

MARIA INÊS PAGLIARINI COX

JE est un mot d'ordre: escritos
em torno de sujeito e linguagem e educação...

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida por MARIA
INÊS PAGLIARINI COX e aprovada pela
Comissão Julgadora em 15-12-89



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
1989



Tese apresentada à Faculdade de Educação
da Universidade Estadual de Campinas (SP)
como requisito parcial para obtenção do
Título de DOUTOR EM EDUCAÇÃO, na área de
Metodologia do Ensino, sob a orientação
do Prof.Dr.Joaquim Brasil Fontes Junior

Comissão Julgadora:







ave, joana,
saudades de você...

Resumo.

"*Je est un mot d'ordre*: escritos em torno de sujeito e linguagem e educação..." extrai-se, enquanto trabalho acadêmico (enunciado individualizado levando meu nome), de um agenciamento molecular coletivo de enunciação (aqui identificado como PRÁTICA DE PRODUÇÃO DE TEXTOS), conjugando, entre outros discursos, a teoria da enunciação e a teoria e/ou análise de discurso em anamorfose pelas lentes do discurso progressista em educação. Extrai-se, pois, para ser mais precisa, como tese (em quatro ensaios), do rumor de vozes desafinadas (e ainda assim reunidas) no cantar o **sujeito** em linguagem e em educação. No primeiro ensaio (= Benveniste e o **sujeito**: apontamentos), recolhem-se vozes (de teóricos da enunciação, sobretudo de Benveniste) que dizem de um **sujeito** de enunciação (causa final) que, ao dizer, diz-se e diz o que quer/pensa/sabe/diz. No segundo (= Assere-se, *fa-lo, isso fala, fala-se...*), recolhem-se vozes (de analistas de discurso, sobretudo de Pêcheux) que dizem de um sujeito de discurso que não é sujeito do discurso (não é causa final) mas é sujeito no discurso (efeito ideológico, ilusão). No terceiro (= Não diz, mas deve aprender a dizer a sua palavra.), recolhem-se vozes (de educadores progressistas) que dizem de (e denunciam e lamentam) um sujeito que não diz — é dito — em razão de as estruturas opressivas o impedirem de dizer — mas que deve lutar para (aprender a) dizer sua própria palavra. E, finalmente, no quarto ensaio (= O sujeito na e/ou da PRÁTICA DE PRODUÇÃO DE TEXTOS: (des)apontamentos), recolhe-se a trama de vozes de professores de redação interpelados pela ordem discursiva PRÁTICA DE PRODUÇÃO DE TEXTOS. Na trama de conceitos/valores enredada pela ordem discursiva em questão, Benveniste figura menos como teórico (o que diz o que é) do que como profeta emissário (o que diz o que não é, mas deve ser) e Pêcheux figura também menos como teórico do que como crítico (o que diz o que é, mas não deve ser). Quer dizer, na trama de conceitos/valores interna a uma tal ordem discursiva, o locutor, que, em dizendo EU, é "sujeito da/pela linguagem" (teoria da enunciação) e o locutor, que, em dizendo EU, "assujeita-se" mas se pensa "sujeito", sob o "efeito Münchhausen" (teoria e/ou análise de discurso), reinterpreta-se pela ótica do "sujeito da praxis" (discurso progressista). O primeiro se reinterpreta como o desejável, como o futuro, como o rejuvenescimento das práticas discursivas na direção da mais liberdade, o segundo se reinterpreta como indesejável, como o passado, como a manutenção/conservação/envelhecimento das práticas discursivas na direção da menos liberdade. Entre o segundo (*Je est un autre*) e o primeiro (*dizer eu, a mais elementar afirmação de identidade*), está o aprendizado do NÃO: *dizer eu, dizer não*. Entre o assujeitado que se vê um sujeito (Pêcheux) e o sujeito (Benveniste), está, pois, o insurreto (discurso progressista).

Candidata: Maria Inês Pagliarini Cox

Orientador: Prof.Dr. Joaquim Brasil Fontes Junior

O que será que significa "intenção"! O que se quer é desabafar alguma coisa. Não se sabe exatamente o que é que se quer desabafar até que se desabafe.
(T.S.ELIOT. Os Escritores)

Nous avons écrit l'*Anti-OEdipe* à deux. Comme chacun de nous était plusieurs, ça faisait déjà beaucoup de monde.
(DELEUZE & GUATTARI. Rhizome).

"E não me esquecer, ao começar o trabalho de me preparar para errar. Não esquecer que o erro muitas vezes se havia tornado o meu caminho. Todas as vezes em que não dava certo o que eu pensava ou sentia - é que se fazia enfim uma brecha, e, se antes eu tivesse tido coragem, já teria entrado por ela. Mas eu sempre tivera medo de delírio e erro. Meu erro, no entanto, devia ser o caminho de uma verdade: pois só quando erro é que saio do que conheço e do que entendo. Se a "verdade" fosse aquilo que posso entender - terminaria sendo apenas uma verdade pequena, do meu tamanho". (CLARICE LISPECTOR. A Paixão Segundo G.H.)

Pre(pos)fácio -	1
Benveniste e o Sujeito : apontamentos	8
Assere-se, falo , isso fala, fala-se	71
Não diz, mas de <i>ve aprender a dizer a sua palavra</i>	141
O sujeito na e/ ou da PRÁTICA DE PRODUÇÃO DE TEXTOS: (des)apontamentos	207

Nada tenho a fazer, isto é, nada de particular. Tenho de falar, é vago. Tenho de falar, nada tenho a dizer, apenas palavras dos outros. Não sabendo falar, não querendo falar, tenho de falar¹. (...) Evocar nos momentos difíceis, onde o desânimo ameaça fazer-se sentir, a imagem de uma grande boca idiota, vermelha, beijuda, babante, em segredo, esvaziando-se incansavelmente, (...), das palavras que a obstruem. Afastar de uma vez por todas, (...) qualquer idéia de começo e fim. Superar, naturalmente, a funesta inclinação à expressão².

Eis o retrato acabado de quem aqui escreve: uma boca que - estando inclinada a nada dizer, estando inclinada ao silêncio, não sabendo o que dizer, não tendo nada a dizer, mas tendo que dizer - conduz-se tal uma grande boca idiota, vermelha, beijuda, babante, mas prolixa e difusa, a regurgitar palavras, gulosamente, ingeridas pelos olhos e pelos ouvidos, nos últimos dez anos de sua vida, sobretudo. E agora entupi(gaita)da delas, não faz senão regurgitá-las. Sua memória, uma espécie de estômago das idéias (do "alimento espiritual", como piega e comumente se as nomeiam), regurgita o que ingurgitou. São que depois de ter ingurgitado Bakhtin, Pêcheux e Deleuze & Guattari, não consegue mais ler/simular "regurgitação" como "expressão". Expressão = regurgitação que se esquece de/desconhece as mediações. Expressão = regurgitação do interdiscurso e do intertexto no intradiscurso e no intratexto sob o efeito münchhausen. Expressão = Bouvard & Pécuchet

¹. BECKETT, Samuel. *O Inominável*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989, p.30.

². *Ibidem*, p. 112.

(= Dom Quixote que, diferentemente de Dom Quixote, se esquece de/ desconhece que se nutriu de Amadis, das novelas de cavalaria, das palavras dos outros...).

Exigência de originalidade: uma tese de doutorado deve representar o começo definitivo de alguma coisa, deve descobrir alguma América ainda desconhecida. Será que alguém, diante da tarefa de realizar uma tese, consegue achar/pensar que está cumprindo essa exigência? Será que alguém consegue se pensar um "sujeito de conhecimento" desafiado por algum "objeto" a ser conhecido? Será que alguém consegue se sentir começando e acabando alguma coisa? Será que alguém consegue interpor entre dois termos (sujeito e predicado) o conector lógico "é," julgando tratar-se de/ter descoberto a verdade? Será que alguém consegue se achar emissário de alguma verdade? Será que alguém consegue se persuadir de que é o primeiro a nomear alguma coisa? Será que alguém consegue se persuadir de estar sendo "original"? O que é a originalidade? Ver algo que ainda não possui nome, não pode ainda ser nomeado, ainda que se encontre diante de todos os olhos. Da maneira pela qual são feitas as pessoas, é apenas o nome das coisas que as torna visíveis. Os homens originais são geralmente aqueles que dão os nomes³. Mas, freqüentes vezes, "originais" são aqueles que, "esquecendo-se" dos nomes daqueles que deram o nome, dão, de novo, o nome. Quem aqui escreve não consegue achar que o que quer/pensa/sabe/diz é querer/pensar/saber/dizer originais. Lembra-se de alguém, vivendo uma situação análoga (situação de escritura de tese e já um tanto neurótico em meio ao regime discursivo, a cercar a produção de conhecimentos em tempos modernos, que

³. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Rio de Janeiro, Ediouro, pp.132 e 133.

faz da "originalidade" sua palavra de ordem cardeal), um dia ter lhe revelado se entregar à tarefa de medir com uma régua, na literatura que para aquela finalidade lia (e só lia para isso), quantos centímetros havia de palavra citada e quantos de palavra enunciada, suposta vir não de terceiros mas daquele mesmo que enuncia. Se algum leitor se der ao trabalho de ler esse conjunto de ensaios com uma régua na mão para medir sua "originalidade", com certeza vai se escandalizar, pois, com certeza vai encontrar mais "citação" do que "enunciação". É que depois de ter lido em/aprendido com Deleuze & Guattari: A. que um livro não tem nem(de) objeto nem (de) sujeito⁴, ele é feito de matérias diversamente formadas⁵; B. que um livro é um agenciamento⁶; C. que um agenciamento é precisamente crescimento de dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que aumenta suas conexões⁷; D. que um agenciamento não tem pontos ou posições, apenas linhas⁸ - E... E... E... sempre houve uma luta na linguagem entre o verbo "ser" e a conjunção "e", entre *ê* e *e*. Essas duas formas se entendem e se combinam apenas em aparência, porque uma age na linguagem como uma constante e forma a escala diatônica da língua, enquanto que a outra coloca tudo em variação, constituindo as linhas de um cromatismo generalizado. De um ao outro, tudo oscila⁹; E. que não há enunciação individual, nem mesmo sujeito da enunciação (...) - a enunciação reenvia espontaneamente a agenciamentos coletivos¹⁰ e apenas se o agenciamento coletivo impessoal

⁴. Em Francês: "Un livre n'a pas d'objet ni de sujet"...

⁵. DELEUZE & GUATTARI. Introduction: Rhizome, in: Mille Plateaux, Paris, Mille, 1980, p.9.

⁶. Ibidem, p. 10.

⁷. Ibidem, p. 15.

⁸. Ibidem, p. 15.

⁹. DELEUZE & GUATTARI. Postulats de la linguistique, in Mille Plateaux, p.124.

¹⁰. Ibidem, p. 101.

determinar/exigir haverá individuação do enunciado e subjetivação da enunciação; **F.** que o agenciamento coletivo da enunciação é um plexo de enunciados de discursos sempre indiretos; **G.** que o *discurso indireto* é a presença de um enunciado narrado no enunciado narrador, a presença da palavra de ordem na palavra¹¹; **H.** que a linguagem inteira é discurso indireto¹²; **I.** que longe de o *discurso indireto* implicar um discurso direto, é o discurso direto que implica um discurso indireto¹³, na medida em que as palavras enunciadas se remetem a/"citam" as palavras de ordem de um agenciamento coletivo; **J.** que o discurso direto é um fragmento de massa *destacado*, e nasce do desmembramento do agenciamento coletivo¹⁴; **L.** que o agenciamento coletivo é o rumor de onde extraio meu nome próprio, o conjunto de vozes concordantes ou não de onde tiro minha voz¹⁵; **M.** que escrever é talvez trazer à tona este agenciamento do inconsciente, seleccionar vozes cochichantes, convocar as tribos e os idiomas secretos, de onde extraio alguma coisa que chamo - *EU*¹⁶; **N.** que *Eu* é uma *palavra de ordem*¹⁷, enfim, depois de ter lido em/aprendido com Deleuze & Guattari que todas as palavras (supostamente) vindas de uma enunciação são lembranças/citações (ainda que inconscientes) das palavras de ordem de um agenciamento coletivo, depois de excogitar que as citações *aspadas* — a separar/cercar as fronteiras entre as palavras alheias e as supostas palavras próprias — devem provir de um agenciamento

¹¹. *Ibidem*, p. 106.

¹². *Ibidem*, p. 106.

¹³. *Ibidem*, p. 106.

¹⁴. *Ibidem*, p. 106.

¹⁵. *Ibidem*, p. 107.

¹⁶. *Ibidem*, p. 107.

¹⁷. *Ibidem*, p. 107.

coletivo de enunciação em que o "enunciado individuado" (sobretudo, o escrito) se transforma em mercadoria disponível à transação de compra e venda e em que a "subjetivação da enunciação" transforma o falante em "autor", a regra de quantificar "originalidade" perde o sentido. As citações podem, então, se tornar longas sem o complexo e o remorso de não se estar sendo original, sem o subterfúgio da paráfrase que se esquece da fonte querendo parecer/passar por original.

Se tudo é citação, então quem escreve só se experimenta ecológico? Não, a diferença e a multiplicidade (a glossolalia, parecem dizer Deleuze e Guattari) são sempre possíveis. É que, no fluxo do pensamento-linguagem-escritura, as vozes em contato se desterritorializam e, então, quem escreve pode-se experimentar glossolático. Não a originalidade, mas a multiplicidade. As vozes podem se desterritorializar mais ou menos. Isso, as vozes se desterritorializarem menos ou mais, depende de quanto haja de desterritorialização da palavra de ordem do agenciamento coletivo de enunciação do ocidente moderno, que transforma o homem em ordenador do caos e em árbitro de tudo (Tome distância! Ignore o movimento! Assuma uma perspectiva, um ponto de vista, uma posição! Veja invariantes! Corte! Classifique! Identifique! Estruture! Sistematize! Unifique!), em favor de um ânimo semelhante a este que Clarice descreve em *A Paixão Segundo G.H.*: *na infância as descobertas terão sido como num laboratório onde se acha o que se achar? Foi como adulto então que tive medo e criei a terceira perna? Mas como adulto terei a coragem infantil de me perder? perder-se significa ir achando e nem saber o que fazer do que se for achando. As duas pernas que andam, sem mais a terceira que*

prende¹⁸. (...) Atē então eu não tivera a coragem de me deixar guiar pelo que não conheço e em direção ao que não conheço: minhas previsões condicionavam de antemão o que eu veria. Não eram as antevistas da visão: já tinham o tamanho de meus cuidados. Minhas previsões me fechavam o mundo¹⁹, ou em favor de uma inclinação para desembarcar das viagens interessadas e embarcar em viagens que, tendo seus objetivos menos nítidos, permitam concentrar-se no sentido do ato mesmo de viajar²⁰.

Não há como esconder que quem aqui escreve, tendo sua cabeça fecundada por Deleuze & Guattari, vive a agonia de desejar realizar essa experiência de escritura como uma viagem desinteressada e de não conseguir se desfazer das terceiras pernas, des territorializar-se das viagens interessadas que sabem, de antemão, onde vão chegar. Vive a agonia de se desejar nômade e de não conseguir deixar de ser sedentária, de ser um tripê estável. Vive a agonia de desejar não desejar chegar a lugar algum. E embora essa tese não consiga dizer a que vem e para onde vai, não se pode anunciar dela que ela se tecerá nomadamente: provavelmente, aqui e/ou ali, uma ou outra terceira perna (...) renasça fácil como capim²¹.

* * *

Entranhada num agenciamento de enunciação molecular—reunindo agenciamentos heterogêneos tais como teoria da enunciação,

¹⁸. LISPECTOR, Clarice. *A Paixão Segundo G.H.* Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, p.9.

¹⁹. *Ibidem*, p.13.

²⁰. CARDOSO, Sérgio. *O olhar viajante (do etnólogo)*. in: *O OLHAR*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p.360.

²¹. LISPECTOR, Clarice. *A Paixão Segundo G.H.*, p. 10.

análise de discurso, discurso progressista sobre educação e prática de produção de textos, entre outros — quem aqui escreve ouve, por uma década (quase), o rumor de vozes discordantes em torno de SUJEITO e LINGUAGEM e EDUCAÇÃO. Uma voz lhe diz de um sujeito **de** enunciação (causa final) que se diz e diz o que quer/pensa/sabe/diz. Essas vozes serão recolhidas pelo primeiro ensaio. Outras lhe dizem de um sujeito de discurso que não é sujeito **do** discurso (não é causa) mas é sujeito **no** discurso (é efeito ideológico, é ilusão). Essas vozes, o segundo ensaio as recolherá. Outras tantas lhe dizem de (denunciam, lamentam) um sujeito que não diz, é dito — em razão de as estruturas opressivas o impedirem de dizer — mas que deve lutar para/aprender a dizer sua palavra. É enquanto escuta dessas vozes que nomeiam a existência de um sujeito potencial e a ausência de um sujeito efetivo que se tecerá o terceiro ensaio. E, então, as vozes de professores (que foram/são/tem de ser/querem ser professores de redação) interpelados pela PRÁTICA DE PRODUÇÃO DE TEXTOS, lhe dizem — confundindo as primeiras, segundas e terceiras vozes — de um sujeito (conceito-valor) que deve, no exercício da linguagem, aprender a dizer **não** (sujeito insurreto), para se realizar como sujeito. O quarto ensaio tenta ser a transcrição dessas vozes.

Extraíndo-se pois — como enunciado individuado passível de ser assinado por alguém — de um agenciamento molecular coletivo de enunciação, esta tese se tece sem próprias palavras. A primeira e a última palavra, assim como as do meio, não vêm dela mesma. *Intermezzo.*

*dizer eu, a mais elementar afirmação
de identidade (Horkheimer).*

Benveniste e o **sujeito**: apontamentos.

Quem se move no universo da lingüística tem bastante familiaridade com o que se chama de lingüística geral - um curso, uma obra ... Se há lingüística geral, há lingüistas gerais? Não é bem esse o caso. A figura comum no universo da lingüística é a do especialista: exagerando um pouco, do fonólogo que leva uma vida inteirinha estudando harmonia vocálica em temas de verbos, do sintaticista que leva uma vida inteirinha estudando transformações (transformações?) passivas, do semanticista que leva uma vida inteirinha estudando o valor argumentativo de uma conjunção... Esses encontram-se aos milhares. E compilação é o que é, normalmente, a lingüística geral. Atrás de uma boa lingüística geral, há, quase sempre, o trabalho de um bom lingüista compilador. São raras as exceções. Mas célebres. Nada menos que Ferdinand Saussure, a quem se costuma vincular o início da ciência lingüística. E nada menos também que Émile Benveniste, substituto contemporâneo de Saussure, há quem diga.

Émile Benveniste, um "lingüista geral". A partir de que se afirma isso? Pela leitura de boa parte de seus trabalhos. Mas um exame simplesmente do sumário dos dois volumes de *Problèmes de linguistique générale* já pode revelar a extensão de seu leque de interesses. Primeira parte: transformações da lingüística. Inclui artigos, entrevistas, tratando das transformações sobrevindas às doutrinas da linguagem. Segunda parte: comunicação. Inclui artigos sobre signo lingüístico, comunicação humana e animal, categorias de pensamento e de língua, função da linguagem na descoberta freudiana. Terceira parte: estruturas e análises. Com artigos sobre princípios tais como estrutura, função, níveis de análise lingüís-

tica, classificação de línguas. Quarta parte: funções sintáticas. Com artigos sobre frase nominal, frase relativa, relações de auxiliaridade. Quinta parte: o homem na língua. Trata, aí, da categoria de pessoa em verbos e pronomes, da categoria de tempo no verbo francês, dos verbos delocutivos, da subjetividade na linguagem, da relação forma-sentido, da filosofia analítica e da filosofia de linguagem. E sexta parte: léxico e cultura. Aí, se encontram artigos sobre a gênese de certos termos culturais como "científico", "civilização", sobre dom e troca no vocabulário indo-europeu, sobre a blasfêmia e o eufemismo. Mas a variabilidade de objetos não é o único aspecto dos trabalhos de Benveniste que estimula alguém a pensar nele como um lingüista geral. Michel Pêcheux, em "*Les Vérités de la Palice*", identifica três tendências na lingüística atual: formalista, histórica e da fala, opondo-se, combinando-se, subordinando-se umas às outras de formas variadas. Quem tem o hábito de ler Benveniste, vê logo que ele participa dessas três tendências. Quem não o conhece, basta conferir a *Bibliographie résumée des travaux d'Émile Benveniste* organizada por Mohammad Djafar Moïnfar para se certificar disso. Ou, então, ler o trecho seguinte, extraído de "*La fonction Predicative et le Sujet Parlant*", de Julia Kristeva: À margem dos grandes sistemas lingüísticos modernos, ou com avanço sobre eles, o trabalho de Émile Benveniste anuncia esta subversão ainda pouco visível da concepção de linguagem, que está a produzir uma verdadeira revolução na episteme ocidental. Da lingüística comparada, passando por Saussure e a lógica, atenta ao estruturalismo lingüístico tanto quanto às descrições mais recentes da língua, sem jamais perder de vista o horizonte filosófico nem sócio-histórico, a obra de Benveniste não se deixa situar numa "escola" nem resumir como uma simples síntese das correntes lingüísti

cas do século XX. A sistematicidade da língua, minuciosamente estudada em sua dimensão diacrônica ou sincrônica, é aqui apenas um pretexto do qual se separa - mais ou menos explicitamente - a análise de um sujeito-falante ... De sorte que, numa época onde a ciência lingüística tende a se constituir eliminando de seu campo tudo que não é formalidade sistematizável, estruturável, logicizável, Benveniste, na mesma corrente, abre todavia o 'objeto linguagem' às práticas onde se realiza, que o excedem, e a partir de que sua existência mesma, enquanto objeto monolítico, se relativiza ou aparece problemática. (...). A língua - objeto da lingüística - permanece, pois, fortemente posta para o estudo que se constituirá como uma metalinguagem e não colocará jamais em causa sua legitimidade. Mas o "lingüista", numa errância que o isola de toda comunidade constituída, situa esta "língua" nas práticas discursivas múltiplas, onde ela deixa de ser simples contrato universal, mas obtém especificidades estruturais (é a coerência propriamente lingüística de cada língua na família indo-européia), subjetivas (é o discurso) e históricas (é a ideologia na língua) (...). A descoberta de Benveniste é a descoberta do processo significante enquanto materialidade heterogênea, multivalente: é uma totalidade, para retomar o termo hegeliano que ele emprega no prefácio de sua tese em 1935, mas uma totalidade infinita, contraditória e que não esquece jamais que ela se constitui de um "limite interno": a língua¹

Quem lê Benveniste (E, aí, a leitura do resumo bibliográfico e/ou do trecho acima citado, apenas, é insuficiente, embora Kristeva, ao falar da língua como limite interno do processo de significação, aponte para isso.) sabe que a tendência formalista

¹, KRISTEVA, J. "La Fonction Prédictative et le Sujet Parlant". In: Kristeva et alii. *Langue, discours, société*. Paris, Seuil, 1975. pp. 230 e 231.

domina as outras em seus trabalhos. É um tributário leal da lingüística saussuriana. Como tal, está em acordo tácito com seus imperativos: não tomar por objeto a filosofia da linguagem, nem a evolução dessa ou daquela forma lingüística, mas a língua em si. De limitar-se e definir-se a si própria, constituindo-se como ciência - formal, rigorosa, sistemática. Não estabelecer normas, mas descrever. Dispensar igual interesse a todos os tipos de línguas, escritas ou não escritas. Tomar como princípio fundamental o princípio de que a língua, qualquer que seja ela, considerada sincroni-mente, forma um sistema. Entender sistema como composição de elementos formais articulados em combinações variáveis, segundo certos princípios de estrutura. Abandonar a idéia de que os dados da língua valem por si mesmos e são "fatos" objetivos, grandezas absolutas, suscetíveis de se considerarem isoladamente. Pressupor que as entidades lingüísticas só se deixam determinar no interior do sistema que as organiza e as domina, umas em razão das outras. Ao invés de considerar cada elemento em si e de procurar a sua "causa" num estado mais antigo, encarar cada elemento como parte de um conjunto sincrônico; o "atomismo" dando lugar ao "estruturalismo"².

