais se aproxima a história da Torre de Babel. Hegel, o filósofo que mais coerentemente pensou a filosofia como a dialética do conhecimento absoluto (a identidade da identidade e da diferença), leva-o finalmente à determinada antropologia e psicologia que remetem todo o processo de conhecimento ou do sujeito a um inconsciente que o próprio conhecimento não conhece, a diferença irreduzível. Hegel, na formulação clássica de Derrida, é o último pensador do livro (o que finalmente o fecha) e o primeiro pensador da escrita (que o



reabre como textos que já não possuem um significado unívoco). É contra a *Aufhebung* de Hegel que Derrida introduz o conceito de *différance*.

A suposição de que existe uma possível e finita relação entre as palavras e as coisas cria a metafísica da presença, de que a linguagem representa, re-apresenta uma coisa que de fato não está presente. Mas nesta re-apresentação, a linguagem sempre torna ausente o que supõe presente. A representação é apenas o traço de uma presença, ou melhor de várias pistas de presenças distintas e indecíveis. O que está representado (a mesa, o sol, o ser, Deus) está nela sempre ausente. O que se chama de presente é de fato sempre, ausência. Não há uma presença ou um presente para a linguagem. Quando ela emerge, emerge sempre negando o que buscava afirmar. Isto não é apenas um jogo de linguagem, mas está de fato fundado no caráter profundamente metafórico da linguagem de qualquer linguagem, ainda que a filosofia, por um processo de uso e abuso da metaforicidade da linguagem, apenas oculte e tente apagar um registro superpondo outro, como os escribas que tomando um pergaminho usado o apagavam para escrever outro em cima (o que para ele é melhor descrito como metonímia). Uma metáfora para Derrida não é apenas tropo que toma uma coisa por outra, mas implica em deslocamento textual. Algo que pertencia a certo contexto lingüístico é deslocado para outro, num movimento infinito até que a filosofia desgaste tanto o uso que cria uma linguagem universal, mas ao mesmo tempo a torne sem sentido. O sentido final, o topo da Torre de Babel em construção, é a disseminação de todos os sentidos. Uma metáfora, como a da luz, da claridade, aponta para incontável número de locais semânticos que significam coisas diferentes. Um ponto, um reflexo, um vislumbre, o dia, um artifício (lâmpada), uma idéia, uma orientação e assim por diante. E cada um destes contextos desdobra-se ainda em muitos outros em movimento multiplicador de diferenças. O resultado disso é o que Derrida chama de intertextualidade. Um sentido aponta não para uma presença, mas a outros sentidos num movimento disseminador que não permite clausura. Portanto, não há nem pode haver univocidade na linguagem. O que busca a filosofia é contraditoriamente apenas a própria anulação de todos os significados. Novamente a Torre de Babel. Este caráter metafórico da linguagem, esta transposição infinita de contextos semânticos é o que faz com que a filosofia não possa cumprir seu desiderato de universalidade e univocidade. Isto é que se mostra brilhantemente na *"Mitologia Branca"*: o caráter metafórico de toda a linguagem torna até mesmo impossível uma metafórica: a sistematização de todas as metáforas a partir de um ponto de vista neutro. Este ponto de vista já é em si uma metáfora, ou como diz ele, a própria noção de ser oculta uma metáfora. O estudo das metáforas excluiria de si pelo menos uma metáfora. E isto já é em si suficiente para contaminar com ambigüidade qualquer empreendimento que se suponha ser neutro. Há que se cair na linguagem. Assim como Foucault e Kuhn mostraram que as ciências são epistemes locais que supõem certo regime de verdade e poder que não lhe são intrínsecos, Derrida fará com a filosofia o que havia feito Gödel com a própria matemática ao demonstrar o teorema da indecidibilidade. O teorema de Gödel diz que qualquer proposição matemática contrabandeia pelo menos um pressuposto que não é demonstrável na própria proposição. Isto é o que faz Derrida ao mostrar que, na



tentativa de controlar ou domesticar as metáforas, a filosofia irá pressupor pelo menos uma metáfora que não pode controlar. Isto é o que chama de "condição de impossibilidade de tratar as metáforas sistematicamente." Daí porque ele não crê ser possível criar determinada linha que demarque definitivamente o campo filosófico separado da literatura ou da ficção, assim como Foucault dissolveu a linha demarcatória entre ciência, ética e economia política.

4.1 A crítica a Derrida

A dificuldade do pensamento de Derrida tem feito com que seus críticos antes o evadam do que o enfrentem. Mas críticas há. Creio que duas críticas mereçam ser mencionadas. A primeira aponta para uma ironia. O desconstrucionismo de Derrida supõe exatamente a existência da tradição a qual ele se volta e dentro da qual ele próprio inscreve o seu texto. Ele quer mostrar contra Wittgenstein que não existe nada que possa ser dito claramente. Mas é a clareza de sua posição a forma como a sua própria demonstração da indecidibilidade supõe a possibilidade de que uma decisão a favor da desconstrução possa ela mesma ser construída, que uma demonstração sobre a corrupção de toda a linguagem possa ser feita de forma isenta pela mesma linguagem.