Para que se tenha uma idéia de como a visada formal é dominante em Benveniste, basta, por exemplo, seguir seu raciocínio em *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, que é um trabalho tido como trabalho de lingüística histórica. O lingüista parte aí do que considera um "fato estranho", um "contra-senso lingüístico", um "absurdo lingüístico" que pode não incomodar um comparatista imerso no atomismo, mas que incomoda sim um comparatista im-

². Caracterização do formalismo feita na base de reprodução livre-paráfrase - das páginas 21-23 do artigo "Vista d'olhos sobre o desenvolvimento da lingüística", incluído em BENVENISTE, E. *Problemas de Lingüística Geral I* (PLGI) S. Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976.

buído de princípios tais como "estrutura", "sistema". Que fato é esse? Bem, envolve as categorias de agente e de ação no indo-europeu. Em grego, exprime-se a categoria de agente por dois sufixos distintos, -τηρ e -τωρ. Também no avéstico e no védico essa dualidade de formas para o que é tido como uma única noção se repete. Duas formas para uma mesma noção? Os comparatistas que antecederam Benveniste não viram diferença entre as duas formas e, então, postularam um sufixo único *-te/or, para cobrir a categoria de agente. Quando, numa língua, duas formas permanecem vivas e funcionam em concorrência não podem ter o mesmo valor³, é um tal tipo de raciocínio que deve ter movido Benveniste a perscrutar esse fato aparentemente estranho. Quem, de algum modo, esteve e/ou está em contato com a formação discursiva da lingüística saussuriana pode agora reencontrar, em algum lugar da memória, a fala límpida afirmando que o princípio do sistema desconhece o desperdício, a redundância de formas. Em seu interior, forma e sentido, seja, significante e significado, se organizam por relação bi-unívoca. Isto porque cada unidade faz parte do sistema não enquanto substância - significando por si própria — mas enquanto valor — significando não pelo que é, mas pelo que ela não é, cada uma sendo diferente de todas as outras. Um sistema conhece apenas diferenças. A lei absolutamente final da linguagem consiste, se ousamos dizê-lo, em que não há nada, jamais, que possa residir em um termo; isso é consequência direta do fato de que os símbolos lingüísticos não tem relação com aquilo que devem designar; assim, pois, A é impotente para designar algo sem o concurso de B e o mesmo ocorre com este, sem

³. VERNANT, J.-P. "Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne". In: Kristeva et alii "Langue, discours, société". Paris, Seuil, 1975 p. 366.

o concurso de A; ambos s^o t^{em} valor pela sua diferença recíproca, ou nenhum tem valor ... a não ser por esse plexo de diferenças eternamente negativas⁴. Sob o efeito de um tal discurso, Benveniste propõe que entre *-tor e *-tēr há uma diferença fundamental e que a noção de agente, como aquela de ação, não é "simples". Depois de um exame minucioso em textos do avéstico, do védico e do grego, Benveniste conclui que essas três línguas antigas conservaram dois sufixos *-tor e *-tēr, com que se podem formar dois tipos de nomes de agente, contrastados por sua estrutura, seu sentido e seu emprego. Assim: A. *-tor indica o "autor, designado a partir do ato que ele realizou e caracterizado pela posse de esta realização. Expressão quase participial, fortemente ligada ao verbo e assinalada por uma recção verbal. Adjetivo ou substantivo, o nome em *-tor transforma em predicado pessoal a performance de um ato, único ou repetido, interiorizado no autor e que se torna sua propriedade. *-tor é "pessoal" e "singular" por definição. *dōtor, aquele que deu ou dá (o sujeito possui e domina seu ato). Caracteriza-se por seu "ter"; B. *-tēr indica o agente votado por destino, hábito ou necessidade a uma certa atividade. Importa pouco que esta atividade seja ou não praticada: o nome em *-tēr caracteriza o ser como votado a uma função, e, de alguma forma, fechado na sua função. Constrói-se, portanto, frequentemente com predicado de futuridade, de intenção, *-tēr tende a abolir a individualidade na função que o absorve e a uniformizá-la numa classe. *dotēr, aquele que é votado a dar por função, destino ou hábito. Caracteriza-se por seu "ser"; C. *-ti indica a ação objetiva, realizada em ato fora do sujeito; D. *-tu denota a ação como subjetiva, emanando do sujeito e reali-

⁴, Trecho de "Cahiers Ferdinand de Saussure", incluído no artigo "Saussure após meio século" [1963] Escrito por Benveniste. In. PLGI, pp. 43 e 44.

zando-o, enquanto destino ou disposição interna, deslocamento de uma virtualidade ou prática de um hábito pessoal, dirigida sempre no mesmo sentido. Do agente à ação se desenvolvem duas grandes homologias: o nome de ação em **-tu* é correlativo ao nome de agente em **-tēr*, ao passo que o nome de ação em **-tī* é correlativo ao nome do agente em **-tor*. Duas linhas semânticas paralelas: de um lado, **-tu* e **-tēr*, o mundo do ser governado por uma necessidade interna, informada de virtualidade, onde a ação desenha uma atitude do agente e o agente se abole no que ele tem a função de realizar; de outro, **-tī* e **-tor*, o mundo da "realidade", dos processos objetivos e dos dados de fato, onde as coisas existem como realizações autônomas e o autor é ele mesmo objetivado como possuidor de seu ato⁵. Tudo isso para mostrar que Benveniste chega aos resultados que chega porque revisita o que supunha ser um "paradoxo lingüístico" imbuído de espírito formalista. Encontra relação bi-unívoca porque procura relação bi-unívoca e procura relação bi-unívoca porque a bi-univocidade entre significante e significado é um imperativo do sistema. É pela assunção do enfoque formal e/ou do ponto de vista saussuriano, em detrimento do espírito evolucionista que impregnava o comparativismo no século XIX e início do século XX, que Benveniste é capaz de fazer história do indo-europeu subsumindo, todavia, que a linguagem em si mesma não comporta história. Apenas sincronias. A diacronia, sendo tão somente uma sucessão de sincronias, não serve mais, na perspectiva desse comparatista moderno, como argumento legítimo para explicar paradoxos lingüísticos, exceções de formas para uma mesma categoria, desorganizações do sistema ...

⁵. BENVENISTE, E. *Noms d'Agent et Noms d'Action en Indo-Européen*. Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1948, pp.

Também quando faz lingüística da fala, inventa-a e/ou abre caminho para ela (alguns chegam mesmo a dizer ...), ao examinar questões relativas à enunciação, permanece um fiel tributário do pensamento formalista, a ponto de só lhe restar, no fim de um longo percurso que vai de 1946 a 1970, a alternativa de propor uma semântica que pressuponha uma semiótica da língua⁶.

Já se disse dele, aqui, um lingüista geral. Não se teria a tentação de vê-lo também como um representante do estruturalismo? Se se fixa em argumentos do tipo dos que aparecem logo acima, abundantes em seus trabalhos quaisquer que sejam, sim. São que um estruturalista insurreto: um estruturalista que vê na significação o que há de mais essencial na linguagem. Melhor deixar ele próprio falar disso: A. *E eis que se reanima em nossa memória a fala límpida e misteriosa do velho Heráclito, que conferia ao Senhor do oráculo o atributo que colocamos no coração o mais profundo da linguagem: oute lēgei, oute krūptei. 'Ele não diz, nem dissimula', alla semaīnei, 'mas ele significa'*⁷; B. *Que a língua signifique, isso quer dizer que a significação não é alguma coisa que lhe é dada por acréscimo, ou numa medida mais ampla do que a uma outra atividade; é seu próprio ser; se ela não fosse assim, ela não seria nada*⁸. Apesar de estruturalista, não aceita suspender o aspecto semântico em favor apenas da forma. No que diz respeito a isso, senão se afasta de qualquer estruturalismo, afasta-se, pelo menos daquele bloomfieldiano. Veja-se: Não faz muito tempo que a escola do lingüista americano Bloomfield, que representava quase toda a lingüística americana, taxava de "men

⁶. Esse aspecto do trabalho de Benveniste será bastante discutido posteriormente, daí a lembrança sucinta aqui nesse trecho.

⁷. BENVENISTE, E. "La forme et le sens dans le langage". Ano 66. In: BENVENISTE, E, *Problèmes de linguistique générale*. Éditions Gallimard, 1974, p. 229.

⁸. *Ibidem*, p. 219.

talismo" o estudo do significado, qualquer que fosse a maneira pela qual se traduzisse esse termo. Essa qualificação equivalia a rejeitá-lo como manchado de subjetivismo, como escapando à competência do linguista. É de psicólogos ou de psico-fisiologistas que se precisava (pensava-se) esperar alguma luz sobre a natureza e sobre o funcionamento do sentido na língua, o linguista ocupando-se apenas do que pode ser apreendido, estudado, analisado por técnicas mais e mais precisas e mais e mais concretas. (...). De fato, as manifestações do **s**entido parecem tão livres, fugidias, imprevisíveis quanto são concretos, definidos, descritíveis, os aspectos da **f**orma. Dos dois termos do problema do qual nós nos ocupamos aqui, não se estranhará que, em geral, o segundo somente pareça ser relevante à lingüística⁹. Um estruturalista, mas um estruturalista que se insurge (Que não fique a impressão de alarde, ostentação, jactância, Benveniste é, em tudo, sutil, silencioso) contra o excessivo formalismo da lingüística que ele mesmo pratica, reconhecendo francamente o sentido. Parece pouco, mas só essa mudança de atitude já é suficiente para abrir o continente da lingüística que lhe é contemporânea a seu interdito - a linguagem e/ou a fala e/ou o discurso e/ou a enunciação. E assim, na forma de reação contrária à posição de formalistas extremados (bloomfieldianos), vai se delineando a constelação de idéias e problemas, onde a questão do **s**ujeito e da **s**ubjetividade deve emergir como estudável, teorizável, sistematizável. Mas antes de enveredar por esse caminho, convém recordar alguns aspectos da lingüística saussuriana, eternamente presentes a Benveniste.

A Ferdinand de Saussure costuma-se relacionar o advento da lingüística enquanto ciência, isto é, enquanto conhecimento au

⁹. *Ibidem*, p. 216.

tônomo, rigoroso e sistemático da língua. Qual é o viés que, atravessando a investigação dos fenômenos de linguagem, permite dizer da lingüística, com e a partir de Saussure, uma ciência? O viés do método. Enunciado por ele mesmo em termos semelhantes a esses: *Eis aqui a nossa profissão de fé em matéria de lingüística: em outros domínios, pode falar-se das coisas através deste ou daquele prisma, com a certeza de reencontrar um terreno firme no próprio objeto. Em lingüística, negamos em princípio que haja outros dados, que haja coisas que continuem a existir quando se passa de uma ordem de idéias a outra e que seja possível, conseqüentemente, permitir-nos considerar "coisas" em várias ordens, como se fossem determinadas por elas mesmas*¹⁰. Bem longe de dizer que o objeto precede o ponto de vista, diríamos que é o ponto de vista que cria o objeto¹¹. Isso é retomado por Benveniste dessa maneira: A grande mudança sobrevinda em lingüística está precisamente nisto: reconheceu-se que a linguagem devia ser descrita como uma estrutura formal, mas que essa descrição exigia antes de tudo o estabelecimento de procedimentos e de critérios adequados, e que em suma a realidade do objeto não era separável do método próprio para defini-lo¹². Para dizer de uma outra maneira, a interposição do método entre o pesquisador e a coisa pesquisada previne-o contra o risco de, no contato desprotegido com o fenômeno, perder-se. Como fazer ciência de algo tão multifacetado quanto a linguagem? Ao mesmo tempo, fisiológica e ideada, individual e social, sincrônica e diacrônica. Com um objeto tão multifacetado assim, o pesquisador pode perder-se

¹⁰. Trecho extraído das páginas 57 e 58 de "Cahiers Ferdinand de Saussure", citado por Émile Benveniste em "Saussure após meio século". Ano 63. In: PLG 1, pp. 42 e 43.

¹¹. SAUSSURE, F. Curso de Lingüística Geral. São Paulo, Cultrix, 1975, p. 15.

¹². BENVENISTE, E. Os níveis da análise lingüística, Ano 62. In: PLG 1 p. 217.

no aglomerado confuso de coisas heterôclitas sem liame entre si¹³ e, certamente, não conseguir se livrar de vizinhos indesejáveis tal a Psicologia, a Antropologia, a Gramática Normativa, a Filologia, comprometendo seu ideal de autonomia, e, em decorrência, a consecução do estatuto de ciência. Como Saussure e descendentes se enfrentam com esse objeto protêico? De navalha em punho. Ou seja, deixando a figura de lado, pelo viés de dois conceitos, melhor dizendo, "prê-conceitos". Fala-se aqui da célebre dicotomia língua/fala. Pelo viés dos conceitos de língua/fala, rasga-se a linguagem em dois pedaços (Hã quem prefira dizer que, pelo método, recorta-se, isola-se, circunscreve-se o objeto.). Prevê-se a dicotomia língua/fala e a previsão condiciona previamente o que se verá: a "língua" deve abrigar as faces ideada (abstrata), social e sincrônica, enquanto que a fala, as faces fisiológica, individual (psicológica) e diacrônica. Obviamente, não é na "fala" (diz-se também "discurso") que Saussure entrevê "sistema"¹⁴ Para compreender o papel da linguagem, impõe-se sair do ato individual, que não é senão seu embrião, e abordar o fato social (...). A parte física pode ser posta de lado. Quando ouvimos falar uma língua que desconhecemos, percebemos bem os sons, mas devido à nossa incompreensão, ficamos alheios ao fato social. A parte psíquica não entra tampouco totalmente em jogo: o lado executivo fica de fora, pois sua execução já mais é feita pela massa; é sempre individual e dela o indivíduo é

¹³. SAUSSURE, F. *Curso de Lingüística Geral*, p. 16.

¹⁴. A preocupação de Saussure é descobrir o princípio de unidade que domina a multiplicidade de aspectos sob os quais nos aparece a linguagem. Só esse princípio permitirá classificar os fatos de linguagem entre os fatos humanos. A redução da linguagem à língua satisfaz esta dupla condição: permite erigir a língua em princípio de unidade e ao mesmo tempo encontrar o lugar da língua entre os fatos humanos. Princípio de unidade e princípio de classificação [...] são um e outro necessários para fundar a lingüística como ciência: não se conceberia uma ciência incerta de seu objeto e indecisa de seu pertencimento. (BENVENISTE, E. *Semiologie de la langue*. Ano 69. in: *PLG II*, p. 47).

sempre senhor¹⁵. É na "língua" que ele entrevê o sistema. Ao separar a língua da fala, separa-se ao mesmo tempo: 1º o que é social do que é individual; 2º o que é essencial do que é acessório e mais ou menos acidental. A língua não constitui, pois, uma função do falante: é o produto que o indivíduo registra passivamente; não supõe jamais premeditação (...). A fala é, ao contrário, um ato individual de vontade e inteligência, no qual convém distinguir: 1º as combinações pelas quais o falante realiza o código da língua no propósito de exprimir seu pensamento pessoal; 2º o mecanismo psico-físico que lhe permite exteriorizar essas combinações. (...). A língua é um objeto bem definido no conjunto heteroclito dos fatos da linguagem. Pode-se localizá-la na porção determinada do circuito em que uma imagem auditiva vem associar-se a um conceito. Ela é parte social da linguagem, exterior ao indivíduo, que, por si só, não pode nem criá-la nem modificá-la; existe apenas em virtude de uma espécie de contrato estabelecido entre os membros da comunidade. (...). Enquanto a linguagem é heterogênea, a língua assim delimitada é de natureza homogênea: constitui-se num sistema de signos onde, de essencial, só existe a união do sentido e da imagem acústica, as duas partes sendo mentais. (...). Trata-se de um tesouro depositado pela prática da fala em todos os indivíduos pertencentes à mesma comunidade lingüística: um sistema gramatical que existe virtualmente em cada cérebro ou, mais exatamente, nos cérebros de um conjunto de indivíduos, pois a língua não está completa em nenhum e só na massa ele existe de modo completo¹⁶. Uma língua está em todos os seus falantes sem que eles saibam/queiram - é involuntária e não premeditada. Saussure representa esse modo de exis

¹⁵. SAUSSURE, F. Curso de Lingüística Geral. p. 21.

¹⁶. *ibidem*, p. 21-23.

tência da "língua" através do esquema seguinte: $1+1+1+1 \dots = 1$ (padrão coletivo)¹⁷. Mediante uma tal argumentação, nem é preciso dizer que Saussure elegera, antecipadamente, a "língua" como objeto de sua lingüística. Embora admita lingüística da fala, coloca-a na dependência da lingüística da língua. E desincumbe-se pública e textualmente da tarefa de empreendê-la: *é unicamente da lingüística da língua que cuidaremos e se por acaso, no decurso de nossas demonstrações, pedirmos luzes ao estudo da fala, esforçar-nos-emos para jamais transpor os limites que separam os dois domínios*¹⁸.

Se a lingüística liga-se essencialmente ao estudo do código, do sistema, portanto, à 'língua', o que se passa com a 'fala'? É forçoso constatar que ela por muito tempo só foi levada em conta como corpus, como amostra através da qual atíngia-se a língua; quanto ao resto, domínio da 'liberdade', da 'criação', encruzilhada da lingüística, da Psicologia ou da Antropologia, ela foi abandonada em parte do campo da Lingüística como reservatório de complexidades difíceis de ordenar e lugar em que se poderia desenvolver a subjetividade do locutor, mas mais ainda a do pesquisador. Esta 'liberdade' atribuída ao domínio da fala inscrevia-se numa filosofia do sujeito neutro, transparente a si próprio (uma filosofia de antes da descoberta freudiana), e naquela de um sujeito sem determinações sócio-ideológicas (uma filosofia de antes de Marx). Não se tratava nem de um sujeito do 'isto fala', nem de um sujeito do 'fala-se', mas de um sujeito do 'eu falo'. Concebe-se que, neste caso, uma ciência da 'fala' se revelasse difícil ou mesmo impossível. De fato, quando comumente se insiste na positividade, na cientificidade da Lingüística, acentuam-se as disciplinas que dão conta ex

¹⁷. *ibidem*, p. 27.

¹⁸. *ibidem*, p. 28.

*plicitamente da língua, do código, do sistema de signos: a fonologia, a sintaxe*¹⁹. Pois, quando a questão é o sentido, não se decide seguramente por ficar no âmbito estrito da língua: oscila-se entre assimilar o papel da unidade léxica, no plano léxico, ao papel do fonema, no plano fonológico (É possível fazer ciência com esse objeto.) ou assimilá-lo a fenômenos da ordem da fala, quer dizer, a fenômenos sujeitos ao acaso, ao retorno do recusado (Não é possível, portanto, fazer ciência com esse objeto). Daí a lingüística saussuriana acentuar mais a forma do que o sentido.

Reafirma-se: é em acordo tácito com essa formação discursiva que Benveniste desenvolve seus trabalhos: *Essa doutrina (de Saussure) enforma de fato, de um modo ou de outro, toda a lingüística teórica do nosso tempo*²⁰. São que, repetindo, ao invés de ignorar o sentido, reconhece-o como uma condição indispensável à análise lingüística. E a ênfase nessa condição acaba fazendo aparecer (o que sempre se quis esconder) que nem sempre é possível explicar o sentido de uma unidade léxica apelando apenas para o conceito estritamente lingüístico de "signo". Em tudo formal, o signo se define pela assimilação de uma imagem acústica (significante) a um conceito (significado). Que fazer com os dêiticos que se remetem não a conceitos, mas a indivíduos cuja significação implica necessariamente a referência? É bem esse o ponto de retorno do recusado, o ponto de retorno da fala, subsumida como questões de enunciação que, a despeito de sua consumada heterogeneidade, envolvem Benveniste por mais de vinte anos (1946-1970) na realização de uma série de estudos com a difícil tarefa de levantar regularidades num lugar definitivamente assentado, naquela época, como reino da irre

¹⁹. ROBIN, Régine. *História e Lingüística*. São Paulo, Cultrix, 1977. p. 25.

²⁰. BENVENISTE, Émile. *Saussure após meio século*. Ano 63. In: PLG I, p. 45.

gularidade, da inconstância, da infixidez, da fugacidade, em razão de sua dependência exclusiva de um sujeito (suposto) livre. Esses estudos, publicados em lugares e tempos diferentes, foram posteriormente republicados em *Problèmes de Linguistique Générale*, volume I (1966) e volume II (1974). A maioria deles foi reunida sob a rubrica *L'homme dans la langue*, título que, de uma certa maneira, não deixa de conter uma resposta à polêmica "estruturalismo e morte do homem" a atormentar cientistas humanos e/ou humanistas, na vida intelectual francesa, desde os anos sessenta - por exemplo, o célebre artigo de R. Garaudy *Structuralisme et mort de l'Homme* é de 1967. *L'homme dans la langue* pode querer significar que o sujeito está de volta, que não é mais uma questão que se suspende por conta de não se vislumbrar para ela uma saída supostamente científica. Esse título, já tardio, pode dar a impressão de um ressurgimento fenomenal do sujeito. Mas não é assim que ele reaparece: sua entrada é subreptícia, pela porta dos fundos. Investigando o sentido (sempre o sentido na mira) da categoria da pessoa nos verbos (1946), Benveniste conclui pela impossibilidade de defini-lo sem se levar em conta o **sujeito da enunciação** - estava, pois, furado o cerco do sistema. Essa conclusão mobiliza-o a reelaborar a noção não questionada de "sujeito falante" em termos da noção (problemática) de "sujeito da enunciação". O sintagma 'sujeito falante' tinha a virtude de funcionar como uma evidência, quer se tratasse de excluí-lo como no estruturalismo stricto sensu, ou de reintroduzi-lo como tal sob as vestes do 'locutor' no esquema da Comunicação. A distinção entre 'sujeito do enunciado' e 'sujeito da enunciação', proposta por Benveniste, era um esforço para sair destas evidências, inserindo esses novos termos num conjunto conceptual em cur-

so de elaboração²¹. Aliás, a noção de "sujeito de enunciação" é a chave desse novo conjunto conceptual, conhecido, posteriormente, como lingüística enunciativa.

Quem busca em Benveniste o conceito de "sujeito da enunciação", costuma se deter na série de estudos reunida sob a rubrica *L'homme dans la langue*. Mas há estudos, incluídos em rubricas tais como *Transformation de la linguistique*, *Structures et analyses*, *La communication*, que são fundamentais para a leitura mesma dos que aparecem em *L'homme dans la langue*. Daí considerar aqui, para o que vem a seguir, os artigos seguintes, sem levar em conta a sua pertença a essa ou àquela rubrica: 1. *Structure des relations de personne dans le verbe* (1946) - *Estrutura das relações de pessoa no verbo*, 2. *La nature des pronoms* (1956) - *A natureza dos pronomes*, 3. *De la subjectivité dans le langage* (1958) - *Da subjetividade na linguagem*, 4. *Les relations de temps dans le verbe français* (1959) - *As relações de tempo no verbo francês*, 5. *Coup d'ocil sur le développement de la linguistique* (1962) - *Vista d'olhos sobre o desenvolvimento da lingüística*, 6. *Les niveaux de l'analyse linguistique* (1962) - *Os níveis da análise lingüística*, 7. *Le langage et l'expérience humaine* (1965), 8. *La forme et le sens dans le langage* (1966), 9. *Structuralisme et linguistique* (1968), 10. *Ce langage qui fait l'histoire* (1968), 11. *Sémiologie de la langue* (1969), 12. *L'appareil formel de l'enonciation* (1970). A observação das datas é relevante na leitura das sucessivas reelaborações sofridas pelo conceito de sujeito de enunciação no curso de formação da lingüística enunciativa.

A começar, pois, por *Estrutura das relações de pessoa no*

²¹, NORMAND, Claudine. *Le sujet dans la langue*. In: *Langages* 77, Ano 85. p. 8.

verbo (1946)²². Nesse texto, a questão que mobiliza Benveniste é relativa à categoria de pessoa na morfologia verbal. Mais exatamente, ele vê o alinhamento uniforme em primeira, segunda e terceira pessoa, herdado da gramática grega, como problemático. Assim: *Tal como foi elaborada pelos gregos para a descrição da sua língua, essa classificação é ainda hoje admitida, não somente como verificada para todas as línguas dotadas de um verbo, mas como natural e inscrita na ordem das coisas. Resume, nas três relações que institui, o conjunto das posições que determinam uma forma verbal provida de um índice pessoal, e vale para o verbo de qualquer língua. Há sempre três pessoas e não há senão três. Entretanto, o caráter sumário e não lingüístico de uma categoria assim proposta deve ser denunciado. A alinharmos numa ordem constante e num plano uniforme "pessoas" definidas pela sua sucessão e relacionadas com esses seres que são "eu", "tu" e "ele", não fazemos senão transpor para uma teoria pseudo-lingüística diferenças de natureza lexical. Essas denominações não nos informam nem sobre a necessidade da categoria, nem sobre o conteúdo que ela implica sobre as relações que reúnem as diferentes pessoas. É preciso, portanto, procurar saber como cada pessoa se opõe ao conjunto das outras e sobre que princípio se funda a sua oposição, uma vez que não podemos atingi-las a não ser pelo que as diferencia*²³. O lingüista, interpelado pelo estruturalismo, revisa, pois, a abordagem tradicional à categoria de pessoa no verbo. Ponto de partida: haveria verbo sem a distinção de pessoa, ou seja, a categoria de pessoa seria mesmo necessária ao verbo? (Sempre a aventura de procurar universais lingüísticos ...). Examina a morfologia verbal de várias línguas, inclusive daquelas "aparentemente" discrepantes como o coreano onde a pessoa poderia

²². BENVENISTE, Émile. *Estrutura das relações de pessoa no verbo*. Ano 46. in: PLG I, pp. 247 a 259.

²³. *ibidem*, p. 248.

faltar ao verbo. E, logicamente, chega à conclusão de que não há língua, dotada de verbo, cujas formas verbais não marquem a distinção de pessoa: a categoria de pessoa pertence realmente às noções fundamentais e necessárias do verbo. Essa é uma comprovação que nos é suficiente, mas é incontestável que a originalidade de cada sistema verbal sob esse aspecto deve ser estudada em particular²⁴. Da ordem do necessário, as pessoas no verbo devem ser consideradas a partir das oposições que as diferenciam. Uma teoria lingüística da pessoa se resumiria na estrutura dessas oposições (Estrutura, oposição, diferença, raciocina o próprio estruturalista ...). É nos gramáticos árabes que Benveniste se inspira para esse trabalho de revisão, já que propõem a seguinte classificação dessa categoria: *al-mutakallimu* = 'aquele que fala', *al-muhātābu* = 'aquele a quem nos dirigimos', *al-yā'ibu* = 'aquele que está ausente'²⁵. Essa classificação focaliza exatamente o que é preciso considerar na perspectiva do lingüista: a disparidade entre as duas primeiras e a terceira, diferentemente da classificação herdada da gramática grega que se assenta numa suposta homogeneidade entre as pessoas: Nas duas primeiras pessoas, há ao mesmo tempo uma pessoa implicada e um discurso sobre essa pessoa. *Eu* designa aquele que fala e implica ao mesmo tempo um enunciado sobre 'eu': dizendo *eu*, não posso deixar de falar de mim. Na segunda pessoa, 'tu' é necessariamente designado por 'eu' e não pode ser pensado fora de uma situação proposta a partir do 'eu', e, ao mesmo tempo, eu enuncia algo como um predicado de 'tu'. Da terceira pessoa, porém, um predicado é bem enunciado somente fora do 'eu-tu', essa forma é assim exceptuada da relação pela qual 'eu' e 'tu' se espe-

²⁴, *ibidem*, p. 250.

²⁵, *ibidem*, p. 250.

cificam. Daí, ser questionável a legitimidade dessa forma como 'pessoa'. § Estamos aqui no centro do problema. A forma dita de terceira pessoa comporta realmente uma indicação de enunciado sobre alguém ou alguma coisa, mas não referida a uma 'pessoa' específica. O elemento variável e propriamente 'pessoal' dessas denominações falta aqui. É bem o 'ausente' dos gramáticos árabes. Só apresenta o invariante inerente a toda forma de uma conjugação. A consequência deve formular-se com nitidez: 'a terceira pessoa' não é uma 'pessoa'; é inclusive a forma verbal que tem por função exprimir a 'não-pessoa'²⁶. As pessoas, ou seja, 'eu' e 'tu', se caracterizam pela sua unicidade e pela sua reversibilidade. Unicidade: 'eu' e 'tu' são cada vez únicos, enquanto 'ele' ou é uma infinidade de sujeitos ou é nenhum deles. Reversibilidade: o que 'eu' implanta como 'tu' pode sempre se inverter em 'eu' e, então, instituir o 'eu' como 'tu'; já entre 'eu-tu' e 'ele' a reversão é impossível. Como se estrutura, pois, a oposição entre as duas primeiras pessoas do verbo e a terceira? Através de uma correlação que Benveniste denomina "correlação de pessoalidade": 'eu-tu' possui a marca de pessoa; 'ele' é privado dela²⁷. O que os gramáticos tradicionais chamam de 'terceira pessoa' equivaleria tão somente a uma invariante não pessoal. Mas nem tudo se resolve com o estabelecimento dessa correlação. Até ela, só se fez separar 'eu-tu' de 'ele'. Resta opor 'eu' a 'tu', resta opor a 'pessoa-eu' à 'pessoa-não eu'. 'Eu' e 'tu' são figurantes que se opõem no interior de uma outra correlação: 'correlação de subjetividade'. Interioridade e transcendência são os traços mediante os quais se opõe 'eu' a 'tu'. Interioridade: 'eu' é interior ao enunciado. Transcendência: 'eu' é exterior a

²⁶, *ibidem*, pp. 250 e 251.

²⁷ *ibidem*, p. 254.

'tu'. Pela sua interioridade e transcendência, 'eu' se define como a pessoa subjetiva. E 'tu', na falta de interioridade e de transcendência, define-se como a pessoa não-subjetiva. Assim, pelo viés de uma teoria genuinamente lingüística, Benveniste sistematiza a categoria da pessoa nas duas correlações: de pessoalidade e de subjetividade. No interior de tais correlações, as pessoas não se alinham mais numa ordem constante e num plano uniforme, não se definem pela sua sucessão e nem se relacionam com os seres 'eu', 'tu', 'ele'. Cada pessoa vale, aí, não pelo que ela é, mas pelo que ela não é. Mais concretamente, a pessoa-eu, pessoa subjetiva, se define não por si só, mas em relação, quer dizer, em oposição à pessoa-não-eu (pessoa não subjetiva) e à não-pessoa. Da mesma forma se definem a pessoa-não-subjetiva e a não-pessoa. O que aqui se quer relevar, todavia, não é a "solução lingüística" do problema da categoria de pessoa, mas o aparecimento da noção de **subjetividade**. Nesse texto, 'subjetividade' se configura como um traço lingüístico que serve tão somente para opor 'eu' a 'tu'. Mas será muito a história da dilatação desse traço, nas sucessivas retomadas que mereceu por parte de Benveniste, no curso de elaboração da lingüística da enunciação, que se contarã a seguir.

Em *A natureza dos pronomes*²⁸ (1956), a "subjetividade" já não é mais só o traço lingüístico que permite opor as pessoas verbais. Mediante a constatação da universalidade dos pronomes, Benveniste passa a falar deles simultaneamente como um problema de linguagem e um problema de língua. Veja-se que em *Estrutura das relações de pessoa no verbo*, apesar de concluir também pela universalidade da categoria de pessoa no verbo, trata-a apenas como um pro-

²⁸. BENVENISTE, E. *A natureza dos pronomes*. Ano 56. In: PLG I. pp. 277-283.

blema de língua e apresenta para ela uma solução bem ao gosto da lingüística estrutural. Mas esse estudo sobre os pronomes leva-o a pensar que eles se constituem em problema de língua porque se constituem, antes, em problema de linguagem. E é enquanto problema de linguagem que será considerado: *É como fato de linguagem que o apresentaremos aqui, para mostrar que os pronomes não constituem uma classe unitária, mas espécies diferentes segundo o modo de linguagem do qual são os signos. Uns pertencem à sintaxe da língua, outros são característicos daquilo a que chamaremos as 'instâncias do discurso', isto é, os atos discretos e cada vez únicos pelos quais a língua é atualizada em discurso por um locutor*²⁹. Nesse estudo³⁰, Benveniste começa considerando os pronomes pessoais, mais exatamente a pessoa 'eu', tendo como contraponto o 'nome'. Chega a conclusão de que a diferença entre 'eu' e um 'nome' decorre do processo de enunciação lingüística: *O enunciado que contém 'eu' pertence a esse nível ou tipo de linguagem a que Charles Morris chama pragmático, e que inclui, com os signos, aqueles que os empregam*³¹. 'Nomes' podem aparecer indiferentemente em tratados científicos ou textos falados, mas 'eu' parece ser exclusivo dos textos falados. 'Nomes' implicam significações constantes e objetivas, virtuais, mas atualizáveis em objetos singulares, sem, entretanto, alterar a representação que desperta. 'Eu' não implica significação constante, objetiva e virtual, atualizável num objeto singular. É sempre sin-

²⁹. *ibidem*, p. 277.

³⁰. No percurso até então realizado já despontaram expressões tais como: 'fato de linguagem', 'modo de linguagem', 'instância de discurso', 'atos discretos e cada vez únicos', 'atualização da língua em discurso por um locutor'. Essas expressões e outras como: 'Processo (processus) de enunciação', 'linguagem enquanto exercício', 'subjetividade na linguagem', 'intersubjetividade', ainda por aparecer, vão patenteando a 'teoria da enunciação' no universo das investigações lingüísticas.

³¹. *ibidem*, p. 278.

gular. O que 'eu' implica então? Apenas uma 'realidade de discurso': 'eu' define-se pela 'locução', diferentemente dos signos nominais que se definem em termos de objetos. *Eu é o indivíduo que enuncia a presente instância de discurso que contém a instância lingüística 'eu'*³². Considerando-se a situação de 'alocução', pode-se, simetricamente, definir 'tu' como: *o indivíduo alocutado na presente instância de discurso contendo a instância lingüística 'tu'*³³. Mediante tais definições, Benveniste passa a considerar 'eu' e 'tu' na acepção de categoria de linguagem. E mais, 'eu' seria o parâmetro para a compreensão de uma série de indicadores de natureza pronominal, adverbial, em resumo, para a compreensão de dêiticos tais: 'aqui', 'agora', 'hoje', 'ontem', 'amanhã', 'na próxima semana', 'há três dias', 'este', substituíveis respectivamente, quando não agenciados em instâncias de discurso, por: 'ele', 'lá', 'então', 'no mesmo dia', 'na véspera', 'no dia seguinte', 'na semana seguinte', 'três dias antes', 'esse', cuja significação não se prende mais a enunciação, mas aos objetos 'reais', aos tempos e lugares 'históricos'³⁴. Assim, pois, é ao mesmo tempo original e fundamental o fato de que essas formas 'pronominais' não remetam à 'realidade' nem a posições 'objetivas' no espaço ou no tempo, mas à enunciação, cada vez única, que as contém, e reflitam assim o seu próprio emprego. A importância da sua função se comparará à natureza do problema que servem para resolver, e que não é senão o da comunicação intersubjetiva. A linguagem resolveu esse problema criando um conjunto de 'signos' vazios', não referenciais com relação à 'realidade', sempre disponíveis, e que se tornam 'plenos' assim que o locutor os assume em cada instância do seu discurso. Desprovidos de referên-

³². *ibidem*, p. 279.

³³. *ibidem*, p. 279.

³⁴. *ibidem*, p. 280.

cia material, não podem ser mal empregados; não afirmando nada, não são submetidos à condição de verdade e escapam a toda negação. O seu papel consiste em fornecer o instrumento de uma conversão, a que se pode chamar a conversão da linguagem em discurso. É identificando-se como pessoa única pronunciando 'eu' que cada um dos locutores se propõe alternadamente como 'sujeito'. Assim, o emprego tem como condição a situação de discurso e nenhuma outra. Se cada locutor, para exprimir o sentimento que tem da sua subjetividade irredutível, dispusesse de um 'indicativo' distinto (no sentido em que cada estação radiofônica emissora possui o seu 'indicativo' próprio), haveria praticamente tantas línguas quantos indivíduos e a comunicação se tornaria estritamente impossível. A linguagem previne esse perigo instituindo um signo único, mas móvel, 'eu', que pode ser assumido por todo locutor, com a condição de que ele, cada vez, se remeta à instância do seu próprio discurso. Esse signo está, pois, ligado ao 'exercício' da linguagem e declara o locutor como tal. É essa propriedade que fundamenta o discurso individual, em que cada locutor assume por sua conta a linguagem inteira. O hábito nos torna facilmente insensíveis a essa diferença profunda entre a linguagem como sistema de signos e a linguagem assumida como exercício pelo indivíduo. Quando o indivíduo se apropria dela, a linguagem se torna instâncias de discurso caracterizadas por esse sistema de referências internas cuja chave é 'eu', e que define o indivíduo pela construção lingüística particular de que ele se serve quando se enuncia como locutor³⁵. Na perspectiva de Benveniste, a linguagem em exercício realiza-se, necessariamente, em instâncias discretas. A questão consecutiva é, pois, se essas instân-

³⁵, *ibidem*, p. 280 e 281.

cias discretas são sempre pessoais. Ele vai dizer que não: há instâncias de discursos que, apesar de sua natureza discreta, não se remetem a 'eu', mas a uma situação constante e objetiva, do âmbito da não-pessoa. Quer dizer, a linguagem em exercício é produzida em instâncias discretas ora pessoais ora impessoais. As instâncias pessoais se esteiam em 'eu' que com ele arrasta toda a série de indicadores já atrás nomeada. Ao passo que as instâncias impessoais se alicerçam em 'ele', demandando o uso de signos tais: 'então', 'no mesmo dia', 'na véspera', 'lá', etc. (Nessa distinção das instâncias discursivas, já se delineia a dicotomia **discurso/história** que Benveniste propõe em 1959.). Mas o que é preciso perceber aqui é a dilatação da noção de subjetividade: ela passa de traço lingüístico de finidor de 'eu' em oposição a 'tu', no interior da morfologia verbal, para uma categoria de linguagem mediante a qual se pode distinguir, primeiro, língua de linguagem e, segundo, uma instância discursiva pessoal de outra impessoal. O resultado desse trabalho - *A natureza dos pronomes* - não é uma simples revisão, à luz do estruturalismo, das palavras tradicionalmente conhecidas como pronomes. O saldo dessa revisitação dos pronomes chega mesmo a extrapolar os limites da lingüística na época hegemônica. Para dizer de uma outra maneira, a despeito da suposta heterogeneidade da 'fala' - subsumida aqui como 'linguagem em exercício', instância de discurso', 'enunciação' - Benveniste começa a teorizá-la. Não querendo, contudo, se afastar (solapar o ...) do pensamento lingüístico da vertente saussuriana, propõe que se distinga de um lado, a *língua* como repertório de signos e sistema das suas combinações e, de outro, a *língua* como atividade manifestada nas instâncias de discurso caracterizadas como tais por índices próprios³⁶. A chave pa-

³⁶. *ibidem*, 283.

ra a compreensão da língua enquanto código seria a noção de fato social, ao passo que a chave para a compreensão da língua em exercício nas instâncias de discurso seria a noção de subjetividade.

Em *Da subjetividade na linguagem*³⁷ (1958), a visada de Benveniste em relação à subjetividade é generalizante. Começa problematizando a concepção de linguagem enquanto 'instrumento de comunicação' em voga no meio estruturalista. Assim: *Falar de instrumento, é pôr em oposição o homem e a natureza. A picareta, a flecha, a roda não estão na natureza. São fabricações. A linguagem está na natureza do homem, que não a fabricou. Inclínamo-nos sempre para a imaginação ingênua de um período original, em que um homem completo descobriria um semelhante igualmente completo e, entre eles, pouco a pouco se elaboraria a linguagem. Isso é pura ficção. Não atingimos nunca o homem separado da linguagem e não o vemos nunca inventando-a. Não atingimos jamais o homem reduzido a si mesmo e procurando conceber a existência do outro. É um homem falando que encontramos no mundo, um homem falando com outro homem, e a linguagem ensina a própria definição do homem*³⁸. Evidentemente que o senso comum vê a comunicação, ou seja, o "vaivém da palavra", como troca. Daí, da idéia de troca, para a reificação da palavra, a distância é mínima. E menor ainda é a distância que separa a assimilação da palavra-coisa à função instrumental. O que faz com que a palavra seja assimilada à função de instrumento de comunicação, pergunta-se Benveniste diante das evidências do senso comum. Se se pode assimilar a palavra à comunicação é porque a linguagem a faz apta para tanto. A palavra seria apenas atualização da linguagem. É, então, na linguagem que se deve procurar a explicação para essa pre

³⁷. BENVENISTE, É. *Da subjetividade na linguagem*. Ano 58. in: PLG I pp. 285-293.

³⁸. *Idem*, p. 285.

disposição da palavra. Essa sua predisposição para a comunicação decorre de uma propriedade 'pouco visível' da linguagem - a **subjetividade**³⁹. A 'subjetividade' deve ser entendida como aptidão que o locutor tem para se instituir em 'sujeito'. Mas, a partir de que se vê a linguagem como domínio, em potencial, para a constituição da subjetividade? Primeiro, por ela dispor de formas lingüísticas próprias à sua expressão tais como: pronomes pessoais (mediante o que se funda e/ou se revela a subjetividade), indicadores da dêixis (tais demonstrativos, advérbios, adjetivos que situam as relações espaço-temporais a partir do 'isto, aqui, agora' inerente ao sujeito), tempos verbais (cujo eixo é o presente, entendido como 'o tempo em que se fala'), verbos modalizadores do tipo de 'crer', 'supor', 'presumir' (que, empregados na 1.^a pessoa, incluem no fato asseverado a atitude do sujeito - crença, dúvida, suposição presunção - em face do que enuncia), verbos performativos do tipo de 'jurar', 'prometer', 'batizar' (que constituem atos de alcance jurí-

³⁹. A subjetividade 'define-se não pelo sentimento que cada um experimenta de ser ele mesmo (esse sentimento, na medida em que podemos considerá-lo, não é mais que um reflexo) mas como unidade psíquica que transcende a totalidade das experiências vividas que reúne, e que assegura a permanência da consciência (...). § A consciência de si mesmo só é possível se experimentada por contraste. Eu não emprego 'eu' a não ser dirigindo-me a alguém que será na minha alocução um tu. Essa condição de diálogo é que é constitutiva da pessoa, pois implica em reciprocidade - que 'eu' me torne 'tu' na alocução daquele que por sua vez se designa por 'eu' (...). A polaridade das pessoas é na linguagem a condição fundamental, cujo processo de comunicação, de que partimos, é apenas uma consequência totalmente pragmática (...). Essa polaridade não significa igualdade nem simetria: ego tem sempre uma posição de transcendência quanto a tu; apesar disso, nenhum dos dois termos se concebe sem o outro; são complementares, mas segundo uma oposição 'interior'/'exterior', e ao mesmo tempo são reversíveis. Procure-se um paralelo para isso; não se encontrará nenhum. Única é a condição do homem na linguagem. § Caem assim as velhas antinomias do 'eu' e do 'outro', do indivíduo e da sociedade. Dualidade que é ilegítimo e errôneo reduzir a um só termo original, quer esse termo único seja o 'eu', que deveria estar instalado na sua própria consciência para abrir-se então à do 'próximo', ou seja, ao contrário, a sociedade, que preexistiria como totalidade ao indivíduo e da qual este só se teria destacado à medida que adquirisse a consciência de si mesmo. É numa realidade dialética que englobe os dois termos e os defina pela relação mútua que se descobre o fundamento lingüístico da subjetividade'. (BENVENISTE, E. Da subjetividade na Linguagem, Ano 58, in PLG I pp. 286 e 287).

dico - social, quando enunciados, sob condições específicas, por uma pessoa apta para tanto, nas formas 'eu juro', 'eu prometo', 'eu te batizo' respectivamente). Segundo, pelo fato de o discurso consistir em instâncias discretas, permitindo a cada locutor apropriar-se da língua toda designando-se como 'eu'. § É na instância de discurso na qual 'eu' designa o locutor que este se enuncia como 'sujeito'. É portanto verdade ao pé da letra que o fundamento da subjetividade está no exercício da língua. Se quisermos refletir bem sobre isso, veremos que não há outro testemunho objetivo da identidade do sujeito que não seja o que ele dá assim, ele mesmo sobre si mesmo⁴⁰. 'Identidade do sujeito' (logo acima) 'antinomia, do eu e do outro', 'consciência de si mesmo ... consciência do próximo' e 'unidade psíquica' (nota 39), expressões bastante incomuns para os parâmetros da lingüística praticada por Saussure e seus seguidores. Parece mais estar falando um humanista. Quem sabe, influência do lugar de publicação, 'Journal de psychologie', onde o texto, em primeira mão, circularia: não estava escrevendo para lingüistas, estava escrevendo para psicólogos. Mas não é a razão da emergência desse registro humanista que se busca aqui. Basta, por ora, observar que Benveniste, nesse estudo, aderindo a esse registro, encara a linguagem como o ser do homem e o homem, ou seja, a subjetividade, como o ser da linguagem. Os dados de línguas, as marcas formais contam, meramente, como argumentos através dos quais pode expor/sustentar, de modo mais convincente, sua idéia. A questão a ser feita é: essa visada humanista do problema da subjetividade mantêm-se nos estudos posteriores, perde-se, alterna-se com a visada lingüística?

⁴⁰. *Ibidem*, p. 288.

Em *As relações de tempo no verbo francês*⁴¹ (1959), Benveniste parece reassumir, em muito, a postura de lingüista. Da mesma maneira que no caso de *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, o ponto de partida é o que aparenta ser uma falha no sistema. Mais precisamente, se se pensa no sistema verbal do francês moderno, como um repertório de formas organizadas segundo o princípio da biunivocidade, então, há um ponto em que ele se faz 'impropriamente' redundante, quer dizer, dispõe de duas formas *il fit* e *il a fait* (= ele fez) para a expressão do "passado". Uma abordagem tradicional explicaria essa coexistência/excedência de formas para o que se supõe uma mesma função, apelando para o argumento histórico da transição: *il fit* se conserva na escrita, por ela ser mais resistente, mais rígida, e vai-se substituindo, com tanta intensidade, por *il a fait* na oralidade que parece apta a tomar conta desse terreno sozinha. Explica-se, pois, a falha mediante o argumento de formas em sucessão. Mas ao lingüista não serve essa explicação. Ele quer saber por que *língua falada e língua escrita se divorciam nesse ponto da temporalidade e não em outro*⁴². Um tratamento meramente morfológico - alinhamento uniforme das formas em paradigmas por conjugações a partir do tema (tal o das gramáticas tradicionais) - não dá conta de explicar esse caso de aparente redundância. Daí a proposta de reexaminar toda a organização dos tempos verbais não a partir do princípio da conjugação, mas a partir de planos enunciativos: as formas verbais do francês moderno se organizam em dois sistemas distintos e complementares, cada um deles compreendendo formas verbais específicas, mas estando os dois em concorrência e em disponibilidade para o locutor. Retomando, então, a dico-

⁴¹. BENVENISTE, Émile. *As relações de tempo no verbo francês*, ano 59. in: PLG I, pp. 260 a 276.

⁴². *ibidem*, p. 261.

tomia entre instâncias enunciativas pessoais/instâncias enunciativas impessoais, delineada em 1956, a propósito do estudo *A natureza dos pronomes*, onde funcionava como princípio reorganizador das formas pronominais e de outras formas não pronominais mas a elas vinculadas, Benveniste vai dizer que os tempos verbais ou pertencem a 'história', ou pertencem ao 'discurso'. A enunciação histórica, hoje reservada à língua escrita, caracteriza a narrativa dos acontecimentos passados. Esses três termos, 'narrativa', 'acontecimento', 'passado', devem ser igualmente sublinhados. Trata-se da apresentação dos fatos sobrevivendo a um certo momento do tempo, sem nenhuma intervenção do locutor na narrativa. Para que possam ser registrados como se tendo produzido, esses fatos devem pertencer ao passado⁴³. A enunciação histórica se particulariza, restringindo as categorias verbais de pessoa e de tempo: Definiremos a narrativa histórica como o modo de enunciação que exclui toda forma lingüística 'autobiográfica'. O historiador não dirá jamais 'eu' nem 'tu' nem 'aquí' nem 'agora', porque não tomará jamais o aparelho formal do discurso que consiste em primeiro lugar na relação de pessoa 'eu:tu'. Assim, na narrativa histórica estritamente desenvolvida, só se verificarão formas de 'terceira pessoa'. § Será paralelamente definido o campo da expressão temporal. A enunciação histórica comporta três tempos: o aoristo (= passé simple ou passé défini), o imperfeito (incluindo-se a forma em -rait dita condicional) e o mais-que-perfeito. Acessoriamente, de maneira limitada, um tempo perifrástico substituto de futuro, a que chamaremos prospectivo. O presente é excluído, à exceção - muito rara - de um presente intemporal como o 'presente de definição'⁴⁴. Em fidelidade

⁴³. *ibidem*, p. 262.

⁴⁴. *ibidem*, p. 262 e 263.

ao propósito de simplesmente narrar acontecimentos numa perspectiva histórica, o narrador deve se proibir qualquer tipo de intromissão seja ela uma opinião, uma comparação, uma reflexão, uma argumentação persuasiva. É como se nem mesmo narrador houvesse. Apenas acontecimentos narrando-se a si mesmos. Diferentemente da enunciação histórica, é considerada 'discurso' *toda enunciação que suponha um locutor e um ouvinte e, no primeiro, a intenção de influenciar, de algum modo, o outro*⁴⁵. Não se deve, entretanto, fazer equivaler história a língua escrita e discurso a língua falada. A enunciação histórica é um modo de linguagem exclusivo da língua escrita. Mas o discurso pode acontecer em ambas: falas cotidianas, discursos requintados, correspondências, memórias, teatro, literatura, obras didáticas, de tudo isso (e mais) pode-se dizer discurso, desde que alguém se enuncie como locutor, institua um interlocutor e organize o que diz segundo a correlação de pessoalidade. O discurso distingue-se da narrativa histórica por empregar, sobretudo, as pessoas 'eu:tu', sem contudo estar-lhe vetado o emprego da não-pessoa (ele). E também por empregar todos os tempos verbais, exceto o 'aoristo' que é, no francês moderno, forma exclusiva da modalidade histórica. Nessa perspectiva, portanto, os tempos verbais se reorganizam segundo a dicotomia do plano enunciativo-história/discurso em termos de presença/ausência de formas. Assim: a história admite (na forma da não-pessoa) o aoristo, o imperfeito, o mais-que-perfeito e o prospectivo; não admite o presente, o perfeito, o futuro. O discurso admite (nas formas pessoais e impessoais) todos os tempos, menos o aoristo. Mas se o que se rastreia na leitura dos textos de Benveniste (atrás listados) é a questão da 'subjetivida-

⁴⁵, *ibidem*, p. 267.

de', então o que se pode dizer a propósito dessa questão, em relação a esse texto, é que, nele, de novo, 'a subjetividade' se comporta como um conceito lingüístico (operacional até), que permite diferenciar 'história' de 'discurso', por estar ausente no primeiro, e presente no segundo. Basta, por exemplo, deter-se na definição de 'narrativa histórica' - *modo de enunciação que exclui toda forma lingüística autobiográfica*'. O historiador não dirá jamais 'eu' nem 'tu' nem 'aqui' nem 'agora', porque não tomará jamais o aparelho formal do discurso que consiste em primeiro lugar na relação de pessoa 'eu:tu'⁴⁶ - para se constatar que a ausência de 'subjetividade', subsumida como a exclusão do autobiográfico, é definidora desse modo de linguagem. Se se substitui 'exclui' por 'inclui', 'historiador' por 'locutor', eliminando-se formas como 'não', 'nem', 'jamais', o 'discurso' estará, então, definido. Assim: 'modo de enunciação que inclui formas lingüísticas autobiográficas. O locutor dirá 'eu' e 'tu', 'aqui' e 'agora', porque tomará o aparelho formal do discurso que consiste em primeiro lugar na relação de pessoa 'eu:tu'. Mas, comportamento paradoxal tem a subjetividade nesse texto: por um lado, tem o estatuto de um traço distintivo mediante o que se dicotomiza/tipologiza o plano da enunciação e se reorganiza (segundo essa dicotomia) as relações de tempo no verbo do francês moderno; por outro lado, não se pode ignorar, ela se mata toda de um tom humanista, ao ser relacionada com *autobiografar-se*'.

Em *Os níveis da análise lingüística*⁴⁷ (1962), Benveniste inicia uma démarche que se firma definitivamente nos estudos *La forme et le sens dans le langage* (1966), *Structuralisme et*

⁴⁶. *ibidem*, p. 262.

⁴⁷. BENVENISTE, E. *Os níveis da análise lingüística*. Ano 62. in PLG I, p. 127-140.

Linguistique (1968) e *Semiotologie de la langue* (1969), mediante o que todo o precedente se reacomoda. Ao considerar as diferenças de níveis na linguagem, acaba por distinguir as unidades da língua, das unidades do discurso. Discurso é aqui, de novo, tomado na acepção genérica de 'exercício de linguagem'⁴⁸. Da ordem da língua, os signos. Da ordem do discurso, as frases. A passagem de um nível a outro se faz segundo duas relações - relação constituinte e relação integrante. Essas relações é que organizam a transição da menor unidade, o merisma, para a maior, a frase. A frase define-se por portar constituintes, mas por não poder funcionar como integrante, ao passo que o merisma define-se por não portar constituintes, mas poder funcionar como integrante. Entre os dois estão os signos, palavras ou morfemas, que são tanto constituintes quanto integrantes. Ao estabelecer essas relações, Benveniste pensa ter, automaticamente, estabelecido o princípio que organiza a relação 'forma-sentido' nas unidades dos diferentes níveis. Eis que surge o problema que persegue toda a lingüística moderna, a relação 'forma:sentido', que muitos lingüistas queriam reduzir à noção única da forma, sem porêem conseguir libertar-se do seu correlato, o sentido. O que não se tentou para evitar, ignorar ou expulsar o sentido? É inútil: essa cabeça de medusa está sempre aí, no centro da língua, fascinando os que a contemplam⁴⁹. Em vez de ziguezaguear com o sentido e de imaginar processos complicados - e inoperantes - para deixá-lo fora do jogo retendo somente os traços formais, é preferível reconhecer fracamente que ele é uma condição indispensável da análise

⁴⁸. Haquira Osakabe discute, com muita propriedade, a oscilação do conceito de 'discurso' em Benveniste. Vale conferir as páginas 16-21 da seguinte bibliografia: OSAKABE, H. *Argumentação e Discurso Político*, São Paulo, Kairós, 1979.