A segunda crítica é a de que Derrida sustenta certa concepção extremamente contemplativa da linguagem como cadeia de significantes. E nisto está baseada a indecidibilidade. No entanto, a visão ativa da linguagem, a linguagem como algo que fazemos, possibilitaria níveis de decidibilidade e de certeza dentre e relativos a contextos semânticos específicos (como faz Foucault). Mesmo aceitando a intertextualidade como fenômeno normativo da linguagem, isto ainda não significa que todos os contextos tenham o mesmo valor. Uma nota de Real significa, vale algo diferente se trocado por outras moedas, ainda que possa ser trocado.

No entanto, isto não é uma crítica que pegue Derrida indefeso. Seu argumento contra os críticos que levantam estas duas questões é de reconhecer que os argumentos são válidos, mas apenas como parte do próprio projeto de desconstrução com que está engajado e que seu trabalho ao invés de querer substituir o pensamento Ocidental quer apenas suplementá-lo nos dois sentidos do termo, de complementá-lo e simultaneamente superá-lo.

Derrida e a questão da religião

Mais do que qualquer outro dos pensadores analisados, Derrida possui relação enigmática com a religião e por conseguinte com a teologia. Sua crítica ao pensamento teológico é a crítica ao pensamento metafísico, o que encontrará respaldo em vasta tradição teológica: a tradição da teologia apofática e da via negativa. Estas sustentam, de forma similar a Derrida, que o conhecimento nos empurra contra a porta do Reino que só abre para dentro; quanto mais a empurrarmos menos se abre. Como no desconstrucionismo, a via negativa sustenta a indecidibilidade de todo



significado lingüístico e a impossibilidade de se dizer na linguagem finita qualquer coisa que pretenda significar o infinito. Mesmo a palavra Deus, necessária para conotar um significado primordial, precisaimediatamente ser colocada sob rasura porque ao enunciá-la remete a indeterminado número de contextos semânticos que não permite dizer o que definitivamente seja, tornando o referente cuja presença se quer pela enunciação de fato no seu contrário, em ausência.

A dificuldade, no entanto, encontra-se não na possibilidade de fazer uma leitura teológica de Derrida, mas de conectá-la com a cristologia. A idéia da cristologia como mediação, como logos que une o significado último, Deus, aos significados secundários, a criação, a carne, é a própria posição que Derrida tem como alvo primário de sua crítica. Derrida tem determinada pneumatologia, mas não uma cristologia e por isso que não pode aceitar que após a mediação do logos um pentecostes seja capaz de unificar as línguas em um sentido único e unívoco. A pneumatologia de Derrida (que tem um livro chamado *Do Espírito*) é o que possibilita a heteroglossia, a emergência da *différance*, a multiplicação de sentidos, a aparição de fantasmas, de espectros, do que não é nem real, nem irreal mas que habita a dispersão dos sentidos do mundo. A possibilidade da apropriação de Derrida pela teologia cristã depende de se é possível pensar a cristologia fora da idéia do logos, que dizer, certa cristologia de ruptura, de descontinuidade e não de reconciliação. Aí há dificuldades, porque o projeto derridiano suporia antes de tudo a desconstrução do dogma fundamental do cristianismo, a doutrina das duas naturezas de Cristo. Seria possível fazer isso e ao invés de ter o Cristo todo humano e todo divino, ter o Cristo nem realmente humano, nem realmente divino, um Cristo, por assim dizer, artificial, um Cristo que seja aparição e não o logos encarnado?

5. Concluindo?

Deixo por aqui este texto, sem a pretensão de apresentar a "moral da história," sem clausura à esta escrita, apenas uma elipse ... Cabe à leitora ou ao leitor continuar esta reflexão, sugerir sua versão que, ainda assim, seguirá inacabada.

Bibliografia

DERRIDA, Jacques. Do espírito. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1990.

_____. As torres de Babel. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

FOUCAULT, M. A arqueologia do Saber. Rio de Janeiro: Forense editora, 6ª ed., 2002.

_____. História da sexualidade. A vontade de Saber. (vol. 1) Rio de Janeiro: Graal, 2001 (14ª edição)

_____. História da sexualidade. O cuidado de si. (vol. 3) Rio de Janeiro: Graal, 2001 (14ª edição).

_____. História da sexualidade. O uso dos prazeres. (vol. 2) Rio de Janeiro: Graal, 2001 (14ª edição).



Centro de Estudos Anglicanos



-
- _____. Vigiar e Punir. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. As Palavras e as Coisas. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- _____. O Nascimento da Clínica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994.
- FUKUYAMA, Francis. O fim da História e o último homem. Rio de Janeiro: Roxo, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. O discurso filosófico da modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MARX, K. & ENGELS, F. O 18 Brumário de Luiz Bonaparte. São Paulo: Ed. Nosso Tempo, 1971.