⁴⁹. BENVENISTE, E. Os níveis da análise lingüística. pp.134 e 135.

*linguística*⁵⁰. Reconhecendo, pois, a indispensabilidade de ambos 'forma' e 'sentido', Benveniste equaciona-os a 'constituente' e 'integrante', respectivamente. A análise distribucional separa segmentos formais, os 'constituintes'; a decomposição, os integrantes, que partilham da construção do sentido numa unidade de nível superior. Tudo se resume nisso: a dissociação leva-nos à constituição formal; a integração leva-nos às unidades significativas ... § A forma de uma unidade linguística define-se como a sua capacidade de dissociar-se em constituintes de nível inferior. § O sentido de uma unidade linguística define-se como a sua capacidade de integrar uma unidade de nível superior⁵¹. A respeito de 'sentido' é preciso ainda considerar que, no domínio da língua organizada em signos, quando se fala do sentido de um elemento de uma dada língua, está-se pensando no que esse elemento tem de distintivo, de opositivo, de circunscrito em relação aos outros elementos do mesmo sistema, de identificável pelo falante nativo dessa dada língua, ao passo que, no domínio da língua em exercício, o sentido das frases transcende o sistema, refere-se ao mundo dos objetos, a situações concretas. Tem, portanto, uma 'referência'. Daí a especialização dos termos: 'sentido' - para dizer das unidades da língua enquanto sistema - e 'referência' - para dizer das unidades da língua enquanto exercício. 'Sentido' e 'referência' são coisas distintas, mas encontram-se associadas ao nível da frase. O problema da passagem do signo à frase, retomado à luz de conceitos tais como: constituinte: integrante, forma: sentido, sentido: referência, revela que, ao se atingir a frase, entra-se num novo domínio. A frase define-se por constituir um predicado. Diferentemente das unidades dos

⁵⁰. *ibidem*, pp. 130 e 131.

⁵¹. *ibidem*, pp. 135 e 136.

níveis inferiores, a frase não entra em relações opositivas, não se pode falar de 'frasemas' como unidades distintivas tais os 'fonemas', os 'morfemas'. Disso resulta que as frases não podem figurar como integrantes em um nível superior, as frases comportam signos, mas não são elas mesmas signos. E ainda, signos são em número finito, contam-se. Frases, não. *A frase, criação indefinida, variedade sem limite, é a própria vida da linguagem em ação*⁵². Constatadas essas peculiaridades, só resta a Benveniste a alternativa de dizer que a 'frase' não só pertence ao discurso, como também constitui a sua unidade básica. Isso porque é uma *unidade completa que traz ao mesmo tempo sentido e referência: sentido porque é enformada de significação, e referência porque se refere a uma determinada situação. Os que se comunicam têm justamente isto em comum, uma certa referência de situação, sem a qual a comunicação como tal não se opera, sendo inteligível o 'sentido' mas permanecendo desconhecida a 'referência'*⁵³.

A partir daí, Benveniste começa a excogitar a viabilidade de se instituir uma segunda lingüística que, ao lado da primeira, dedicada ao estudo do signo e da língua, se incumbiria da análise da frase e do discurso. Essas duas lingüísticas fazem caminhos opostos: a lingüística da língua vai da diversidade infinita, importuna, dispersiva da fala às unidades constantes, recorrentes, em número limitado que os falantes de uma dada língua empregam e reencontram, ou seja, os signos. A lingüística do discurso (em Benveniste, é preciso deixar claro isso, por jamais ter-se rompido a relação umbilical que o une a Saussure) vai da constância e da comunidade do signo e da língua à contingência e individualidade das

⁵². *ibidem*, p. 139.

⁵³. *ibidem*, p. 140.

frases. Sô que, por mais paradoxal que possa parecer, Benveniste tenta (consegue?) olhar para essa coisa incerta que é a frase, o discurso, com olhos de geômetra ... Essas duas lingüísticas são re^utomadas em *La forme et le sens dans langage* (1966), *Structuralisme et lingüistique* (1968) e *Sémiologie de la langue* (1969) como 'se^umiótica' e 'semântica' respectivamente. Em primeiro lugar, a semiótica, cujo ponto de partida é a noção de signo. A semiótica não interessa saber o que o signo significa, a ela basta saber se ele significa: *A entidade considerada significa? A resposta é sim ou não. Se é sim, tudo está dito, basta registrá-la; se é não, é só rejeitá-la, e tudo está dito também. 'Chapeau' existe? - sim, 'Chameau'? - sim, 'Chareau'? - não*⁵⁴. Juiz desse veredicto sô pode ser o falante da língua a que esses exemplos pertencem. Mais claramente, todo saber semiótico releva da consideração da língua como universo fechado - *Quem diz 'semiótico', diz 'intra-lingüístico'*⁵⁵. Aí, na imanência do sistema lingüístico, o signo difere do signo, quer dizer, aí ser significativo significa tão somente ser distintivo. Aí, o signo é 'pura identidade a si mesmo, pura alteridade a todo outro'. Ao passar do signo para a frase, passa-se automaticamente do domínio da semiótica para o domínio da semântica. Quando se refere a esses dois domínios, a essas duas dimensões, Benveniste costuma frisar a diferença que há entre essa sua dicotomia e a saussuriana. Assim: *Instauramos na língua uma divisão fundamental, bem diferente daquela que Saussure experimentou entre a língua e fala ... Acabamos de definir uma: a língua como semiótica; é preciso justificar a segunda, que chamamos de língua como semântica*⁵⁶. A unidade lingüística básica para a semântica é a frase. E o que

⁵⁴. BENVENISTE, E. *La forme et le sens dans le langage*, Ano 66, in: PLG II, p.222

⁵⁵. *ibidem*, p. 223.

⁵⁶. *ibidem*, p. 224.

estã em jogo na frase, numa visada semântica, não ẽ sô se ela significa ou não, mas 'o que' ela significa, isso compreendendo a intenção do locutor e a conversão de seu pensamento em expressão lingüística. Diferentemente da semiótica, mediante o que se atinge a realidade intrínseca da língua, a semântica se abre para o fora da língua, já que o sentido de uma frase sô ẽ dado pela articulação do significado próprio do signo à referência (o contexto, a situação de discurso) e à atitude do enunciador. Essa dupla permite compreender que, se, por um lado, a linguagem se constitui no fechamento do mundo dos signos, por outro, ela se desloca em direção àqueles que a dizem e ao que dizem. A distinção 'semiótica' e 'semântica' possibilita a Benveniste, em *Sémiologie de la Langue* (1969), alçar a língua à condição de matriz semiótica dos outros sistemas significantes. Sistema significante ímpar: o único a comportar, ao mesmo tempo, duas dimensões, seja, a significação dos signos e a significação do discurso. Os outros sistemas são unidimensionais: uns sô tem semiótica, tal a convenção de polidez; outros, sô semântica, tal a expressão artística. Essa versatilidade da língua ẽ que explicaria o fato de ela poder funcionar como 'interpretante' dos outros sistemas, isto ẽ, o fato de ela poder englobar sistemas não lingüísticos. Quando Saussure definiu a língua como sistema, colocou o fundamento da semiologia lingüística. Mas vemos agora que se o signo corresponde às unidades significantes da língua, não se pode erigí-lo em princípio único da língua em seu funcionamento discursivo. Saussure não ignorou a frase, mas visivelmente ela lhe criou uma grave dificuldade e, por isso, ele a reenviou à 'fala', o que não resolve nada; trata-se justamente de saber se e como do 'signo' pode-se passar à 'fala'. Na realidade o mundo do signo ẽ fechado. Do signo à frase não hã transição, nem por sintagmatização

nem de outro modo. Um hiato os separa. É preciso então admitir que a língua comporta dois domínios distintos, e cada um deles demanda seu próprio aparelho conceptual. Para aquele que chamamos 'semiótico', a teoria saussuriana do signo lingüístico servirá de base à pesquisa. O domínio semântico, pelo contrário, deve ser reconhecido como separado. Demandará um aparelho novo de conceitos e de definições⁵⁷. Nas duas últimas frases dessa citação, já se esboça a idéia a ser desenvolvida em *L'appareil formel de l'énonciation* (1970). Mas antes de enveredar por esse caminho, é preciso dizer, embora rapidamente, que à luz dessas novas dicotomias - signo: frase, sentido: referência, semiótica: semântica - a subjetividade recobra, em muito, seu caráter lingüístico, sua funcionalidade enquanto conceito. Porém, não mais como traço distintivo da categoria de pessoa, nem também como linha divisória de instâncias enunciativas tais como discurso e história. Mas sim como algo essencial e inalienável do segundo termo (frase, referência, semântica) de cada uma das dicotomias e sempre vinculada a intencionalidade do locutor. A decorrência imediata da visão da subjetividade, nessa nova ordem, dessa maneira, é pensar no 'sujeito' como aquele que converte o modo de existir semiótico da língua em modo semântico, cada vez que se apropria dela (da língua) para o exercício de algum ato enunciativo. Só que não se pode deixar de atentar para a discrepância de letras tais como essa *A frase, criação indefinida, variedade sem limite, é a própria vida da linguagem em ação*⁵⁸, em relação à LETRA da lingüística.

Mas retome-se *L'appareil formel de l'énonciation* (1970)⁵⁹.
Aí, Benveniste ensaia o passo decisivo em direção à segunda lin-

57. BENVENISTE, E. *Semíologie de la langue*. Ano 69. In: PLG II, p. 65.

58. BENVENISTE, E. "Os níveis de Análise Lingüística". Ano 62. In: PLG I, p. 139.

59. BENVENISTE, E. "L'appareil formel de l'énonciation", Ano 69, In: PLG II, p. 79-88.

güística, cogi⁶⁰ tada em anos anteriores. Numa visada globalizante, re⁶⁰ toma todos os aspectos relativos à enunciação que tinham sido moti⁶⁰ vo de análises isoladas em estudos precedentes. Propõe-se a descri⁶⁰ ver as condições de emprego da língua. Para isso, pressupõe que es⁶⁰ sas condições são necessárias e permanentes e afetam a língua toda e toda língua, diferentemente das condições de emprego das formas que variam segundo os tipos lingüísticos dos quais procedem. Defi⁶⁰ nir as condições de emprego da língua equivale a *definir a enuncia⁶⁰ ção no quadro formal de sua realização*⁶⁰ ou, ainda, a definir o quadro figurativo da enunciação. Para a descrição desse quadro, é preciso levar em conta o próprio ato de enunciar, as situações on⁶⁰ de ele se realiza, os instrumentos de sua realização. O ato: o ato de enunciar introduz aquele que enuncia na própria enunciação e faz disso o fundamento mesmo das outras condições. *O ato individual pelo qual se utiliza a língua introduz antes de tudo o locutor como parâmetro nas condições necessárias à enunciação. Antes da enunciação a língua é apenas possibilidade de língua. Após a enun⁶⁰ ciação, a língua é efetuada em uma instância de discurso, que ema⁶⁰ na de um locutor, forma sonora que atinge um ouvinte e que suscita uma outra enunciação em resposta. § Enquanto realização individual, a enunciação pode se definir, por relação à língua, como um proces⁶⁰ so de apropriação. O locutor se apropria do aparelho formal da lĩ⁶⁰ gua e enuncia sua posição de locutor por índices específicos, de um lado, e por meio de procedimentos acessórios, por outro. Mas imediatamente, desde que se declara locutor e assume a língua, im⁶⁰ planta o outro em face dele, qualquer que seja o grau de presença que atribua a este outro. Toda enunciação é, explícita ou implíci-*

⁶⁰. *ibidem*, p. 81.

tamente uma *alocução*⁶¹. Como forma de discurso, a enunciação coloca duas 'figuras' igualmente necessárias, uma fonte, a outra fim da enunciação. É a estrutura do diálogo. Duas figuras em posição de parceiros são alternadamente protagonistas da enunciação⁶². As situações: na enunciação, rompe-se o fechamento inerente ao sistema lingüístico e a língua se religa ao mundo. Tudo isso em decorrência de o locutor precisar referir pelo discurso e o outro, co-referir *identicamente*, no consenso pragmático que faz de cada locutor um co-locutor. A referência é parte integrante da enunciação⁶³. Os instrumentos: fala-se aqui das categorias de pessoa e tempo, dos variados índices de ostensão, como formas lingüísticas trazidas à existência pela enunciação mesma. Quer dizer, ao lado das entidades nominais que têm na língua estatuto pleno e permanente, há 'os indivíduos lingüísticos' que a enunciação agencia em relação ao 'eu - aqui - agora do locutor'. Além de agenciar os 'indivíduos', é ainda a enunciação que subjaz às funções sintáticas notadamente conhecidas como 'asserção', 'ordem', 'pergunta'. Mais explicitamente, o parâmetro para essa tripartição é a atitude do locutor em relação a quem e aquilo que fala. E quaisquer outras formas que denunciem atitudes - apreensão, desejo, expectativa, incerteza, vontade deliberada - do enunciador a respeito do que enuncia, fazem parte do aludido aparelho formal da enunciação. O que dizer então do sujeito e da subjetividade na perspectiva totalizadora de *L'appareil formel de l'énonciation*? Contar o percurso que vai de 1946, com a publicação de *Structure des relations de personne dans le verbe*, a 1970, com a publicação de *L'appareil formel de*

61. *ibidem*, pp. 81 e 82.

62. *ibidem*, p. 85.

63. *ibidem*, p. 82.

l'énonciation, é contar a história do alargamento, se se quiser, da generalização dos conceitos de sujeito e subjetividade. Primeiro, simplesmente um traço distintivo no interior da morfologia verbal, depois, o traço que permite separar instâncias discursivas pessoais de instâncias discursivas não-pessoais, discurso de história, mas já se despontando como 'o parâmetro' por excelência, para se distinguir a linguagem em exercício da língua enquanto sistema fechado e, finalmente, atinge sua abrangência máxima como o grande divisor dos domínios semiótico e semântico. Sujeito-subjetividade é, em *L'appareil formel de l'énonciation*, a chave com que se pode descerrar o continente do 'emprego da língua' - ainda quase perdido na suposta multiplicidade sem limites das experiências de linguagem - à aventura, tão cara aos lingüistas, de esquadriñar e de levantar invariantes sob aquilo que aparece como variação infinita. A invariante da língua em emprego é nada menos que a subjetividade, o sujeito, o 'eu' e a rede de indivíduos e modalizadores que agencia. Há de se convir que esse é um resultado bastante inesperado, pois Benveniste, apesar de revisar a dicotomia língua/fala em termos dos domínios semiótico/semântico, parece abraçar o mesmo conceito de sujeito pressuposto por Saussure ao se descartar das questões da fala. A recordar: (a fala) compreende a) combinações individuais, dependentes da vontade dos que falam., b) atos de fonação igualmente voluntários, necessários para a execução dessas combinações (...) ⁶⁴. A fala é um ato individual de vontade e inteligência, no qual convém distinguir: 1º, as combinações pelas quais o falante realiza o código da língua no propósito de exprimir seu pensamento pessoal; 2º o mecanismo psico-físico que lhe permite ex

⁶⁴. SAUSSURE, F. *Curso de Lingüística Geral*. p. 28.

*teriorizar essas combinações*⁶⁵ (os grifos são meus). Individual, voluntária, consciente, da ordem da expressão do pensamento pessoal, exatamente por causa dessas peculiaridades a fala é destinada a uma grande lixeira, na condição de fenômeno que não se deixa prender em sistema, ou, se não por isso, pelo menos na condição de fenômeno cuja compreensão se suspende temporariamente. A *lingüística* (que se pretende 'científica') submete-se à exigência de escritura do repetível e do regular. *Para isto ela desvia - ou pelo menos - se esforça para afastar o contingente, o não repetível, tradicionalmente imputados ao sujeito*⁶⁶, esse diabinho, para o gosto dos *lingüistas*. Era de se esperar, então, que, ao ensaiar o passo em direção à remoção do grande lixo, Benveniste sentisse necessidade de se desvencilhar desse sujeito que, em sua liberdade e individualidade essenciais, cria ilimitadamente. Mas não, é sobre essa idéia mesma de sujeito que constrói sua *lingüística* da enunciação.

Num jogo ambíguo que não deixa perceber claramente quem vem primeiro, o ovo ou galinha, a pessoa, o sujeito, ou a linguagem, parece conseguir o que se supunha impossível, matematizar, num certo aspecto, a subjetividade. Se é o eu, o sujeito, na qualidade de substrato *a priori* e permanente que causa e sustenta os atos como determinações suas, que se põe como fundante da subjetividade na linguagem, então, a possibilidade dessa segunda *lingüística* é, de fato, muito remota. Benveniste parece enveredar por esse caminho quando faz depender do sujeito 'ação', 'vida', 'movimento', 'criação'. Assim: *a) o locutor (no ato de produção de um enunciado) mo-*

⁶⁵. *ibidem*, p. 22.

⁶⁶. HAROCHE, Claudine. *Faire Dire, Vouloir Dire: la détermination et la désambiguïsation dans la grammaire*. Paris, PUL, 1983, p. 141.

biliza a língua⁶⁷; b) a semântica resulta de uma atividade do locutor que coloca a língua em ação⁶⁸; c) a enunciação é esta colocação em funcionamento da língua por um ato individual de utilização⁶⁹; d) a frase, criação indefinida, variedade sem limite, é a própria vida da linguagem em ação⁷⁰. Supondo que o sujeito individualiza a linguagem porque é já desde sempre um indivíduo (cada indivíduo encontra o significado de sua vida em sua diferença em relação a todos os outros, na unicidade pessoal de sua natureza e de suas atividades, numa sucessão protética de estados de espírito e tarefas, crenças e sentimentos contrastantes)⁷¹, supondo que cada ato de fala, porque manifestação da vontade de um indivíduo, seja, em tudo, individual, tantas variações quantos indivíduos, numa suposta incomparabilidade absoluta - supondo isso, não é possível arredar o pê de Saussure: impossível a lingüística da fala. Mas se é a linguagem que se erige em fundante da subjetividade, então, essa segunda lingüística começa a aparecer como viável. É na instância de discurso na qual 'eu' designa o locutor que este se enuncia como sujeito. É, portanto, verdade ao pê da letra que o fundamento da subjetividade está no exercício da língua⁷². Não é o falante que individualiza a linguagem, mas a linguagem que individualiza o falante. Para dizer de outra maneira, a linguagem é potencialmente subjetivadora. Não é disso que fala no começo de *Le langage et l'expérience humaine*? Todas as línguas têm em comum certas categorias de expressão que parecem responder a um modelo constante. En

67. BENVENISTE, E. L'appareil formel de l'énonciation. Ano 70, p. 80.

68. BENVENISTE, E. La forme et le sens dans le langage, Ano 66, p. 225.

69. BENVENISTE, E. L'appareil formel de l'énonciation. Ano 70, p. 80.

70. BENVENISTE, E. Os níveis de análise lingüística. Ano 62, p. 139.

71. SIMMEL, G. Forms of individuality. in: *On Individuality and Social Forms*, London, The University of Chicago Press, 1971, p. 244.

72. BENVENISTE, E. Da subjetividade na linguagem, Ano 58, p. 288.

quanto formas essas categorias são registradas e inventariadas nas descrições. Mas sua função não se apreende claramente, se não são estudadas no exercício da linguagem e na produção do discurso. São categorias elementares, independentes de toda determinação cultural e onde vemos a experiência subjetiva dos sujeitos que se colocam e se situam na e pela linguagem. Tentamos aclarar aqui duas categorias fundamentais do discurso: a da pessoa e a do tempo, necessariamente vinculadas. § Todo homem se coloca em sua individualidade enquanto **eu** por relação a **tu** e **ele**. Este comportamento será julgado 'instintivo'; ele parece refletir na realidade uma estrutura de oposições lingüísticas inerentes ao discurso. (...). Estes pronomes estão aí, consignados e ensinados nas gramáticas, oferecidos como os outros signos e igualmente disponíveis. Apenas um homem os pronuncie, ele os assume, e o pronome **eu** de elemento de um paradigma, transforma-se em uma designação única e produz, a cada vez, uma pessoa nova. É a atualização de uma experiência essencial, da qual não se concebe que o instrumento possa faltar a uma língua.

§ Tal é a experiência central a partir de que se determina a possibilidade mesma do discurso. Necessariamente idêntica em sua forma (A linguagem seria impossível se a experiência cada vez nova implicasse na boca de cada um, uma expressão cada vez diferente), esta experiência não é descrita, ela está lá, inerente à forma que a transmite, constituindo a pessoa no discurso e, por conseguinte, toda pessoa uma vez que ela fale⁷³. Nesse caso, a tarefa dessa segunda lingüística é buscar e ver como funcionam, no maior número possível de línguas, os universais de linguagem (já que eles existem - é a hipótese de fundo) com aptidão para individualizar os homens.

⁷³. BENVENISTE, E. "Le langage et l'expérience humaine", Ano 65, in: PLG II, pp. 67 e 68.

Se, por um lado, a língua numa acepção semiótica força uma existência anônima, o discurso, a enunciação, por outro, necessariamente individualiza a existência: **falo, logo sou indivíduo**. Uma espécie de o 'verbo se faz carne': me nomeio 'eu', me declaro 'eu', me instituo 'sujeito'. Palavra mágica que faz o falar acontecer-ser. Não raramente, as duas perspectivas - sujeito *a priori* funda a subjetividade na linguagem ou a linguagem funda o sujeito - aparecem em sucessão. Como nesse trecho: *É na instância de discurso na qual eu designa o locutor que este se enuncia como 'sujeito'. É portanto verdade ao pé da letra que o fundamento da subjetividade está no exercício da língua. Se quisermos refletir bem sobre isso, veremos que não há outro testemunho objetivo da identidade do sujeito que não seja o que ele dá assim, ele mesmo sobre si mesmo*⁷⁴. Nos dois primeiros períodos, vigora, já se viu, a idéia de que é a linguagem que funda o sujeito; no terceiro período, entretanto, parece funcionar como pressuposto uma espécie de identidade *a priori* do sujeito, cujo testemunho objetivo é a fala, a expressão.

Embora esse jogo (o jogo que não deixa entrever claramente que vem primeiro) tenha possibilitado uma aproximação de caráter lingüístico de questões relativas à pessoa, ao sujeito e à subjetividade, não se pode fingir não ver o matiz humanista de que se reveste toda a teoria da enunciação de Émile Benveniste. Atente-se para uma definição como essa: **Eu** designa aquele que fala e implica ao mesmo tempo num enunciado de responsabilidade (*sur le compte*) de 'eu': dizendo 'eu', não posso deixar de falar de mim⁷⁵. Não há problema em dizer que **EU** designa aquele que fala tem o estatuto de um enun-

⁷⁴. BENVENISTE, E. *Da subjetividade na linguagem*, Ano 58, p. 288.

⁷⁵. BENVENISTE, E. *A estrutura das relações de pessoa no verbo*, Ano 46, p. 250.

ciado lingüístico: já se teve a oportunidade de ver, em páginas anteriores, que ele até tem uma funcionalidade operacional, tal os outros conceitos dessa ciência. Mas, o restante da definição é problemático enquanto enunciado lingüístico. Cai melhor como fala de humanista do que como fala de cientista de linguagem: na segunda parte e (eu) implica ao mesmo tempo um enunciado na responsabilidade de 'eu', há toda uma ressonância de humanismo jurídico, e, na terceira, dizendo 'eu', não posso deixar de falar de mim, é inegável a repercussão de vozes do idealismo romântico. Essa oscilação de vozes parece acompanhá-lo sempre que se investe na discussão desse tópico, a despeito da vontade de autonomia que toma conta dos lingüistas. É como se não se pudesse falar de sujeito em linguagem sem beber na fonte do idealismo.

A propósito dessas vozes, outros exemplos e alguns comentários.

Da voz tendencialmente lingüística: a) 'eu' é o indivíduo que enuncia a presente instância de discurso que contém a instância lingüística 'eu'⁷⁶; b) 'eu' significa a pessoa que enuncia a presente instância de discurso que contém 'eu'⁷⁷; c) o locutor ... enuncia sua posição de locutor por índices específicos, de um lado, e por meio de procedimentos acessórios, de outro⁷⁸. O que está em jogo na definição de 'eu' em a) e b) é a 'designação' no/pelo processo de enunciação lingüística, inteiramente dependente da realidade de discurso, em contraste com os nomes comuns que dispõem de significação constante e virtual (apta a se singularizar no discurso) no domínio da língua. E em c) acentua-se a questão das mar-

⁷⁶. BENVENISTE, E. A natureza dos pronomes, Ano 56, p. 279.

⁷⁷. *ibidem*, p. 278.

⁷⁸. BENVENISTE, E. L'appareil formel de l'énonciation, Ano 70, p. 82.

cas da subjetividade. Pode-se estar de acordo que a, b, c, sejam enunciados lingüísticos legítimos.

Da repercussão romântica: a) dizendo eu, não posso não falar de mim⁷⁹; b) De fato, uma característica das pessoas 'eu' e 'tu' é a sua unicidade específica: o 'eu' que enuncia, o 'tu' ao qual 'eu' se dirige são cada vez únicos. 'Ele', porém, pode ser uma infinidade de sujeitos - ou nenhum. É por isso que o 'Je est un autre' (= 'eu' é um outro) de Rimbaud fornece a expressão típica do que é propriamente a 'alienação' mental, em que o eu é destituído da sua identidade constitutiva⁸⁰; c) Quando saio de 'mim' para estabelecer uma relação viva com um ser, encontro ou proponho, necessariamente um 'tu' que é, fora de mim, a única 'pessoa imaginável'⁸¹; d) A unicidade e a subjetividade inerentes a 'eu' contradizem a possibilidade de uma pluralização. Se não pode haver vários 'eu' concebidos pelo próprio 'eu' que fala, é porque 'nós' não é uma multiplicação de objetos idênticos mas uma junção entre o 'eu' e o 'não-eu', seja qual for o conteúdo desse 'não-eu'⁸²; e) Não há outro testemunho objetivo da identidade do sujeito que não seja o que ele dá assim, ele mesmo sobre si mesmo⁸³; f) A frase, criação indefinida, variedade sem limite, é a própria vida da linguagem em ação⁸⁴. O que, de imediato, se sobressai desses excertos, em relação ao sujeito, é a adjunção a ele de atributos tais como 'unicidade', 'identidade constitutiva' e 'interioridade', implicada pela expressão Quando saio de mim. Inalienáveis do sujeito da enunciação (Nessa constelação de idéias, o Je est un autre de Rimbaud são

79. BENVENISTE, E. Estrutura das relações de pessoa no verbo. Ano 46, p. 250.

80. *ibidem*, p. 253.

81. *ibidem*, p. 255.

82. *ibidem*, p. 256.

83. BENVENISTE, E. Da subjetividade na linguagem. Ano 58. p. 288.

84. BENVENISTE, E. Os níveis de análise lingüística. Ano 62. p. 139.

poderia mesmo figurar como 'loucura', quer dizer, como 'doença'.), esses atributos fazem dele um sujeito que ao dizer incondicionalmente se diz, um sujeito que ao dizer incondicionalmente exprime sua subjetividade irreduzível, um sujeito que ao dizer incondicionalmente objetiva sua identidade no que diz, um sujeito que ao dizer incondicionalmente cria. É quase impossível não prestar atenção à suposta substancialidade desse sujeito, por um lado, e à sua força criadora, por outro. E desde que se fique atento para isso, algo de inusitado irrompe diante dos olhos: na teoria da enun^{ci}ação, esse saussuriano convicto acentua a relação de expressão que une o enunciador à sua linguagem, em detrimento da relação de comunicação que se estabelece entre um falante e outro, via código. Nesse aspecto, Benveniste parece estar mais para Humboldt do que para Saussure. Quer dizer, não se pode estudar a linguagem como se simplesmente dissecasse um corpo morto. Na sua função de exprimir o pensamento que flui incessante, a linguagem não conhece repouso — submetida à força criadora do sujeito falante a linguagem vai eternamente se produzindo. É notável a semelhança entre a dicotomia 'linguagem enquanto sistema'/'linguagem enquanto exercício' e a dicotomia *ergon/energeia* emprestada por Humboldt, via Herder, de Aristóteles: *a linguagem não é uma obra (ergon=εργον), mas uma atividade (energeia=ἐνέργεια) ... Ela é, mais exatamente, o trabalho do espírito eternamente recomeçado, que consiste em tornar o som articulado apto a exprimir o pensamento ... a linguagem é formada por atos de fala, e estes são a expressão dos pensamentos ou das sensações. Logo, a linguagem é o órgão do ser interior*⁸⁵. Harmonizar a visada lingüística construída, sobretudo, a partir da idéia

⁸⁵. Trechos de Humboldt citados por Tzvetan Todorov em "Teorias do símbolo". Lisboa, Edições 70, 1977, p. 179 e 180.

de estado de língua - mais precisamente, a partir do conceito de 'sincronia' - a visada romântica do progresso ininterrupto da linguagem em íntima relação com o progresso ininterrupto do homem (O homem é um ser em atividade, que pensa livremente e cujas forças atuam em progressão, por isso é uma criatura de linguagem⁸⁶), não é tarefa fácil. Como combinar o repouso do sistema (A língua é viável, não vivente; levamos em conta apenas a realidade social, não o fato histórico⁸⁷) com o vitalismo da enunciação? Resta a Benveniste, em sua fidelidade à lingüística saussuriana, apenas a alternativa de ver o 'sujeito', o 'eu', em seu potencial criador, como aquele que tem o poder de converter a língua, ao se apropriar dela, em discurso. E, em consequência do processo de apropriação, de retirá-la de sua inércia (de colocá-la em funcionamento) e de atribuir-lhe um nome (de torná-la **sua**). Dizer que o sujeito se 'apropria' da língua parece implicar que ele pega para si alguma coisa que é comum a todos os falantes e faz com isso o que bem entende. Mas se Benveniste adota o conceito de língua de Saussure (e tudo indica que sim), então, automaticamente, aceita que a língua, de todas as instituições sociais, é a que mais impõe limites à liberdade: A língua forma um todo com a vida social e esta, sendo naturalmente inerte, aparece antes de tudo como um fator de conservação⁸⁸. Mas a fixidez da língua não se explica apenas mediante o peso da coletividade, em razão de sua natureza de fato social. É preciso levar em conta também o fator tempo. Sempre, a solidariedade com o passado põe em xeque a liberdade de escolher⁸⁹. Se hoje

⁸⁶. HERDER. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Lisboa, Antígona, 1987, p. 117.

⁸⁷. SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*, 1975. p. 92.

⁸⁸. *ibidem*, p. 88.

⁸⁹. *ibidem*, p. 88.

os falantes de língua portuguesa chamam alguns objetos de 'lāpis', 'caderno', 'borracha' é porque os falantes que antecederam os falantes atuais diziam assim: 'lāpis', 'caderno', 'borracha'. Por um lado, o princípio da arbitrariedade do signo (não motivação do significante em relação ao significado) faz pensar na língua como uma convenção à mercê do arbítrio dos falantes, mas, por outro, faz pensar nela como estando submetida à tradição - é só pela tradição que o signo pode ser arbitrário. A tradição faz da relação arbitrária entre significante e significado, uma relação necessária. Ora, o fato de Benveniste aceitar a visada saussuriana em relação ao que seja língua, ainda que se distancie dele no que nomeia de 'aparelho formal da enunciação', não deixa perceber claramente a natureza e a extensão desse processo de apropriação. O sujeito da enunciação se apropria de tudo mesmo, ou apenas dos indivíduos lingüísticos? E mesmo a apropriação dos indivíduos lingüísticos parece um tanto quanto complicada porque, apesar de tidos como signos vazios de significados, são 'signos'. E signo é sempre terreno comum, domínio de partilha. Então, como se pode exprimir a subjetividade, em sua suposta unicidade, identidade constitutiva e autenticidade, com palavras que, em sua referência obrigatória ao código, conjugam necessariamente propriedades tais comunidade e identificação (na/pela língua os falantes se identificam uns aos outros). Tensão entre a massa, a multidão, e o indivíduo, entre a comunicação e a expressão, entre a linguagem e a subjetividade. A linguagem necessariamente lança o sujeito para fora de si. Instala-o em terreno comum. Dessubjetiviza-o, se é que se pode falar assim. Qualquer coisa de parecido ao que o abade Dinouart diz (abaixo) sobrevém ao sujeito em expressão: *Nunca o homem se possui mais que no silêncio: fora dele, parece se espalhar, por assim dizer, fora dele próprio, e se*

dissipar pelo discurso⁹⁰. Mas o auge dessa tensão é vivido pelos românticos. Quanta angústia por causa dela! Se é o caso de lembrar, para efeito de ilustração, apenas um deles, nada melhor do que recordar Søren Kierkegaard: O indivíduo é um grão de areia no sistema, desde o momento em que fala, é roubado a si próprio. O indivíduo que fala volatiliza-se e volatiliza a verdade que só existe no subjetivo. Pois como escrever, quando se é indivíduo, com palavras e idéias que pertencem a todos? Como dar a entender a outrem a modulação única da subjetividade secreta, sem se condenar de antemão a permanecer incompreendido? Como desvelar a verdade, que não pode ser senão subjetiva, por intermédio da objetividade enganosa e mentirosa. Arriscar-se, como indivíduo, a ser capturado por esse monstro sem semblante, a multidão? A subjetividade desde que ela se pense e se fale, é ameaçada pelo fanado e pelo petrificado⁹¹. Mas de volta ao lingüista, de vez em quando romântico, que parece ter um jeito bastante peculiar de se comportar diante dessa tensão. Veja-se: 'Se cada locutor, para exprimir o sentimento que tem da sua subjetividade irreduzível, dispusesse de um indicativo distinto (no sentido em que cada estação radiofônica emissora possui o seu indicativo próprio) haveria praticamente tantas línguas quantos indivíduos e a comunicação se tornaria estritamente impossível. A língua previne esse perigo instituindo um signo único, mas móvel, 'eu' que pode ser assumido por todo locutor, com a condição de que ele, cada vez, só remeta à instância do seu próprio discurso⁹². O dilema é o mesmo de Kierkegaard: por um lado, a idéia da linguagem indi

⁹⁰. Sexto princípio de "L'Art de se Taire" (1771) do abade Dinouart, citado por Jean-Jacques Courtine e Claudine Haroche in "Silence du langage, langages du visage à l'age classique" (Paris, janeiro de 1986) - mimeo.

⁹¹. Kierkegaard citado por Wanda Bannour em "História da Filosofia", vol. 5, Lisboa, Dom Quixote, 1983, pp. 245 a 253.

⁹². BENVENISTE, E. A natureza dos pronomes. Ano 56. p. 281.

vidual em íntima relação com a subjetividade traz, a presença, a questão da incompreensão e da incomunicabilidade, por outro, a idéia de que a expressão da subjetividade é irreduzível a signos plenos, com significados definitivamente dados. Para Kierkegaard permanece o dilema. E para Benveniste? Benveniste ensaia uma solução pensando em 'eu' como signo, todavia, como 'signo vazio e móvel'. Além disso, esse **eu** na comunicação muda alternativamente de estado: aquele que ouve o relaciona ao outro do qual é o signo inegável; mas, falando por sua vez, ele assume **eu** por sua própria conta. § Uma dialética singular é o campo desta subjetividade. A língua provê os falantes de um sistema de referências pessoais do qual cada um se apropria pelo ato de linguagem e que, em cada instância de seu emprego, desde que é assumido pelo seu enunciador se torna único e sem igual, não podendo se realizar duas vezes da mesma maneira. Mas fora do discurso efetivo, o pronome não é senão uma forma vazia que não pode ser ligada nem a um objeto, nem a um conceito. Recebe sua realidade e sua substância unicamente do discurso⁹³. O fato de **eu** ser um "signo" previne a possível incompreensão, enquanto que o fato de ele ser um "signo vazio" de significado permite a irrupção de um sujeito. Quer dizer, há na língua vazios e, nesses vazios, o sujeito irrompe. Mas não se pode esquecer que, ao lado da postulação dos signos vazios a serem preenchidos no/pelo pelo processo de enunciação, Benveniste aceita a existência dos signos plenos. E então o dilema reaparece. Quando ele se apropria de/enuncia um signo pleno, fica com a cara de todos os falantes para quem o signo é signo, já que para os parâmetros de Saussure a língua não é imutável, mas é intangível à vontade dos falantes tomados individual-

⁹³. BENVENISTE; E. *Le Langage et l'expérience humaine*. Ano 65, p.68.

mente. A língua se transforma sem que os indivíduos possam transformá-la⁹⁴. Mas quando enuncia um signo vazio, quando preenche os vazios do sistema, o sujeito irrompe. 'Apropriar-se' parece, pois, apontar para duas direções opostas: primeiro, servir-se de alguma coisa que é dada como comum, 'assujeitar-se a' e, segundo, tomar posse de um espaço que é vazio, dar-lhe um nome, '**ser sujeito de**'. Nas instâncias de discurso, isso se traduz em termos de tensão entre restrição e liberdade. Benveniste mesmo parece falar disso: passando nas palavras, a idéia deve sofrer a restrição de leis de reunião; há aqui necessariamente uma mistura sutil de liberdade no enunciado da idéia, e de restrição na forma deste enunciado que é a condição de toda atualização da linguagem⁹⁵. Esse percurso deixa claro que se as críticas (quase sempre advindas da Análise de Discurso) a Benveniste, por ele postular um sujeito transparente e livre de todas as determinações, são procedentes, elas o são só em parte. Benveniste é, em relação a esse problema, no mínimo contraditório. E só mediante uma leitura asséptica de seus trabalhos, pode-se chegar a dizer que ele postula a liberdade absoluta do sujeito falante.

Resta, então, considerar a repercussão de humanismo jurídico. a) Esse signo (eu) está, pois, ligado ao exercício da linguagem e declara o locutor como tal. É essa propriedade que fundamenta o discurso individual em que cada locutor assume por sua conta a linguagem inteira⁹⁶; b) A linguagem está de tal forma organizada que permite a cada locutor apropriar-se da língua toda designando-se como 'eu'⁹⁷; c) O ato individual de apropriação da língua in-

⁹⁴. Nota (1) de Charles Bally e Albert Sechehaye, in: "Curso de Linguística Geral", p. 89.

⁹⁵. BENVENISTE, E. "La forme et le sens dans le langage". Ano 66. p. 277.

⁹⁶. BENVENISTE, E. A natureza dos pronomes. Ano 56, p. 281.

⁹⁷. BENVENISTE, E. Da subjetividade na linguagem. Ano 58, p. 288.

introduz aquele que fala na sua fala. Este é um dado constitutivo da enunciação. A presença do locutor em sua enunciação faz com que cada instância de discurso constitua um centro de referência interno. Esta situação vai se manifestar por um jogo de formas específicas, cuja função é colocar o locutor em relação constante e necessária com sua enunciação⁹⁸; d) Apenas um dos homens os (os pronomes) pronuncie, ele os assume, e o pronome 'eu', de elemento de um paradigma, transforma-se em uma designação única e produz, a cada vez, uma pessoa nova. É a atualização de uma experiência essencial, da qual não se concebe que o instrumento possa faltar a uma língua. § Necessariamente idêntica em sua forma, esta experiência constitui a pessoa no discurso e, por conseguinte, toda pessoa uma vez que ela fale⁹⁹. Locutor que 'assume por sua conta' a linguagem inteira; locutor que 'tem sob sua responsabilidade' os enunciados que produz, locutor que está em 'relação constante e necessária com sua enunciação', locutor que 'se apropria' da língua inteira, se 'designa eu', se 'declara eu', se 'constitui como pessoa no/fora do discurso': se se detém nas expressões grifadas, fica bastante evidente o tom jurídico humanista que Benveniste imprime aos enunciados que constituem a amostra acima. Em relação a todas essas expressões mas, sobretudo, em relação 'a pessoa', 'apropriar-se' e 'apropriação', o reenvio ao domínio do direito é meio que inevitável. Em *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel afirma que o imperativo do direito é: *sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas*¹⁰⁰. E que deve a pessoa dar-se um domínio exterior para a sua liberdade a fim de existir como *idêntica*¹⁰¹. Na condição de ex-

98. BENVENISTE, E. *L'appareil formel de l'énonciation*, Ano 70, p. 82.

99. BENVENISTE, E. *Le langage et l'expérience humaine*, Ano 65, p. 68.

100. HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa, Guimarães Editores, 1986, p. 50.

101. *ibidem*, p. 53.

trinsecidade imediata à pessoa encontra-se a 'coisa' - a coisa é sem vontade livre, sem personalidade e, portanto, sem direito. § 44 Tem o homem o direito de situar a sua vontade em qualquer coisa; esta torna-se, então, e adquire-a como fim substancial (que em si mesma não possui) como destino e como alma, a minha vontade. É o direito de apropriação que o homem tem sobre todas as coisas. § 45 Alguma coisa há que o eu tem submetida ao seu poder exterior. Isso constitui a posse; e o que constitui o interesse particular dela reside nisso de o eu se apoderar de alguma coisa para a satisfação das suas exigências, dos seus desejos e do seu livre-arbítrio. Mas é aquele aspecto pelo qual eu, como vontade livre, me torno objetivo para mim na posse e, portanto, pela primeira vez real, é esse aspecto que constitui o que há naquilo de verídico e jurídico, a definição de propriedade. § 46 É minha vontade pessoal, e portanto como individual, que se torna objetiva para mim na propriedade; esta adquire por isso o caráter de propriedade privada¹⁰². Embora a assimilação do sujeito de enunciação, tal como é pensado por Benveniste, ao sujeito de direito (de Hegel) seja viável, um ponto há que permanece problemático nessa analogia: nada menos que assimilar a língua à idéia de uma coisa, de um domínio extrínseco à mercê da suposta vontade livre do sujeito falante. Quando Benveniste fala que o sujeito 'se apropria da língua toda, designando-se como 'eu', tende-se a pensar numa certa hipostasia da língua. Como explicar essa tendência à hipostasia da língua? Tem muito a ver com o olhar de lingüista que desvia a visão da fugacidade da linguagem, convertendo-a num corpo extenso (*corpus*) que se oferece à dissecação e à sistematização. Se, dando asas à imaginação, se pensa numa

¹⁰². *ibidem*, pp. 55 e 56.

cultura de linguagem exclusivamente oral, não mirada por lentes de lingüistas, parece que a inclinação natural é para assimilar a linguagem à dimensão do tempo (*um ter estado lá*) e não à do espaço (*um estar ali sempre*)¹⁰³. Assim como o som. E, então, a imagem de Heráclito: *Não vejo nada além do vir-a-ser. Não vos deixeis enganar! É vossa curta vista, e não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terra firme onde quer que seja no mar do vir-a-ser e perecer. Usais nomes das coisas, como se estas tivessem uma duração fixa: mas mesmo o rio, em que entraís pela segunda vez, não é o mesmo da primeira vez*¹⁰⁴ (em leitura de Nietzsche) é perfeita para dizer do curso contínuo que é a linguagem: nenhum falante se banha duas vezes na mesma linguagem. E a analogia da linguagem com o tempo torna mesmo impensável assimilar a 'enunciação' a 'apropriação'. Os homens pensam que podem se apoderar do tempo, agarrar o tempo, mas o tempo escorre por entre os dedos, por mais cerradas que estejam as mãos. Embora faça parte da 'démarche' lingüística o estudo da oralidade (diferente da gramática tradicional que só se interessa pela linguagem escrita), como que por ironia, ela, invariavelmente, começa pela constituição e pela gravação e/ou transcrição do corpus. Não a escrita, mas sim a transcrita. Escrita ou transcrita, pouco importa, ambas têm em comum a transformação da linguagem em algo corpóreo e estático, ou seja, algo do domínio do espaço. Algo, na extrinsecidade que lhe é peculiar, ao alcance dos olhos e da mão (*Que coisa imitamos nós, ao escrever e ao pintar, nós, mandarins de pincel chinês, nós que tornamos eternas as coisas que se deixam escrever, que coisa há que consigamos imitar? Ai, apenas e*

¹⁰³. BARTHES, R. & MARTY, E. *Oral/Escrito*. in: *Enciclopédia Einaudi* (vol. 11). Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987, p. 55.

¹⁰⁴. NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na época trágica dos gregos*. in: 'Os pensadores'. p. 35.

sempre o que começa já a murchar e a perder o perfume! Aí, apenas e sempre tempestades que se dissipam e perdem a força, e sentimentos tardios e amarelecidos! Aí, apenas e sempre pássaros cansados e transviados que agora se deixam apanhar com a mão - com a **nossa** mão! Nós eternizamos o que já não pode viver nem voar por muito tempo, são coisas cansadas e gastas!¹⁰⁵⁾ que se pode, em sua similitude e extensão, esquadriñar, cortar, comparar, classificar, sistematizar. Vai que seja essa a imagem de linguagem/língua que Benveniste tem presente a si enquanto investiga as questões de enunciação. Se é essa a imagem - a língua assim reificada - então não é descabido falar de sua 'apropriação' pelo sujeito. Se é essa a imagem, então, os requisitos para o funcionamento do sujeito de linguagem como um 'sujeito de direito' estão preenchidos. E reescrevendo Hegel, ao gosto de teóricos da enunciação, tem-se: "Todo falante, designando-se 'eu', constituindo-se como 'pessoa', tem o direito de situar a sua vontade na língua; esta torna-se, então, e adquire como fim substancial (que em si mesma não possui), como destino e como alma, a sua vontade. É o direito de apropriação que o falante tem sobre a língua". Se, por um lado, a reificação da língua pelo olhar de lingüista permite compreender essa assimilação do ato de enunciar ao ato de apropriar-se, por outro, a idéia de que a língua é 'fato social' torna problemática essa assimilação. Como 'fato social', a língua é mais assimilável ao que, em direito, se conhece como 'bem comum', 'domínio público', do que à 'propriedade privada'. Como 'fato social', é coisa comum e, sendo comum, é inapropriável. Daí Saussure dizer com exatidão 'servir-se' em lugar de 'apropriar-se': A língua é, a cada momento, tarefa de toda a gente,

¹⁰⁵. NIETZSCHE, F. *Para Além do Bem e do Mal*. Lisboa, Guimarães Editores, 1982, p. 218.

*difundida por u'a massa e manejada por ela, é algo de que todos os indivíduos se servem o dia inteiro*¹⁰⁶ (os grifos são meus). Se se atém à idéia de língua como 'bem comum' só se pode pensar mesmo em termos de 'servir-se' - todos os falantes se servem (da língua) o dia inteiro, já que o 'apropriar-se' faria dela propriedade do primeiro falante a tomar posse dela, e, como tal, inapropriável aos outros. Mas qualquer falante sabe, nem é preciso ser lingüista para isso, que os fatos não se passam bem assim: a possibilidade de apropriação de uma língua pelos seus falantes é infinita. A não ser que se vincule apropriação não ao ato corporal imediato de apoderar-se de alguma coisa extensa, mas à atividade pessoal de um indivíduo, quer dizer, ao seu trabalho. Assim como Locke. A língua pode até ser domínio comum a todos os falantes, mas a enunciação é trabalho 'com' a língua. Quando o falante - enquanto pessoa, enquanto sujeito - enuncia, ele trabalha com a língua e toda pessoa é proprietária de seu trabalho, qualquer que seja ele (pelo menos no domínio do 'direito'!). Se se pensa na língua (fato social) como estado de natureza (uma segunda natureza) e na enunciação como o processo pelo qual o sujeito falante remove a língua de seu estado de natureza, juntando-lhe seu trabalho, unindo-lhe algo que lhe é próprio, dando-lhe uma alma, um nome, então, o que parece, de fato, estar em jogo não é a 'apropriação' da língua, mas a 'propriedade' da enunciação. Na enunciação, o sujeito remove a língua do estado comum em que a encontra e porque (as coisas) são removidas por ele (o homem) do estado comum no qual a natureza as colocou, elas, por meio do seu trabalho, possuem, conexas consigo mesmas, algo que ex

¹⁰⁶. SAUSSURE, F. *Curso de Lingüística Geral*. p. 88.

clui o direito comum de outros¹⁰⁷. Hegel também fala do trabalho (diga-se 'fabríco' na tradução portuguesa que consulto) como forma de posse^{ssão}. Para ele, o trabalho, seja, o *Fabríco* é a posse^{ssão} mais conforme com a *idêia*, pois em si une o subjetivo e o objetivo ... aquilo que eu faço no objeto não lhe fica extrínseco mas é por ele assimilado¹⁰⁸. Analogamente, pode-se dizer que, pela atividade de linguagem, pela enunciação, o sujeito falante abre um *idioleto* no *dialeto* e/ou na língua. E do *idioleto*, pode dizer 'meu', já que aquilo de seu que acrescenta às instâncias discursivas discretas que produz se amalgama a elas, com elas se funde e se unifica. Essa fusão do subjetivo e do objetivo nas instâncias discursivas, pelas lentes da filosofia do direito de Hegel, excluiria a possibilidade de outros falantes se apropriarem delas. Assim pensada, a enunciação (determinada pela atividade do sujeito falante enquanto querer e saber) adquire uma realidade exterior, passando a existir por si própria e tornando-se independente da presença física (no espaço e no tempo) do sujeito. Onde esse sentimento de propriedade da enunciação se configura mais concreta e claramente é no domínio da proteção dos direitos autorais contra o plágio. Também nos casos de acusação de injúria, calúnia, difamação, esse sentimento parece vigorar. E até mesmo no simples pudor daquele que, ao escrever, cerca o território com os braços, temendo o olhar intruso.

Inteiramente compatível com essa acepção de um sujeito de direito da linguagem é a concepção do discurso como uma atividade 'intersubjetiva'. a) É identificando-se como pessoa única pronunciando 'eu' que cada um dos locutores se propõe alternadamente co-

107. Trecho de Locke, citado por Norberto Bobbio, em 'Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant'. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1984, p. 38.

108. HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*, pp. 62 e 63.

mo 'sujeito'¹⁰⁹; b) A linguagem só é possível porque cada locutor se apresenta como 'sujeito', rementendo a ele mesmo como 'eu' no seu discurso. Por isso, 'eu' propõe outra pessoa, aquela que, sendo exterior a 'mim', torna-se o meu eco - ao qual digo 'tu' e que me diz 'tu'¹¹⁰; c) Como forma de discurso, a enunciação apresenta duas 'figuras' igualmente necessárias, uma fonte, a outra fim da enunciação. É a estrutura do diálogo. Duas figuras em posição de parceiras são alternadamente protagonistas da enunciação¹¹¹. Na enunciação, como no direito (O direito é o conjunto das condições, por meio das quais o arbítrio de um pode estar de acordo com o arbítrio de um outro segundo uma lei universal da liberdade¹¹²), o outro existe como sujeito potencial, e não como o condenado definitivo à posição de 'tu', sob a tirania de 'eu'. Parece, pois, estar subjacente à definição da linguagem como uma atividade intersubjetiva a idéia de que a enunciação pertence ao domínio da liberdade externa e se constitui como relação entre dois arbítrios. Norberto Bobbio¹¹³ tenta distinguir o direito 'privado' do direito 'público' mediante duas formas de relação jurídica: relação de coordenação - entre sujeitos iguais - e a relação de subordinação - relação entre um sujeito superior e outro inferior. O próprio das relações de direito privado é ser relação entre sujeitos iguais, ou seja, ser relação de coordenação, ao passo que o próprio das relações de direito público é a dissimetria entre os sujeitos, subordinação de um sujeito inferior a um sujeito superior. Observe-se: em Benveniste, a enunciação aparece como relação entre sujeitos iguais, como

109. BENVENISTE, E. A natureza dos pronomes. Ano 56, pp. 280 e 281.

110. BENVENISTE, E. Da subjetividade na linguagem. Ano 58, p. 286.

111. BENVENISTE, E. L'appareil formel de l'énonciation. Ano 70, p. 60

112. Kant citado por Norberto Bobbio em 'Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant'. p. 71.

113. Bobbio, Norberto. 'Direito e Estado no pensamento de Kant, p. 83.

relação de coordenação, portanto - daí falar dela, ao longo de seus estudos, em termos de 'intersubjetividade', 'reciprocidade', 'co-locução', 'reversibilidade', 'alternância entre eu e tu', 'diálogo' (Talvez esteja aí a diferença fundamental entre a Teoria da Enunciação e a Análise de Discurso (refere-se aqui à de Pêcheux) que vê, pelo prisma marxista que lhe é peculiar, a relação entre os interlocutores como relação de subordinação). Se se levar em conta que para Benveniste o fundamento da personalidade é lingüístico - presença na linguagem da categoria da pessoa - e que, para ele, a categoria de pessoa, enquanto categoria de linguagem (*A linguagem está na natureza do homem, que não a fabricou*¹¹⁴), é universal (*categoria elementar independente da toda determinação cultural*¹¹⁵), não sendo nem mesmo concebível imaginar uma língua onde ela possa faltar (*Pode acontecer somente, que, em certas línguas, em certas circunstâncias, esses 'pronomes' sejam deliberadamente omitidos; é o caso na maioria das sociedades do extremo oriente, onde uma convenção de polidez impõe o emprego de perífrases ou de formas especiais entre certos grupos de indivíduos, para substituir as referências pessoais diretas. Esses usos, no entanto, não fazem mais que sublinhar o valor das formas evitadas ...*¹¹⁶), então, e em decorrência necessariamente, se pensa coisa do tipo: todo homem, criatura de linguagem que é, é potencialmente um sujeito, uma pessoa. Queira ou não, no exercício da linguagem, é-se sempre sujeito. Linguagem, império do direito inteiramente realizado. No reino da linguagem em exercício, reina uma democracia geométrica. Se o fundamento da subjetividade é a personalidade, se a personalidade é um dado da linguagem,

114. BENVENISTE, E. *Da subjetividade na linguagem*. Ano 58. p. 285.

115. BENVENISTE, E. *Le langage et l'expérience humaine*. Ano 65. p. 67.

116. BENVENISTE, E. *Da subjetividade na linguagem*. Ano 58. p. 287.

se a linguagem está na natureza do homem, então, em última análise, Benveniste não estaria fazendo, implicitamente, uma opção em favor da hipótese do fundamento biológico do sujeito e da pessoa? É o que parece. Embora sua maneira de pensar a questão do sujeito e da subjetividade se revele nitidamente evitada de idealismo, em suas versões romântica e jurídica, o caráter histórico do idealismo e da emergência da categoria de sujeito passa, todavia, despercebido diante da tese do fundamento lingüístico da subjetividade. Se o fundamento do sujeito e da subjetividade é a categoria da pessoa, se a categoria da pessoa é uma categoria de linguagem, se a linguagem está na natureza do homem, então, o sujeito e a subjetividade têm a idade do homem. Quer dizer, são, literalmente, intemporais. Merleau-Ponty, em *'Sinais'* diz que a subjetividade não esperava os filósofos como a América desconhecida esperava nas brumas do oceano os seus exploradores. Construíram-na, fizeram-na e por mais de uma maneira. E o que fizeram deve ...¹¹⁷. Uma leitura paródica de Merleau-Ponty pode levar à perspectiva pressuposta por Benveniste (e certamente por outros teóricos da enunciação) a respeito da questão da subjetividade: 'A subjetividade esperava os lingüistas - os teóricos da enunciação - como a América desconhecida esperava nas brumas do oceano os seus exploradores. Descobriram-na ...'.

Assim é que os trabalhos de Benveniste sobre a subjetividade na linguagem querem, parece, representá-la como algo de racional em si, concebê-la como o que é (e sempre foi) porque o que é, é a razão. São trabalhos que se querem científicos (e nisso ele é inteiramente um 'lingüista'), nada lhe sendo mais estranho do que a construção de um sujeito como deve ser. São que seus leitores exi

¹¹⁷. Merleau-Ponty. *Sinais*. p. 229.

bem a estranha propensão para transformar o que parece ter estatuto de 'conceito' na teoria da enunciação em 'valor' a ser perseguido pelos falantes. Onde Benveniste escreve *ē*, leitores vêem **deve ser**. Assim: Benveniste - *É na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito*¹¹⁸, Leitores - *É na e pela linguagem que o homem **deve se constituir como sujeito***. Mas essa história dos simulacros que leitores de Benveniste tendem a fazer dele não importa aqui. Por ora, nada melhor do que repetir a propósito dele mesmo, o que ele disse a propósito de Saussure: *Que estranho destino esse das idéias, e como parecem às vezes viver pela sua própria vida, revelando ou desmentindo a figura do seu criador*¹¹⁹. Isso calha muito bem para Benveniste mesmo, principalmente se considerar a sua complexidade: 'formalista' sem, contudo, perder o gosto pelas questões de história da língua; 'estruturalista convicto', sem, contudo, deixar de ser 'insurreto' em relação à estreiteza do ponto de vista do estruturalismo no tocante à significação. 'Linguista da língua', sem, contudo, deixar de ser 'linguista da enunciação, da fala'. E no domínio da lingüística da enunciação, ē-se mesmo forçado a admitir, a respeito de Benveniste, coisa quase impensável, ou seja, a coexistência de contrários tais a atitude de linguista e a atitude de humanista, sem, todavia, poder deixar de ver que seu humanismo *ē* mordido pelo querer geométrico do linguista.

Na primavera de 1988,
enquanto via uma árvore ir florescendo...

¹¹⁸. BENVENISTE, E. *Da subjetividade na linguagem*. Ano 58, p. 286.

¹¹⁹. BENVENISTE, E. *Saussure após meio século*. Ano 63, in PLG I. p. 48.

Je est un autre (Rimbaud)

Assere-se, falo, isso fala, fala-se...

Como os homens foram obrigados a falar freqüentemente das mesmas coisas em um mesmo discurso, e como era inoportuno repetir os mesmos nomes, inventaram certas palavras para tomar o lugar desses nomes, que, por essa razão são chamados pronomes. Primeiro, eles reconheceram que era freqüentemente inútil e de mau tom se nomear a si mesmos; e assim introduziram o pronome da primeira pessoa, para colocá-lo no nome daquele que fala: ego, eu, etc.¹

Essa maneira de justificar a existência dos pronomes é mais do que familiar ao pensamento gramatical contemporâneo. Por mais curta que seja a passagem de alguém pela escola, dificilmente sairá sem ser tangido pelo conceito de que "o pronome é a espécie de palavra que se pode colocar no lugar do nome". Se não se soubesse da referência desse excerto - *Grammaire Générale et Raisonnée*, por Arnauld e Lancelot (1660) - a tentação de atribuí-lo a uma qualquer gramática (notadamente às conhecidas como gramáticas tradicionais) seria inevitável.

Em sua longevidade, o conceito ganha ares de "evidência". Sua história é esquecida. A "eternidade" parece se lhe juntar. Mas isso não o livra do olhar desconfiado de Michel Pêcheux. Aliás, suspeitar da "evidência", da "eternidade", é uma das coisas que o bom intelectual de formação marxista gosta de/sabe fazer. Pêcheux se reaproxima, pois, desse conceito e levanta-lhe um ângulo invisível ao olhar desatento do falante comum e mesmo do gramático, recuperando a íntima relação que esse conceito mantém com a lógica

¹. ARNAULD et LANCELOT. *Grammaire Générale et Raisonnée*. Paris, Paulet, 1969, pp. 43 e 44.

na idade clássica. Pêcheux tece o seguinte comentário em relação ao excerto citado no início deste ensaio: A posição do sujeito (posição do sujeito falante em relação a seu discurso) é apenas o efeito de uma regra que é, ao mesmo tempo, de polidez e de economia, regra esta inteiramente dependente do enunciado, onde se reabsorve logicamente². Ao tecer esse comentário, Pêcheux tem presente a si a homologia que grassa entre a gramática — A gramática é a arte de falar. Falar é explicar os pensamentos por signos que os homens inventaram com este desígnio³ — e a lógica — A Lógica (ou a Arte de Pensar) é a arte de bem conduzir sua razão no conhecimento das coisas, tanto para se instruir, como para instruir os outros⁴. Gramática e Lógica entrecruzam-se: a gramática funda-se na lógica e a lógica é, por excelência, o exame das compatibilidades e das incompatibilidades entre as partes do enunciado lingüístico. A *Grammaire Générale et Raisonnée* (1660) de Arnauld e Lancelot é indissociável de *La Logique* (1662) de Arnauld e Nicole, embora, como publicação, essa última lhe seja posterior. A *Grammaire...* encerra-se com a seguinte "Advertência": (...) estima-se muito avisar que, posteriormente à primeira impressão deste livro, apareceu uma obra intitulada 'La Logique, ou l'Art de Penser', que, sendo fundada sobre os mesmos princípios, pode servir muito para esclarecer, e provar várias coisas que são tratadas neste⁵. E *La Logique...* integra, por sua vez, capítulos

². PÊCHEUX, M. *Les Vêrités de la Palice*. Paris, Maspero, 1975, p. 40 ("Les Vêrités de la Palice" foi traduzido com o nome de "Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio". Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi... et al. Campinas, Editora da Unicamp, 1988. Excetuando-se pelo anexo 3—"Sô há causa daquilo que falha ou o inverno político francês"—que não consta da edição de 1975, todas as referências foram extraídas e traduzidas diretamente da edição francesa).

³. ARNAULD et LANCELOT. *Grammaire Générale et Raisonnée*, p. 7.

⁴. ARNAULD et NICOLE. *La Logique ou l'Art de Penser*. Paris, Flammarion, 1970, p. 59.

⁵. ARNAULD et LANCELOT. *Grammaire Générale et Raisonnée*, p. 108.

inteiros da "*Grammaire...*".

Quando Arnauld e Lancelot atribuem à fala a função da explicação do pensamento, deve-se pensar em explicação como representação. A palavra não deve ser tomada na acepção de "expressão" do pensamento, mas como "espelho" do pensamento. No sentido mais aproximado possível da palavra "espelho". Se as palavras foram inventadas para dar a conhecer os pensamentos, então, para que se possa bem compreendê-las, é necessário considerar o que se passa no pensamento. Os filósofos são unânimes em ensinar que são três as operações do espírito: CONCEBER, que consiste na visão das coisas que se apresentam ao espírito; JULGAR, que consiste em afirmar que uma coisa que se concebe é tal outra ou não é tal outra; e RACIOCINAR, que consiste em servir-se de dois (ou mais) juízos para realizar um terceiro. A principal delas, para efeito de estudo gramatical, é o juízo, já que os homens não falam nunca para exprimir o que "concebem" e já que o "raciocínio" é apenas uma extensão do "juízo." O juízo que fazemos sobre as coisas, como quando eu digo '*a terra é redonda*', chama-se PROPOSIÇÃO; e a proposição contém necessariamente dois termos, um chamado sujeito, que é aquele de que se afirma, como '*terra*'; e o outro chamado atributo, que é o que se afirma, como '*redonda*'; e além disso a ligação entre estes dois termos, '*é*'⁶. Os dois termos "terra" e "redonda" (que são idéias) resultam da operação de "conceber", ao passo que a ligação (é) entre os termos resulta da de "julgar". A proposição consta de "nome" (que representa o objeto do pensamento) e "verbo" (que representa o modo do pensamento). Apesar de o nome

⁶. *Ibidem*, pp. 23 e 24.

ser imprescindível à construção da proposição, é o verbo que lhe constitui a base. Diferentemente de Aristóteles que, na *Arte Poética* (Cap. XX), concebe o verbo como *vox significans cum tempore*, de Buxtorff que concebe o verbo como *vox flexilis cum tempore e persona*, e de Jules César Scaliger que, distinguindo as coisas em "permanentes" e "fluentes", concebe o verbo como o termo que significa "o que passa", os gramáticos de Port-Royal, que são, sobretudo, filósofos do juízo, vão concebê-lo como "o que afirma". Dizem: (...) O verbo, segundo o que lhe é essencial, é uma palavra que significa a 'afirmação'. Mas se se quiser juntar, à definição do verbo, seus principais acidentes, poder-se-á defini-lo assim: '*Vox significans affirmationem cum designatione personae, numeri e temporis*'⁷. Dessa forma, o verbo deveria ser usado apenas para marcar o vínculo que o pensamento vê entre dois termos de uma proposição. Não deveria existir senão o verbo "ser" (conhecido como verbo "substantivo"), na forma "ē". Mas como os homens sempre foram tocados pela vontade de abreviar, acabaram juntando à afirmação outras significações, e fizeram proposições com dois termos e até mesmo com um só. Num enunciado como "Pedro corre", vê-se em "corre" um amálgama (por razões de economia) da afirmação "ē" e do atributo "corredor". "Pedro corre" é a forma abreviada de "Pedro ē corredor". Daí a diversificação das formas verbais: se se contentasse em dar ao verbo a significação geral da afirmação, sem juntar a ele nenhum atributo particular, haveria necessidade, em cada língua, de um único verbo, que é aquele que se chama substantivo⁸. Quando se diz "Corro", uma única palavra realiza a proposição: o verbo amalgama a afirmação (ē),

⁷. *Ibidem*, p. 71.

⁸. *Ibidem*, p. 67.

o atributo (corredor) e o sujeito (eu). "Corro" seria a forma abreviada de "Eu sou corredor". Dessa vontade de economizar palavras é que resulta a flexão pessoal dos verbos - *Os homens, para abreviar, quiseram juntar numa mesma palavra, a afirmação que é própria do verbo, o sujeito da proposição*⁹. Em resumo, a sintaxe do juízo, da proposição, fundamenta a sintaxe do enunciado lingüístico em que os termos "nome" e "verbo" já não se definem isoladamente. Nome (aquilo a respeito de que se afirma algo) e verbo (aquilo que se afirma do nome) definem-se mutuamente. Também na disposição dos termos "nome" e "verbo", o enunciado lingüístico se dobra sobre a proposição - no domínio do pensamento, atribuir uma propriedade a um objeto implica, primeiro, representar-se o objeto. Daí a ordem "sujeito-predicado".

A gramática geral e racional, como "arte de falar", é também uma pedagogia com a finalidade de *reconduzir o sujeito às verdades do mundo das essências*¹⁰. A linguagem é naturalmente votada à representação do pensamento lógico e ao acordo com a ordem das essências. Mas os homens, entregues à imaginação e às paixões, se afastam dessa vocação da linguagem. Daí a desconfiança e o desprestígio das "figuras de retórica", no escopo da *Grammaire*. As figuras constituíam uma maneira artificial e imprópria de falar, a ser evitada, portanto (*...quando todas as partes do discurso são simplesmente exprimidas, não há nem palavras de mais nem de menos, e tudo é conforme à expressão natural de nossos pensamentos*). Mas porque os homens freqüentemente seguem mais o sentido de seus pensamentos, do que das palavras de que se servem

⁹. *Ibidem*, p. 72.

¹⁰. PÉCHEUX, M. *Les Vêrités de la Palice*, p. 39.

para exprimi-los, e porque, para abreviar, suprimem partes do discurso, ou ainda, porque tendo em vista a graça, deixam alguma palavra que pareça supérflua ou invertam a ordem natural; daí resulta que eles introduzam quatro maneiras de falar (silepse, elipse, pleonismo, hēpērbato ou inversão) que nomeamos 'figuras' e que constituem irregularidades na Gramática, ainda que sejam algumas vezes perfeições e belezas na língua¹¹). Em todos esses casos, a ordem natural com seus constituintes necessários, supunham, havia estado no espírito do locutor e deve ser reestabelecida pelo ouvinte. A abundância de enunciados desviantes da ordem natural levou os gramáticos gerais a falar das figuras não só como um facto de literatura, mas também como um facto de língua e a rasgar largos elogios para uma língua (...nenhuma língua usa menos figuras do que a nossa (o francês), porque ela ama particularmente a clareza e exprimindo as coisas, tanto quanto é possível, na ordem mais natural e mais simples, (...) não perde para nenhuma outra em beleza e em elegância¹²) enquanto criticava a outra (quem ouvisse *Venit Petrus*, necessariamente, tinha de reestabelecer, para a perfeita compreensão do enunciado, a sua ordem natural *Petrus Venit*. As "figuras" representavam uma ameaça: o ponto onde a gramática se separava da lógica. Michel Foucault fala da *Grammaire Générale et Raisonnée* como um edifício composto por três camadas superpostas. Na primeira, aparecem o nome (substantivo e adjetivo) e o verbo "ser" na terceira pessoa do presente do indicativo, material com que se pode formar a proposição. Nessa camada, a gramática se dobra inteiramente sobre a lógica. Na segunda camada,

¹¹. ARNAULD et LANCELOT. "Grammaire Générale et Raisonnée", pp.106 e 107.

¹². Ibidem, p. 108.

aparecem os números, os artigos, os nomes próprios ou comuns, as preposições, material com que se pode falar. O edifício da linguagem poderia parar por aí. Nessa camada, a correlação entre gramática e lógica ainda não é interrompida, mas categorias como "generalidade", "singularidade", "complexidade", "simplicidade" se apresentam sob formas diferentes numa e noutra. O conjunto das duas primeiras camadas constitui o indispensável da gramática. Na terceira camada, aparecem os gêneros, os pronomes pessoais e relativos, os advérbios, os verbos outros que a forma "ê". Nessa camada, interrompe-se a correlação entre gramática e lógica: É a camada das 'figuras' que é feita na realidade apenas de elementos fundamentais transformados; para cada uma dessas figuras, é sempre possível recuperar, pela análise, os elementos invisíveis de que ela se compõe. Assim pode-se desembrulhar uma frase onde apareçam seres da terceira camada numa frase, que talvez nunca tenha sido pronunciada e que se compõe apenas de seres essenciais pertencendo às duas primeiras camadas (por exemplo, 'je chante' vale como transformação de 'Je suis chantant'¹³). Essa terceira camada representa o indesejável na linguagem¹⁴, a eterna tentação para um passeio fora do continente da verdade.

¹³. Ibidem, p.XXV (trecho de Michel Foucault extraído de seu comentário constante, na forma de "Introdução", da edição da "Grammaire..." que consulto).

¹⁴. Nem mesmo a literatura escapa à desconfiança das figuras. Um dos preceitos da doutrina clássica é que a razão, o bom senso e o julgamento devem frear o fogo, o furor da imaginação, o exagero de invenção e de figuras.

"Que toujours le bon sens s'accorde avec la rime
Il faut même en chansons du bon sens et de l'art".

"Ce qu'elle (la leçon de Boileau) recommande, c'est la tutelle de la raison imposée à l'imagination, une tutelle sévère, continuelle, tyrannique, arrêtant tout élan, glaçant tout enthousiasme, laissant vivre l'éloquence, mais funeste à la poésie". (BRAY, René. "La Formation de la Doctrine Classique en France". Paris, Librairie Nizet, 1951, p. 132).

Essas considerações preliminares acerca do pensamento gramatical na idade clássica fornecem elementos fundamentais para a compreensão do conceito de pronome e da categoria de pessoa (e do comentário de Pêcheux sobre eles). Quando os gramáticos gerais definem "o pronome como a palavra que se coloca no lugar do nome", não fazem senão raciocinar engastados na idéia da proposição plena com seus dois constituintes necessários: "sujeito" e "predicado" e suas três palavras: no lugar do sujeito, um "nome", no lugar do predicado (predicado nominal), "ê" (verbo substantivo) e um "atributo". O pronome seria uma espécie de reescritura superficial e artificiosa do constituinte nome, uma "figura", segundo Foucault. Por razões de economia ("inoportuno repetir sempre os mesmos nomes") e elegância ("de mau tom se nomear a si mesmo"), os pronomes são sobrepostos aos nomes - sempre recuperáveis - no desenvolvimento do discurso. Ao definirem "Eu" como "a palavra que se coloca no nome daquele que fala", enfatizam, pois, sua função de "substituto" e não de "marcador de pessoa". Aliás, a categoria de pessoa (lembre-se!) nasce da vontade de abreviar (uma má vontade!). Assim, uma proposição como "Corro" comportaria várias transformações. CORRO: para abreviar, os homens juntam à afirmação o sujeito "eu" e, por análise, pode-se chegar à proposição "Eu corro". EU CORRO: para não repetir, visando economia e graça, os homens substituem o nome daquele que fala por "eu", juntando-o, redundantemente, à afirmação e, por análise, pode-se chegar à proposição "nome daquele que fala + corre", que, exceto em "baby talk", quando a criança se refere a si própria pelo nome como, por exemplo, em "Pepê corre" (Pepê falando dele próprio), não seria uma proposição encontrável na fala normal. PEPÊ CORRE: para abreviar, os homens juntam à afirmação o atributo e, por análise, pode-se

chegar à proposição "Pepê é corredor". Eis que se atinge a ordem das essências. Não a circunstancialidade, a contingência, a accidentalidade, a pessoalidade de "Corro", mas a necessidade, a substantividade e a universalidade de PEPE É CORREDOR: Pedro corre; todo aquele que corre é corredor; portanto, Pedro é corredor. (Deve ser muito engraçado brincar de falar essa linguagem da ordem das essências não corroída pela temporalidade, pelas paixões, pelo efêmero... Segundo Pêcheux e Gadet, o desejo inconfessado dos lingüistas passa também por aí: *Do esperanto às línguas lógicas, os lingüistas não cessam de procurar a nova língua universal capaz de reproduzir o milagre de um Pentecostes científico: Babel reencontrada*¹⁵).

Retome-se o comentário de Pêcheux, segundo o que "a posição do sujeito, a posição de "eu" enquanto sujeito do enunciado, é apenas efeito de uma regra (de economia e polidez) inteiramente dependente do enunciado onde se reabsorve logicamente". Com esse comentário, ele parece querer dizer também que não há, entre gramáticos gerais e racionais, uma teoria da enunciação. O "eu" que, eventualmente, aparecer como sujeito de uma proposição será sempre só a palavra que se sobrepõe ao constituinte "nome" de uma proposição em sua forma plena, nunca sujeito da enunciação. Em "eu corro", por exemplo, não se vê em "eu" um sujeito da enunciação, projetando-se sobre o sujeito do enunciado, como o faz, atualmente, a lingüística enunciativa. Enquanto tal, pensa-se, "eu" não afirma nada, mas, na condição de substituto de um nome (Pedro ou X), dele é afirmado que "é corredor". A afirmação é

¹⁵. GADET, F. et PÊCHEUX, M. *La Langue introuvable*. Paris, Maspéro, 1981, p. 13.

independente do sujeito que afirma: o que o sujeito tem de fazer é tão somente acomodar-se a ela. A lingüística enunciativa inverte radicalmente a explicação dada pelos gramáticos gerais ao pronome "eu" e à "flexão de primeira pessoa" nas formas verbais. Com os teóricos da enunciação, "eu", quer um pronome, quer uma flexão verbal, não é, de maneira alguma, um "acidente" (explicável pelos desejos de economia e elegância, explicável pelas paixões, portanto), mas é o que há de mais "essencial" à linguagem; "eu" não é uma "figura" dessa ou daquela língua, mas uma propriedade inerente à linguagem. Se "eu" aparece na língua, e aparece em todas elas (*Ora, todas as línguas possuem pronomes e, em todas, eles se definem como referindo-se às mesmas categorias de expressão (pronomes pessoais, demonstrativos, etc.¹⁶) ou (...) a categoria da pessoa pertence realmente às noções fundamentais e necessárias do verbo¹⁷, ou ainda uma língua sem a expressão da pessoa é inconcebível¹⁸*), afirma convictamente Benveniste, é porque, antes de mais nada, é uma categoria da linguagem. Se as línguas todas dispõem da categoria da pessoa e dos meios lingüísticos para a sua expressão, não é senão porque a "subjetividade" é uma propriedade da linguagem. A subjetividade (...) é a capacidade do locutor para se propor como 'Sujeito'. Define-se (...) como a unidade psíquica que transcende a totalidade das experiências vividas que reúne, e que assegura a permanência da consciência. (...) a subjetividade não é mais que a emergência no ser de uma propriedade fundamental da linguagem. É 'ego' que (quem?) diz 'ego'. Encontramos aí o fundamento da subjetividade que se determina pelo status lingüístico

¹⁶. BENVENISTE, E. A natureza dos pronomes (1956), in PLGI, p.277.

¹⁷. BENVENISTE, E. Estrutura das relações de pessoa no verbo (1946), in PLGI, p. 250.

¹⁸. BENVENISTE, E. Da subjetividade na linguagem (1958), in PLGI, p.287.

da pessoa¹⁹.

Se é sobre essa noção de "subjetividade" que as teorias da enunciação se erigem, então, parece dizer Pêcheux, elas não poderiam mesmo ter acontecido no universo clássico das gramáticas gerais. A subordinação da gramática à lógica e a necessária conformidade da fala às verdades da ordem das essências trabalhavam no sentido oposto da irrupção da idéia de um sujeito como fonte de seu discurso. Segundo Pêcheux, foram as filosofias do século XVIII com sua reflexão sobre a categoria da "subjetividade" que prepararam o terreno onde se constituiu o problema moderno da enunciação²⁰.

Tende-se a associar a fala de Pêcheux ao "eclipse" da razão objetiva pela razão subjetiva. Até o século XVII, predominava, em filosofia, uma concepção objetiva de razão - razão como um princípio inerente à realidade²¹, em consonância com a idéia de COSMOS, que ainda não havia caído inteiramente em desgraça nessa época. Imaginava-se a realidade como uma ordem e o homem incluso nela (*Os grandes sistemas racionalistas do passado (...) enfatizam que a razão se reconhece na natureza das coisas, e que a atitude humana correta deriva de tal compreensão*²²). A razão objetiva nunca excluiu a razão subjetiva. Apenas tinha-se por aceito que esta se subordinava à racionalidade objetiva que dispunha tudo em boa ordem. A ordem das idéias em harmonia com a ordem das coisas.

¹⁹. Ibidem, p. 286.

²⁰. PÊCHEUX, M. *Les Vêrités de la Palice*, p.43.

²¹. HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. Rio de Janeiro, Labor do Brasil, 1976, p. 13.

²². Ibidem, p. 23.

Mas a filosofia do século XVIII, sensível ao desenvolvimento das ciências exatas e da natureza nos dois últimos séculos, ao declínio sempre crescente da ordem religiosa (E, não se pode negar, a razão objetiva depende de um princípio teológico a que se possa atribuir a origem e a permanência da harmonia), à efervescência das idéias políticas que culminaram com a Revolução Francesa, ao amadurecimento do capitalismo, começa a suspeitar dessa racionalidade objetiva. Essa racionalidade passa a ser vista como ilusão, um sonho dogmático. Nesse terreno minado, a razão subjetiva engolfa a razão objetiva. E, desde então, não se cessou mais de pensar que a razão é uma faculdade exclusivamente subjetiva. Mas, entre a razão objetiva e a razão subjetiva, está Descartes. Descartes é, por assim dizer, quem enceta/nomeia a razão subjetiva: não se fala da razão subjetiva sem que se refira ao *Cogito* (*ergo sum*). Mas, voltando-se ao teocentrismo, o *Cogito* se percebe/se pensa como coisa criada por/sempre inteiramente dependente de Deus. O *Eu pensante* põe a si, como a todas as coisas finitas, sob o poder divino. E deixa, pois, a revolução que nomeou para a filosofia do século seguinte realizar...

* * *

Quando Galileu deixou suas esferas rolar sobre o plano inclinado com um peso por ele mesmo escolhido, ou quando Torricelli deixou o ar carregar um peso de antemão pensado como igual ao de uma coluna de água conhecida por ele, ou quando ainda mais tarde Stahl transformou metais em cal e esta de novo em metal retirando-lhes ou restituindo-lhes algo: assim acendeu-se uma luz para todos os pesquisadores da natureza. Compreenderam que a razão só discerne o que ela mesmo produz segundo seu projeto, que ela tem de ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e obrigar a natureza a

responder às suas perguntas, mas sem ter de deixar-se conduzir somente por ela como se estivesse presa a um laço; pois, do contrário, observações casuais, feitas sem um plano previamente projetado, não se interconectariam numa lei necessária, coisa que a razão todavia procura e necessita. A razão tem que ir à natureza tendo numa das mãos os princípios unicamente segundo os quais fenômenos concordantes entre si podem valer como leis, e na outra o experimento que ela imaginou segundo aqueles princípios, na verdade para ser instruída pela natureza, não porém na qualidade de um aluno que se deixa ditar tudo o que o professor quer, mas na de um juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe. (...) Através disso, a ciência da natureza foi pela primeira vez levada ao caminho seguro de uma ciência, já que por muitos séculos nada mais havia sido que um simples tatear²³.

Esse trecho de Kant pode dar a dimensão exata da *démarche* filosófica (que iria mudar os rumos dos estudos de linguagem) a se iniciar no século XVIII. A exemplo dos pesquisadores da ciência da natureza, tão bem sucedidos, Kant encoraja-se a pensar, analogamente, o caso da metafísica enquanto conhecimento da razão. A metafísica (...) não teve até agora um destino tão favorável que lhe permitisse encetar o caminho seguro de uma ciência, não obstante ser mais antiga do que todas as demais... A que se deve o fato de não se ter podido aqui encontrar ainda o caminho seguro da ciência?²⁴ Quem sabe não se progride mais rapidamente nas tarefas da metafísica, partindo-se do princípio de que os objetos se regulam pelo conhecimento e que das coisas só se conhece a priori o que nelas se projeta, já que a suposição de que o conhecimento se regula pelos objetos só tinha feito emperrar o progresso da metafísica. Comparando-se a Copérnico que, insatisfeito com

²³. KANT, J. Prefácio à segunda edição da "Crítica da Razão Pura" (Os Pensadores), v. I. São Paulo, Nova Cultural, 1987, p. 13.

²⁴. Ibidem, pp. 13 e 14.

a explicação de que os astros giravam em torno do espectador terrestre em repouso, ensaia a hipótese inversa fazendo o espectador mover-se e pondo o sol em repouso, Kant ensaia algo igualmente revolucionário no interior da metafísica a propósito da intuição dos objetos: se a intuição se regula pela natureza dos objetos, nada pode se saber *a priori* dela, mas se é o objeto que se regula pela faculdade de intuir, então é possível representar-se, em relação a ela, um conhecimento *a priori*.

Refere-se, comumente, a essa revolução da maneira de pensar em filosofia (por via de regra, vinculada a Kant) como *Revolução Coperniciana*. Gilles Deleuze fala dela dessa forma: a '*revolução coperniciana*' consiste no seguinte: substituir a idéia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto (acordo final) pelo princípio de uma submissão necessária do objeto ao sujeito. A descoberta essencial é que a faculdade de conhecer é legisladora ou mais precisamente, que há algo de legislador na faculdade de conhecer (De igual modo, algo de legislador na faculdade de desejar). Assim, o ser dotado de razão descobre em si novos poderes. A primeira coisa que a revolução coperniciana nos ensina é que somos nós que comandamos. Há aqui uma inversão da antiga concepção da Sagesa: o sábio definia-se de uma certa forma pelas suas próprias submissões, de uma outra forma pelo seu acordo final com a natureza. Kant opõe à sagesa a imagem da crítica: nós, os legisladores da natureza²⁵. A revolução coperniciana nomeia a atitude radical do pensar às avessas, do pensar contra o habitual, contra o evidente, contra o natural, contra o certo.

²⁵. DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa, Edições 70, 1983, pp. 21 e 22.

O século XVIII assistia ao esfacelamento final da imagem do grande "Cosmos" (fenômeno que se costuma associar à aceleração da lenta — desde o século XV — e complexa transformação do modo de produção feudal no modo de produção capitalista). Nunca mais ver razão, ordem, harmonia, na natureza: arrematou-se definitivamente sua conversão em matéria prima, em matéria bruta, em matéria muda. Impregnado do espírito do fim do século XVIII, Peter Weiss, na peça "Marat-Sade", faz Marat dizer o seguinte texto: *Contra o silêncio da natureza/eu coloco a atividade/Para a grande indiferença/eu invento um sentido/Ao invés de olhar inerte/eu faço minha ação/chamando a certas coisas de falsas/e trabalhando para que sejam modificadas e melhoradas/O problema é puxarmo-nos/para cima pelos nossos próprios cabelos/virarmo-nos de dentro para fora/para vermos tudo com novos olhos*²⁶. Nessa fala de Marat, Weiss concentra vários aspectos da razão subjetiva: a atividade do sujeito contra a passividade do objeto, a insurreição, a crítica, contra a pseudo-evidência (*Sapere aude!*), a praxis transformadora, tudo isso como consequência do Aufklärung (*servir-se de si mesmo sem a direção de outrem*²⁷ — puxar-se para cima pelos próprios cabelos, virar-se pelo avesso, para ver com novos olhos).

Razão, se há, é só a razão humana que vai até a natureza, como diz Kant, não como aluno que copia tudo que seu mestre mandar, mas como juiz que obriga a testemunha a responder as perguntas que faz. Não mais um sujeito (acomodado, contemplativo) com o objeto (ordenado, harmônico), mas um sujeito *contra* um objeto²⁸. Cosmos? Não. Caosmos! E à mercê da razão humana que lhe dá

²⁶. WEISS, P. *Marat-Sade*. São Paulo, Abril Cultural, 1977, p. 38.

²⁷. KANT, J. *Resposta à Pergunta: Que é "Esclarecimento"?*. p. 100.

²⁸. MARCUSE, Hebert. *Eros e Civilização*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981, p.107.

forma. Há quem, atendo-se à acentuação do homem como a medida de todas as coisas, diga da revolução copernicana uma revolução ptolomaica — quer dizer, o espectador no centro, realizando a síntese do diverso, identificando o não idêntico, a partir das formas puras ou *a priori*.

Desejando definir a razão subjetiva, mais exatamente, "a faculdade de conhecer", Kant distingue duas formas de conhecimento: conhecimento empírico ou *a posteriori* (que é contingente, quer dizer, advindo de experiências sensíveis, como quando se diz "Esta linha reta é preta") e conhecimento puro ou *a priori* (que é universal e necessário, como, por exemplo, quando se diz "A linha reta é a mais curta entre dois pontos"). Além de distinguir duas formas de conhecimento, Kant distingue também (reelaborando a oposição aristotélica "contingente"/"necessário" mediante o que se explicita a natureza do vínculo do predicado ao sujeito num juízo) duas formas de juízo: "analítico" e "sintético". O juízo será analítico quando o predicado pertencer ao sujeito como o que está implicitamente contido nele, quando a relação do predicado com o sujeito for pensada em termos de identidade. Kant refere-se ao juízo analítico também como "juízo de elucidação", descrevendo-o como aquele em que o predicado nada acrescenta ao sujeito, apenas o divide por desmembramento em seus conceitos parciais que já eram (embora confusamente) pensados nele²⁹. "Os corpos são extensos", por exemplo, é um juízo analítico, pois é impossível pensar o conceito de "corporeidade" sem pensar simultaneamente o conceito de "extensão". O juízo será sintético quando o predicado, embora conectado ao sujeito, não pertencer a ele. Como tal, é também

²⁹. KANT, J. *Crítica da Razão Pura* (Os pensadores). v. I. São Paulo, Nova Cultural, 1987, p. 29.

nomeado "juízo de ampliação", em que o predicado acrescenta ao conceito de sujeito algo que de modo algum era pensado nele, nem poderia ter sido extraído dele por desmembramento algum. Quando digo 'Todos os corpos são pesados', então o predicado é algo bem diverso daquilo que penso no mero conceito de um 'corpo' em geral³⁰. O predicado "pesado" não está contido no conceito de "corpo", junta-se-lhe pela experiência.

Jogando com as dicotomias *a priori/a posteriori* e analítico/sintético, Kant distingue três tipos de juízos: analítico, sintético *a posteriori*, sintético *a priori*. Os juízos analíticos, por serem tautológicos, só interessam à teoria do conhecimento na medida em que podem ajudar aclarar os conceitos (condição para se realizar uma síntese segura e ampla). Os juízos sintéticos *a posteriori* também não contam porque são contingentes, esgotam-se neles mesmos. São os juízos sintéticos *a priori*, juízos de ampliação (por serem sintéticos) mas universais e necessários (por serem *a priori*), que constituem o núcleo (e a novidade) da teoria do conhecimento kantiana.

Se Pêcheux vê, na filosofia do século XVIII, a filosofia que começa a preparar as condições para a constituição do "problema moderno da enunciação", é muito no encalço da lição que Kant aprende com a história do método experimental. O que Kant aprende com essa história? Que é o "sujeito" que planeja o experimento, orientado pela teoria (pelo *a priori*). Não se topa com experiências. O sujeito tem de ser "ativo": tem, ele mesmo, de "fazer" seus experimentos. É o sujeito quem pergunta para a natureza e, às vezes, contra todas as evidências (Lição a aprender com

³⁰. *Ibidem*, p. 29.

Copêrnico: o progresso da ciência não é linear, não se faz pela acumulação de experiências perceptuais, mas pela ruptura das idéias, pela negação - superação de uma situação restritiva. O cientista seria, então, uma espécie de divindade laica, capaz de começar do começo alguma coisa. Aliás, divindade laica é não só o cientista, o filósofo, mas todo homem. Portador da liberdade — e a liberdade é espontaneidade que pode, por si mesma, iniciar uma ação sem que seja necessário antepor-lhe uma outra causa, ou uma faculdade de determinar-se por si mesmo, independentemente da coerção por impulsos sensíveis³¹ ou por causas estranhas — o homem é feito o deus da era das Luzes. Progresso e liberdade absoluta andam, pois, atrelados). E é também o sujeito quem responde, decidindo acerca do "sim" ou do "não" dado pela natureza muda. E como a liberdade é absoluta, "o sim" é sempre provisório. Essa lição, Kant a abriga sob a rubrica de juízo sintético *a priori* (de que já se falou anteriormente).

O que interessa a Pêcheux na reelaboração kantiana do conceito de juízo é a visão e/ou concepção do "juízo sintético" como resultando do "ato de um sujeito" que acrescenta diversas representações umas às outras e concebe essa multiplicidade num conhecimento³². Veja-se o que ele próprio tem a dizer: Convém sublinhar que, para Kant, o juízo 'analítico' consiste em tomar consciência de uma relação necessária, inscrita no próprio conceito(...), ao passo que, e aqui reside o novo elemento decisivo, o juízo sintético é um ato do sujeito que põe uma ligação entre o

³¹. KANT, J. *Crítica da Razão Pura* (Os pensadores) v. II. São Paulo, Nova Cultural, 1988, pp. 101 e 102.

³². *Ibidem*, v. I, p. 68.

conceito e algo de exterior a ele³³. Mas o que, de fato, nisso tudo interessa a Pêcheux é o vínculo causal que se passa a estabelecer entre "ato de um sujeito" (ou subjetividade) e contingência nos juízos sintéticos (Pêcheux refere-se aos "juízos sintéticos", sem levar em conta a distinção kantiana entre "juízo sintético *a priori*" e "juízo sintético *a posteriori*". Mas, a julgar pelo que ele diz, o que está em jogo é o "juízo sintético *a posteriori*", pois apenas aí "ato de um sujeito" e "contingência" são diretamente proporcionais. Num "juízo sintético *a priori*", se "ato de um sujeito" não se vincula ao "definitivamente necessário", também não se vincula à "contingência definitiva", vincula-se, antes sim, ao "provisoriamente (até que se prove o contrário) necessário". Essa relação de causalidade entre "ato de um sujeito" e "contingência" é que constitui a base comum do pensamento 'moderno', onde os laços entre a reflexão lógico-filosófica e as preocupações relativas à natureza da linguagem tornam-se cada vez mais estreitos³⁴.

O deslocamento que se operou com a filosofia do século XVIII, mais precisamente, com a constituição da teoria idealista do conhecimento, culmina com a sobreposição do par objetivo/subjetivo em relação ao par clássico necessário/contingente. Edmund Husserl, já às portas do século XX, mas ainda no interior da formação filosófica idealista, subsume as distinções analítico/sintético e necessário/contingente mediante a dicotomia expressão objetiva/expressão subjetiva. Dessa forma: EXPRESSÃO OBJETIVA -
- Uma expressão é objetiva quando sua significação depende ou pode

³³. PÊCHEUX, M. *Les Vérités de La Palice*, p. 46.

³⁴. *Ibidem*, p. 46.

depende simplesmente de sua realidade de fenômeno fônico e quando, conseqüentemente, ela pode ser compreendida sem que, necessariamente, se tenha que levar em consideração a pessoa que a exprime nem as circunstâncias nas quais ela se exprime (...). Das expressões objetivas fazem parte, por exemplo, todas as expressões teóricas, por conseguinte as expressões com base nas quais se edificam os princípios e os teoremas, as demonstrações e as teorias das ciências 'abstratas'. EXPRESSÃO SUBJETIVA - toda expressão que precisa orientar, a cada vez, sua significação atual segundo a ocasião, segundo a pessoa que fala ou sua situação. Toda expressão que contenha um pronome pessoal é já desprovida de um sentido objetivo (...). O que vale para os pronomes pessoais vale também, naturalmente, para as palavras demonstrativas. A esfera das expressões essencialmente ocasionais pertencem também as determinações seguintes que se ligam ao sujeito: aqui, lá, em cima, embaixo; ou ainda: agora, ontem, amanhã, depois, etc. (...); as múltiplas formas do discurso nas quais aquele que fala exprime normalmente algo que diz respeito a ele mesmo ou que é pensado em relação a ele mesmo; (...) todas as expressões de percepções, convicções, dúvidas, votos, esperanças, temores, ordens, etc., todas as construções com artigo definido nas quais o artigo remete a uma coisa individual³⁵. Segundo Pêcheux, em Husserl manifesta-se a ligação estreita (já atrás mencionada) entre a reflexão lógico-filosófica (a teoria do conhecimento) e a filosofia da linguagem, a noção de enunciação estando no centro desta nova configuração³⁶. Quem tem alguma familiaridade com Benveniste, sobretudo

³⁵. Trechos de "Recherches Logiques" II de E. Husserl, citados por Michel Pêcheux em "Les Vérités de la Palice", às páginas 47-50.

³⁶. Ibidem, p. 48.

com o Benveniste da teoria da enunciação, sente-se inclinado a aproximar muito do que ele diz a respeito da significação ao que Husserl dissera a propósito das expressões objetivas e subjetivas. Associa-se, por um lado, a significação (dos signos), tal como é pensada no interior da ordem semiótica, aquela prevista por Husserl para as expressões objetivas. Mais exatamente, no domínio semiótico, as unidades de significação — os signos — se definem exclusivamente por relação ao lingüístico, norteadas por um princípio de diferença absoluta, quer dizer, cada signo tem, particularmente, um traço que o distingue de todos os outros. A relação do signo com as coisas denotadas, da língua com o mundo, não importa de maneira alguma a esse nível. Eminentemente lingüístico, o signo é, então, visto como portando uma significação genérica e conceptual. Toda significação particular, ocasional, contingente é excluída da ordenação semiótica da língua. Mas, por outro lado, associa-se a significação (das frases), tal como é pensada no interior da ordem semântica, aquela das expressões subjetivas. Em semântica, o que é visado não é o significado dos signos no interior de um sistema, mas a "intenção" do locutor ao dizer, aquilo que o locutor quer dizer ao atualizar lingüisticamente seu pensamento. O semântico resulta, pois, de uma atividade do locutor que, mediante intenções definidas, coloca a língua em ação. Enquanto o semiótico detém-se no estritamente lingüístico, o semântico se religa ao fora da língua — o sentido de uma frase implica referência a seu falante e ao contexto da enunciação — uma frase está sempre imersa no aqui e agora do locutor e da enunciação. Nesse ponto, a semelhança entre Benveniste e Husserl é exageradamente nítida. Se Husserl não assinasse a definição das expressões subjetivas, seria, sem dúvida nenhuma, possível vê-la

como excerto de qualquer texto de Benveniste tratando de questões de enunciação. O trecho em que Husserl especifica as expressões subjetivas parece, propriamente, se constituir num roteiro antecipado (1900-1901) de "*L'appareil formel de l'énonciation*" escrito por Benveniste em 1970³⁷.

Kant subsume a oposição clássica "necessário/contingente" mediante a oposição "analítico/sintético". Husserl subsume a oposição kantiana mediante a oposição "expressão objetiva/expressão subjetiva". E o lingüista — Benveniste — subsume a oposição "objetivo/subjetivo" mediante a oposição "semiótico/semântico". Aliás, ao conectar, por tabela, semiótico a objetivo, a analítico e a necessário, e semântico a subjetivo, a sintético e a contingente, Benveniste reabsorve o idealismo filosófico a trabalhar, sub-repeticamente, as entranhas da lingüística desde seu advento, com o corte saussuriano entre: língua/fala, sistema/criatividade, signo/frase, paradigma/sintagma, sincronia/diacronia. O corte implicava, automaticamente, a exclusão (da ciência nova) do quinhão no meado pelo segundo termo de cada uma das dicotomias, na condição de domínios a abrigar toda sorte de fenômenos contingentes. Excluir esses domínios (onde reina a incerteza) significava imaginá-los como campos entregues aos sujeitos falantes que, consoante ao idealismo, eram tidos como "vontades livres", quer dizer, como sujeitos que poderiam até estar imersos/quase afogados no mar da

³⁷. Embora faça, aqui, alusão à semelhança entre Husserl e Benveniste, não sei (pelo menos até onde conheço Benveniste) se se trata de mero acaso, de influência indireta ou de influência direta. Francis JACQUES, em "*La Mise en Communauté de L'Énonciation*" (*Langages* 70, jun. 83), refere-se (na nota 18) à possível influência dos pressupostos husserlianos sobre Benveniste. Em "*Da subjetividade na linguagem*", embora Benveniste não cite Husserl, refere-se, em passant, à fenomenologia.

"língua", prisioneiros da estrutura, mas que, sempre que quisessem, poderiam tirar a cabeça para fora e negar o sistema. Leia-se em Saussure mesmo. Com o separar a língua da fala, separa-se ao mesmo tempo: 1º o que é social do que é individual, 2º o que é essencial do que é acessório e mais ou menos accidental.

A língua não constitui, pois, uma função do falante: é o produto que o indivíduo registra passivamente. Não supõe jamais premeditação, e a reflexão nela intervém somente para atividade de classificação (...).

A fala é, ao contrário, um ato individual de vontade e inteligência no qual convém distinguir: 1º as combinações pelas quais o falante realiza o código da língua no propósito de exprimir seu pensamento pessoal; 2º o mecanismo psico-físico que lhe permite exteriorizar essas combinações³⁸. Pêcheux tece, em relação à dicotomia saussuriana língua/fala, o seguinte comentário: tudo se passa como se a lingüística científica (tendo por objeto a língua) liberasse um resíduo que é o conceito filosófico de sujeito livre, pensado como o inverso indispensável, o correlato necessário do sistema. A fala, como uso da língua, aparece como caminho da liberdade humana; avançar sobre o caminho estranho que conduz dos fonemas ao discurso, é passar gradativamente da necessidade do sistema à contingência da liberdade, como sugere esse texto de Jakobson (...): 'Assim, existe na combinação das unidades lingüísticas uma escala ascendente de liberdade. Na combinação de traços distintivos em fonemas, a liberdade do locutor individual é nula; o código já estabeleceu todas as possibilidades

³⁸. SAUSSURE, F. Curso de Lingüística Geral. São Paulo, Cultrix, 1975, p. 22.

que podem ser utilizadas na língua em questão. A liberdade de combinar os fonemas em palavras é circunscrita, ela é limitada à situação marginal da criação de palavras. Na formação de frases a partir de palavras, a restrição experimentada pelo locutor é mínima. Enfim, na combinação de frases em enunciados, a ação das regras restritivas da sintaxe cessa e a liberdade de cada locutor cresce substancialmente, ainda que não se subestime o número de enunciados estereotipados³⁹.

E é impregnado desse idealismo furtivo que Benveniste⁴⁰ revê a categoria de pessoa em verbos e pronomes e, em torno dela, vai tecendo pouco a pouco a lingüística da enunciação. Uma definição da forma pronominal "eu", como essa *eu é o indivíduo que enuncia a presente instância de discurso que contém a instância lingüística eu*⁴¹, pressupõe uma divisão originária entre enunciado (instância lingüística) e enunciação (instância de discurso) e a necessária remissão do primeiro à última. Formalmente "eu" é um signo vazio de significação — seu conteúdo semântico lhe é assegurado pela enunciação, mais exatamente, pela sua apropriação por um falante particular. A enunciação se imprime no enunciado de tal forma que não se pode compreender um enunciado sem rememorar o processo enunciativo (único) que o produziu. *Vís-à-vís* a pressuposição de que por trás de um enunciado há sempre uma enunciação e de que a enunciação avança sobre o enunciado, é que se pode pensar no pronome "eu", sujeito de um enunciado, como sendo

³⁹. PÉCHEUX, M. *Analyse Automatique du Discours*. Paris, Dunod, 1969, p.10.

⁴⁰. Uma discussão mais ampla sobre a base idealista da teoria da enunciação é levada a efeito no ensaio anterior, inteiramente dedicado a Benveniste.

⁴¹. BENVENISTE, E. A natureza dos pronomes (1956), in PLGI, p.279.

uma projeção, sobre o lingüístico, do sujeito da enunciação. Compreende-se (tem-se-lhe o significado determinado) "eu", não pelo seu rebatimento sobre o constituinte "nome" de uma proposição subjacente (explicação clássica do pronome como substituto do nome — por motivo de economia e elegância — a abrir caminho para este ensaio), mas afundando-o até o ato em que fora produzido, com mais precisão, vinculando-o ao indivíduo, ao sujeito que, enunciando, se nomeou "eu" (à luz da lingüística enunciativa, se há alguma coisa subjacente ao enunciado, essa coisa se chama enunciação e não proposição). Essa intromissão do sujeito da enunciação sobre o enunciado, do fora da língua sobre o lingüístico, é que, comumente, se designa como a presença da subjetividade na linguagem. Aliás, a noção (ou categoria?) de subjetividade (A constituição dessa noção, na perspectiva de Pêcheux, remonta ao século XVIII. Sob os imperativos das filosofias da razão subjetiva, a linguagem de cada falante em particular deixa de ser vista como estando submetida a uma suposta linguagem lógica — como tendo sempre de reencontrar, ao final, a forma que espelhe, com mais exatidão, a ordem das essências — e passa a ser atribuída ao falante mesmo) constitui o "essencial" da teoria da enunciação.

Ao definir a enunciação como a *colocação em funcionamento da língua por um ato individual de utilização*⁴², Benveniste, automaticamente, situa o locutor — *ego agens* — no centro. Se se pensa na enunciação como um evento produzido por uma causa particular (intenção, por exemplo) relevando da subjetividade do agente, só se pode mesmo ver o locutor — agente da enunciação — como

⁴². BENVENISTE, E. "L'appareil formel de l'énonciation" (1970), in: PLGII, p. 80.

sujeito suficiente de seu dizer, como fonte de seu discurso, como autor soberano de tudo que sai de sua boca. Em decorrência, Benveniste pode pensar/afirmar que o sujeito se "apropria" da língua toda, mobilizando-a em proveito de seu querer dizer.

Hã dois aspectos implicados pela idéia de que "ao enunciar o sujeito se apropria da língua" que (pensando no que virã mais ã frente) merecem ser aqui considerados.

Primeiro, o caráter monológico da enunciação. Embora Benveniste diga que o locutor, ao se apropriar da língua, automaticamente implanta o outro (aquele a quem se diz "tu" e que é um "eu" em potencial) em face dele, a tese da estrutura da enunciação como uma estrutura dialógica não é, todavia, levada a termo. Não basta dizer que a enunciação tem a estrutura de diálogo, se se afirma que o sujeito, ao se apropriar da língua, o faz exclusivamente a partir de um ponto de vista pessoal. Francis Jacques descreve sucinta e precisamente o quadro figurativo da enunciação nos seguintes termos: *O dialogismo do discurso se apresenta como uma simples cenografia, para a confrontação de dois idioletos ou de dois monólogos*⁴³. O que é possível arrematar com uma citação (de Benveniste mesmo) em que, logo após afirmar a estrutura dialógica da enunciação, estranhamente, fala da alternância de seus protagonistas: *Como forma de discurso, a enunciação apresenta duas 'figuras' igualmente necessárias, uma fonte a outra fim da enunciação. É a estrutura do diálogo. Duas figuras em posição de parceiros são alternadamente protagonistas da enunciação*⁴⁴.

⁴³. JACQUES, Francis. "La mise en communauté de l'énonciation", in: *Langages* 70, jun. 1983, p. 56.

⁴⁴. BENVENISTE, E. "L'appareil formel de l'énonciation", p. 85.

ou *É identificando-se como pessoa única pronunciando 'eu' que cada um dos locutores se propõe alternadamente como 'sujeito'*⁴⁵. Quando, "alternadamente", o interlocutor não é 'eu', não é 'sujeito', o que ele é? Em Benveniste, essa questão é silenciada. Pêcheux talvez possa respondê-la.

Segundo, o caráter discreto e uno do discurso, subsumido como instância de discurso e/ou instância de enunciação. A idéia de que o sujeito se "apropria da língua toda" e "assume por conta própria a linguagem inteira", corresponde a visão do discurso individual como instância de discurso (*Quando o indivíduo se apropria da linguagem como sistema de signos, ela se converte em instâncias de discurso...*⁴⁶) e, sobretudo, da instância de discurso como instância "discreta" e "única" (*a linguagem em exercício se produz(...) em instâncias discretas...*⁴⁷). O que, exatamente, Benveniste quer dizer da "instância de discurso" ao qualificá-la como "discreta" e "única"? Que cada instância de discurso constitui um centro de referência interno. Que cada instância de discurso instaura um universo semântico inteiramente autônomo e auto-suficiente. Que cada instância de discurso constitui um universo fechado, cindido dos outros universos fechados constituídos pelas outras instâncias de discurso. E, finalmente, numa leitura exagerada, Benveniste quer dizer que o sujeito da enunciação é capaz de começar do começo, ou seja, está sob a égide da liberdade kantiana.

⁴⁵. BENVENISTE, E. "A natureza dos pronomes", p. 280.

⁴⁶. *Ibidem*, p. 281.

⁴⁷. *Ibidem*, p. 282.

O que se disse do sujeito da enunciação a partir de Benveniste estende-se, certamente, a outros teóricos da enunciação também plantados em solo idealista (a todos eles, então?!). Nemine discrepante, supõem todos eles um sujeito que: diz, diz o que quer dizer, sabe o que diz, diz o que diz.

Mas Pêcheux (e, certamente, outros teóricos e/ou analis-tas de discurso), via "marxismo" e "psicanálise" que são escolas de suspeita⁴⁸, desconfia desse sujeito uno, onipotente, onisciente, desse eu cogitante, grávido de si mesmo⁴⁹, desse eu falante a parir, por partenogênese, filhos únicos.

* * *

*Car je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute. Cela m'est évident: j'assiste à l'éclosion de ma pensée: je la regarde, je l'écoute: je lance un coup d'archet: la symphonie fait son remuement dans les profondeurs, ou vient d'un bond sur la scène*⁵⁰.

...um pensamento surge quando 'ele' quer, e não quando 'eu' quero, de sorte que é uma falsificação dos fatos pretender que o sujeito 'eu' é condição do predicado 'penso'. Algo pensa, mas dizer que essa alguma coisa é precisamente esse velho e famoso 'eu' é já pura hipótese, mera

⁴⁸. BOSI, A. Fenomenologia do olhar, in: OLHAR. São Paulo, Companhia das letras, 1988, p. 79.

⁴⁹. Ibidem, p. 80.

⁵⁰. RIMBAUD, A. Lettre du Voyant, du 15 mai 1871, Arthur Rimbaud a Paul Demeny. in: Oeuvres Complètes. Gallimard, 1972, p.250. (Porque o eu é um outro. Se o cobre acorda clarim, nenhuma culpa lhe cabe. Para mim é evidente: assisto à eclosão do pensamento, eu a contemplo e escuto. Tiro uma nota ao violino: a sinfonia agita-se nas profundezas ou ganha de um salto a cena. Tradução de Ivo Barroso em: RIMBAUD, A. Uma Estadia no Inferno. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983, p.27).

afirmação, mas seguramente não é uma 'certeza imediata'. No fim de contas, já é ir demasiado longe dizer que 'algo pensa', porque esse 'algo' já contém uma interpretação do processo e não pertence ao próprio processo. Neste caso, conclui-se, segundo os hábitos gramaticais: 'Pensar é uma atividade; a cada atividade pertence alguém que seja ativo; por conseguinte...' ⁵¹.

Como não ver nesses excertos de Rimbaud e Nietzsche uma ironia, e até mesmo uma invectiva, incidindo sobre aqueles que viam/vêem no "Eu", no sujeito — em sua (suposta) unidade, interioridade, vontade livre, liberdade, responsabilidade — a origem, a causa, a essência do pensamento? *Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute* — Se o "eu" se desperta vibrando/pensando, não é porque escolheu, em sua "vontade livre", ou "deliberadamente", pensar. Pensar é um processo, parece afirmar Nietzsche. Mas dizer que é o "eu que pensa", que é o "eu" que causa o pensamento" é já interpretar o processo. E interpretá-lo segundo hábitos gramaticais, simulando-o no encaixe do enunciado em voz ativa: "eu" é o sujeito, o "agente", do predicado "penso". "Penso" é uma "ação" e toda "ação" depende de um "agente" que a pratique, proclama a tradição gramatical larvada de um idealismo não sabido que, à semelhança de outros saberes humanos da modernidade, já não consegue imaginar "ação" sem um agente individualizado que seja a causa dela e isenta do modelo psicológico de comprometimento do "eu" com os "atos". E até mesmo quando olha para uma civilização como a grega antiga que, para compreender a "ação", não dependia da categoria de "agente", a modernidade investe os homens daquela época, apesar deles, da "vontade" de decidir e de agir, investe-os

⁵¹. NIETZSCHE, F. *Para Além do Bem e do Mal*. Lisboa, Guimarães Editores, 1982, p. 26.

de funções psicológicas que eles não exerciam. Na Grécia antiga, o acento recaía sobre a "ação": ao realizar-se, englobava ou atravessava o "agente", mas não emanava dele. Os Gregos nem dispunham de uma palavra para designar essa força propulsora que nós modernos designamos como VONTADE. Insista-se, o pensamento é um processo (afirma Nietzsche contra tudo aquilo que parecida definitivo em sua época). Um curso. Um fluxo. Continuidade e multiplicidade pura. Mas o intelecto, que só opera com pontos, repetições, tempos divisíveis, se imagina o pensamento em termos de causa e efeito, em termos de um sujeito pre-existente que causa/condiciona/determina/desencadeia o processo. Um intelecto que visse causa e efeito como continuidade e não, à nossa maneira, como divisão arbitrária, que visse o fluxo dos eventos — negaria a ideia de causa e efeito e toda condicionalidade⁵². Rimbaud chega bem perto dessa visão do fluxo do pensamento. Não se quer a sua causa: apenas o surpreende (*J'assiste à l'éclosion de ma pensée...*). Contempla-o, escuta-o. Às vezes, lança uma nota — "pensa" que lança — (*Je lance un coup d'archet...*) e antes que lance a outra tudo lhe escapa (*la symphonie fait son remuement dans les profondeurs, ou vient d'un bond sur la scène*). E do concerto que subitamente invade o palco, o "eu" é mais espectador/ouvinte do que músico ou maestro. O "eu" não possui a chave com que se descerra o pensamento; é acometido de..., sofre de.... Se se pudesse decidir acerca do pensar ou do não pensar, as angústias do insone cessariam.

Mas invectiva mais direta, da parte de Rimbaud, aos idealistas, encontra-se no trecho (abaixo) da carta de 13 de maio de 1871 endereçada ao amigo e professor de filosofia a lhe dar lições de materialismo, Georges Izambard: *C'est faux de dire: Je*

⁵². NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Edouro, p.98.

pense: on devrait dire on me pense — Pardon du jeu de mots. Je est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon, et Nargue aux inconscients, qui ergotent sur ce qu'ils ignorent tout à fait!⁵³. Na leitura de Shoshana Felman, esse trecho desconstrói violentamente o Cogito cartesiano. Veja-se: 'Cogito' 'C'est faux de dire je pense'; 'ergo': '...et Nargue aux inconscients, qui ergo/tent sur ce qu'ils ignorent tout à fait'; 'sum': 'je est un autre'. Não 'Je suis un autre', outro que seria então simplesmente um 'duplo', reflexo do mesmo 'Eu' cartesiano(...), mas 'Je est un autre'. A desconstrução é violenta, rigorosa.

'On me pense'. O 'je' tradicional, sujeito do Cogito cartesiano, se transforma aqui em 'objeto direto', sofrendo e não agindo, paciente e não agente; o verdadeiro sujeito é 'on' — substituto da não pessoa, 'pronome pessoal indefinido'. Pelo 'on', a individuação torna-se impessoal, ou ainda, a pessoa não individualizada. 'On', uma força anônima que escapa à condição de pessoa — quer seja o texto do inconsciente (o Isso freudiano: um outro pronome indefinido), ou mais geralmente a linguagem, o corpo social do discurso, o texto da cultura que me fala, que fala através de mim — 'on me pense': 'Je suis en mots, Je suis fait de mots, des mots des autres (...). Je suis tous ces mots, tous ces étrangers, cette poussière de verbe...' ⁵⁴ O pensamento não é o atributo de

⁵³. RIMBAUD, Arthur. Oeuvres Complètes. Gallimard, 1972, p. 248. (É errado dizer: Eu penso: deveríamos dizer pensam-me — Perdão pelo jogo de palavras.

Eu é um outro. Pior para a madeira que se transforma em violino e desprezo aos inconscientes que argumentam sobre o que ignoram completamente! Tradução de Alexandre Ribondi. in: Correspondência de Arthur Rimbaud. Porto Alegre, L & PM, 1983, p. 34).

⁵⁴. BECKETT. L'Innommable. Paris, Ed. de Minuit, 1953, p.204. (...eu sou em palavras, palavras dos outros(...) eu sou todas essas palavras, todos esses estranhos, essa poeira de verbo. BECKETT, S. O inominável. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989, pp.107 e 108.

um 'eu', de um ser substancial, espontâneo, imediatamente presente a si, mas uma ação sobre um 'me' passivo, que sente que sua própria inteligência, sua própria faculdade de discurso - pela qual ele diz 'Eu' - se exerce nele e sobre ele, não por ele'⁵⁵. Pensamento e Linguagem são assediados pelo indefinido, pelo 'on'. São que sem que o sujeito suposto pensar/falar (que se imagina na origem do pensamento e da linguagem) veja/se dê conta disso.

Eu sou eu., Eu sou mais eu., Eu sou demais!, infla-se o jactante. Ou ainda, Seja você mesmo!, aconselha uma certa literatura. Mas eis que o poeta pode provocar turbulência nesses sentimentos de egoísmo, independência, realização pessoal, amor-próprio, vaidade, orgulho (que constituem juntos a versão caricata de ideais tão "nobres" como vontade livre, identidade, singularidade, originalidade, unicidade), afirmando, contra a certeza imediatamente dada de que "Eu sou eu", que "Eu é não - eu". *Je est un autre* nomeia o insólito: a identidade é a alteridade. A escritura de "Je" (que à luz da lingüística enunciativa é uma projeção da enunciação sobre o sujeito do enunciado), em vez dos habituais "moi" e "ego", cria expectativa para "suis" que asseguraria a identidade gramatical entre a forma pronomial "je" e a forma verbal "suis" (Em português, semelhantemente, "Eu", em vez de "o eu", ou "ego", criaria expectativa para a ocorrência de "sou"). Mas a estranha contigüidade de "je" e "est" que violenta a coesão gramatical entre sujeito e predicado, realiza com uma concretude e uma exatidão inigualáveis a idéia de um sujeito cindido. A expectativa para "je suis", mas a ocorrência de "je est" - a expectativa

⁵⁵. FELMAN, S. Arthur Rimbaud: folie et modernité, in: *La Folie et la chose littéraire*. Paris, Seuil, 1978. p. 104.

para a "concordância" verbal, mas a quebra da concordância — cristaliza e torna plenamente visível a cisão e a alteridade do sujeito de linguagem. O quiasma sintático, gramatical, de "je est", na leitura de "je est un autre" enquanto um enunciado pessoal descritivo, realiza, na forma, a hibridez semântica que a leitura de "je est un autre", enquanto enunciado filosófico, conceitual e não-pessoal, realiza entre "identidade" e "alteridade". Enfim, a construção "Je est un autre", por excelência uma construção híbrida — um possível enunciado pessoal em que o "est" (não-pessoal) usurpa o lugar do esperado "suis" (pessoal), ou um possível enunciado não-pessoal em que o "je" (pessoal) usurpa o lugar de "moi" e "ego" (habitualmente empregados na condição de categoria filosófica) — cava um sulco no idealismo e realiza com precisão a hibridez do "eu", do "sujeito" na linguagem.

A olhos de idealistas, isso só pode aparecer como a expressão genuína da loucura. É assim em Benveniste: em sua convicção na unicidade de "eu" (a pessoa) e na multiplicidade de "ele" (a não-pessoa), avalia o texto de Rimbaud assim: *o 'je est un autre' de Rimbaud fornece a expressão típica do que é propriamente a 'alienação' mental, em que o 'eu' é destituído da sua identidade constitutiva.*⁵⁶ Muitos dentre eles não chegam ao extremo de ver aí "doença". Alienação, sem dúvida. Mas não alienação mental. Alienação religiosa (tal como a descreve Feuerbach), por exemplo, em que o homem erige Deus, mas não se reconhece como seu produtor, de tal forma que tudo se passa como se Deus fosse pai e não filho do homem — em vez de Deus ter a cara do homem, é o homem que é feito à sua imagem e semelhança. Alienação econômica em

⁵⁶. BENVENISTE, E. *Structure des relations de personne dans le verbe* (1946) in: PLGI, p. 230.

que o homem produz mercadoria mas não se reconhece nela. Mental, religiosa, econômica, qualquer forma de alienação (enquanto perda de uma (suposta) identidade existente e desejável) merece a condenação de idealistas. Se doença, deve ser tratada. Se trama dos poderes instituídos contra os homens, deve ser denunciada e estrangulada.

Mas se a lente usada para a leitura de "Je est un autre" for não a filosofia idealista, mas a psicanálise, então o enunciado aparecerá como nomeando não a "loucura" de um "eu" (suposto) uno que — mentalmente alienado, doente, ou econômica, social e culturalmente alienado — perde a identidade que ele já desde sempre possuía, mas a "lucidez" de um "eu" que descobre que a alienação imaginária — as sucessivas identificações (e não a identidade) com o outro — é constitutiva do "eu", a lucidez de um "eu" que se descobre constitutivamente desintegrado, cindido, dilacerado apesar da aparência da unidade. Nada é tão próprio da psicanálise quanto essa concepção não unificada, não unificante do eu⁵⁷. Spitzer critica o estilo de Quevedo em seus retratos dizendo que, afinal, seus personagens não têm alma, estão compostos por traços heteroclitos (Tal e qual é o narrador do conto O Espelho de Guimarães Rosa que, depois de procurar-se à tona dos espelhos, descobre-se feito dos outros/do OUTRO. Não haveria em mim uma existência central, pessoal, autônoma? Seria eu um...des-almado? Então, o que se me fingia de um suposto eu, não era mais que, sobre a persistência do animal, um pouco de herança, de soltos instintos, energia passional estranha, um entrecruzar-se de influências, e tudo o mais que na impermanência se indefine?⁵⁸). Eu diria que precisamente

⁵⁷. MILLER, J.A. *Percurso de Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 1988, p.18.

⁵⁸. ROSA, G. *O espelho*, in: *Primeiras histórias*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1972, p.77.

esse estilo que evediano corresponde perfeitamente a essa concepção lacaniana do 'eu'. O 'eu' é uma desordem⁵⁹.

Je es t un autre: quem é esse outro? O Outro é o Grande Outro da linguagem, que está sempre já aí. É o outro do discurso universal, de tudo que foi dito(...) é o Outro da biblioteca de Borges, da biblioteca total. (...)esse Outro é um terceiro em relação a todo diálogo, porque no diálogo de um com o outro sempre está o que funciona como referência tanto do acordo quanto do desacordo, o Outro do pacto quanto o Outro da controvérsia. Todo mundo sabe que se deve estar de acordo para poder realizar uma controvérsia, e isso é o que faz com que os diálogos sejam tão difíceis. Deve-se estar de acordo em alguns pontos fundamentais para poder-se escutar mutuamente (...). O outro de Lacan é também o Outro cujo inconsciente é o discurso; o Outro que no seio de mim mesmo me agita, e por isso é também o Outro do desejo, do desejo como inconsciente, esse desejo opaco para o sujeito(...) Nesse sentido, (o Outro) é, podemos dizer, o nome genérico daquilo que Freud chamou(...) a 'Outra Cena', essa cena onde se situa toda a maquinaria do inconsciente⁶⁰. O Outro, vê-se, pode ser muitas coisas, só que, qualquer coisa que ele seja, é sempre anterior e exterior ao "eu". O "eu", o sujeito, não é, de maneira alguma o ponto de partida. O sentimento de "eu" desenvolve-se do Outro mesmo, à maneira das carapaças das tartarugas. Daí se dizer do "eu", uma "máscara".

O homem, esse ser vivo que fala, encontra-se já desde sempre naufragado no Outro e a verter o Outro por todos os poros (à

⁵⁹. MILLER, J.A. *Percurso de Lacan*. p. 18.

⁶⁰. *Ibidem*, p. 22.

luz da psicanálise, o dilema kierkegaardiano do "eu" que deve se entrincheirar na solidão e no silêncio absolutos para não se volatilizar — o indivíduo que fala é roubado a si mesmo, volatiliza-se⁶¹ — não faz sentido, porque o "eu" não é anterior à linguagem, ao Outro — mas produz-se nela/nele como carapaça — e nem também interior — mas é o que aparece, é máscara). Para a psicanálise, só existe sujeito falante: não o sujeito que "decide" falar e que fala se quiser — sujeito falante onisciente, onipresente e onipotente —, mas o sujeito que fala sem querer, que fala sem falar, que fala sempre, que é falado. Isso significa que o impulso da fala nem sempre está onde se julga que esteja. Há sempre uma discrepância, uma desafinação entre o querer dizer e o falar: diz-se sempre mais do que se quer/se pensa e diz-se sempre outra coisa. A fala ultrapassa o falante. Aliás, pode ser até ofensivo ser submetido a leitura e escuta literais: se o falante diz sempre mais e diferentemente do que supõe dizer, deve, então, ser compreendido sempre além do que diz; à maneira do psicanalista que escuta no sujeito não o que ele se supõe, conscientemente, dizendo, mas o desejo que flui através do significante que emite⁶². A fala revela sempre o outro lado da lua, quer dizer, o desejo inconsciente do falante. As mesmas observações que Groddeck faz a respeito da proposição "Eu vivo" (Sustento que o homem é animado pelo Desconhecido, uma força maravilhosa que ao mesmo tempo dirige o que ele faz e o que lhe acontece. A proposição 'eu vivo' só condicionalmente é correta, exprime uma parte estreita e superficial do princípio fundamental: 'O homem é vivido pelo id'⁶³) podem

⁶¹. Kierkegaard citado por Wanda Bannour, in: *História da Filosofia* (direção F. Châtelet) Lisboa, Dom Quixote, 1983, (vol. 5) p. 249.

⁶². MILLER, J.A. *Percurso de Lacan*, p. 22.

⁶³. LAPLANCHE e PONTALIS. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo, Martins Fontes, 1988, p. 288.

ser feitas a propósito de "Eu falo". "Eu falo" exprime apenas uma parte estreita e superficial do princípio fundamental: "O homem é falado pelo inconsciente". O inconsciente fala ("o inconsciente é o discurso do Outro", diz Lacan), porém não uma linguagem unívoca, literal, direta, linear, transparente. O inconsciente fala a linguagem do equívoco, do engano, do esquecimento, do lapso, fala uma linguagem semelhante àquela magnificamente recolhida pela *Psicopatologia da Vida Cotidiana* de Freud. "Je" em vez de "moi", "est" em vez de "su-ís". O discurso do Outro rompe as comportas do "Eu falo" (que, em sua inclinação para a coerência, a coesão, a unidade e a síntese, vai anotando às margens: "Frase incompleta", "Sem sentido", "Aqui há uma contradição!", "Impropriedade vocabular!", "Desconexão!", "Sem pé nem cabeça!") e escorre. Aliás, o que Freud, principalmente fez foi integrar ao científico, à linguagem, os esquecimentos: *todos os fenômenos negativos do sentido, acrescentou-os ao sentido. (...) Pensou que o que mais tinha sentido para o sujeito eram precisamente os momentos em que seu discurso podia desfalecer, desfazer-se, cair, e onde algo podia ser um erro, uma falta, um esquecimento; restabeleceu a positividade desse negativo*⁶⁴. Isso, Lacan o arremata dizendo que o sentido se forma a partir de *nonsense* do significante.

Postulando, para além da consciência (que é o que, supostamente, se sabe), a existência do inconsciente (esse desconhecido indestrutível que anima o homem), a psicanálise torna-se uma referência necessária a teorias de discurso que enfatizem/acentuem não a transparência do sentido, a literalidade, mas a pletora de sentidos e que acreditem que o "mal-entendido" e não a "comunicação

⁶⁴. MILLER, J.A. *Percurso de Lacan*, p. 35.

perfeita" é o que a linguagem tem de mais próprio. O conceito de "inconsciente" — que permite diferenciar entre o que o homem sabe de si e o que ele sabe mas não sabe que sabe, entre os desejos que o "eu" se imagina desejar e os que atuam realmente em seu psiquismo, entre o que se percebe e se oferece à reflexão e o que não se pode perceber e oferecer à reflexão — desautoriza os postulados da teoria da enunciação: um "sujeito suposto dizer" a desdobrar-se em: "um sujeito suposto dizer deliberadamente o que **quer** dizer", "um sujeito suposto **saber** o que diz", "um sujeito suposto **dizer de fato o que diz**". O "sujeito suposto dizer" (= tradução, em termos de lingüística enunciativa, do "sujeito suposto saber" que goza de tanto prestígio na cultura ocidental moderna), na visada da crítica psicanalítica à ilusão idealista, vive de um engano: *je suis maître en fantasmagories*⁶⁵, diz o poeta.

E se a psicanálise encontrou/encontra tanta resistência não é senão porque ela solapa (pressupondo, para além da consciência, um inconsciente onipotente e onipresente) no homem moderno a crença na idéia de que ele pode deliberadamente controlar seus atos e seus pensamentos, ferindo, indelevelmente, seu amor próprio. O narcisismo do ocidental moderno é pela terceira vez golpeado. A primeira vez foi pela cosmologia (Copérnico) que explodiu as esferas de cristal que encerravam em seu centro a terra e, nela, o homem, como uma crisálida protetora. Depois de Copérnico a terra e os "terrâquios" tornaram-se um ponto irrisório e instável na imensidão das galáxias. A segunda, pela biologia (Darwin) que explodiu as fronteiras que arrogantemente separavam homens de bestas. A terceira, pela psicanálise (Freud) que explodiu o "eu"

⁶⁵. RIMBAUD, A. *Une Saison en Enfer* (Uma Estadia no inferno), p. 70.

uno, consciente e independente de qualquer determinação, fazendo do homem um complexo de forças dispersas, múltiplas, contraditórias, desconhecidas, inconscientes, inapreensíveis, vindas de todos os lados e herdadas de tempos imemoráveis; compondo-lhe uma "alma" plena de inclinações e instintos monstruosos, tal um caldeirão de excitação efervecente⁶⁶ sempre à beira de, escapando à vigilância do *ego*, entornar-se. O homem racional (sempre responsável/consciente de seus pensamentos) e moral (sempre responsável/consciente de seus atos) é uma ficção idealista. Pelas lentes da psicanálise, ao contrário do que comumente se vê, o homem racional — lógico, civilizado, circunspecto, grave — é tão somente a parte epidérmica do outro passional — contraditório, selvagem, excessivo, completamente inconseqüente.

Desde o advento da psicanálise, o cogito cartesiano: *penso, logo existo* foi desalojado pelo anti-cogito: *existo onde não me penso*.

* * *

*Je suis un étrange animal
Mes oreilles te parlent
Ma voix t'écoute et te comprend⁶⁷*

De novo a sentença rimbaudiana *Je est un autre* pode ser o ponto de partida. (Aliás, começar por ela é definitivamente não começar. É já, e em todos os sentidos, se encontrar em... É dispensar-se da solenidade da origem). "Alienação mental", suprema

⁶⁶. Dicionário de termos de psicanálise de Freud. Porto Alegre, Editora Globo, 1970, p. 91.

⁶⁷. ELUARD, P. *Le Phenix*, in: *Oeuvres Complètes*. Gallimard, 1968, p.426.

loucura, é o que as lentes de idealistas permitem ver/ler nessa escrita. Percepção da cisão daquilo que se mostra uno, percepção da alteridade daquilo que se mostra idêntico; "ego" não é identidade imamente, mas identificação; "ego" é máscara; "ego" está enredado na teia do "Outro", grávido não de si mesmo, mas do Outro que é o inconsciente ("*...o inconsciente é o discurso do Outro*"), em leituras "enformadas" pela psicanálise. E os materialistas, o que diriam da sentença de Rimbaud? Com certeza, que ela revela, precisamente, o romanesco da posição idealista que, "esquecidas as mediações, as determinações todas", erige o sujeito como *causa sui*. Mas é de Nietzsche que advêm, ao conceito de sujeito como *causa sui*, as invectivas mais diretas. Em sua persistente desconfiança/descrença da inteligência filosófico-científica que simula a existência de "antes" e "depois", de "causa" e "efeito" ("causa" e "efeito" têm lugar de honra no elenco dos "preconceitos" filosófico-científicos listados por Nietzsche) onde só há continuidade pura, Nietzsche expõe o sujeito como *causa sui* à derrição: A '*causa sui*' é a melhor autocontradição que até agora se imaginou, uma espécie de violação e de monstruosidade lógicas. Mas o orgulho desmedido do homem levou-o a embarçar-se, profunda e terrivelmente, com este absurdo. A aspiração ao '*livre arbítrio*', nesse sentido metafísico excessivo que domina, infelizmente ainda, os cérebros dos semi-instruídos, essa aspiração em tomar a inteira e última responsabilidade dos seus atos, aliviando Deus, o universo, os antepassados, o acaso, a sociedade, não é senão o desejo de ser precisamente essa '*causa sui*' e de se puxar a si mesmo pelos cabelos, com uma temeridade que ultrapassa a do *barão de Münchhausen*, para sair do pântano do nada e entrar na existência⁶⁸.

⁶⁸. NIETZSCHE, F. *Para Além do Bem e do Mal*, p. 30

Inspirando-se na lendária figura desse barão, a maneira de Nietzsche, Pêcheux fala da dissimulação — esquecimento das mediações que *deixa* o sujeito aparecer como *causa sui* — como EFEITO MÜNCHHAUSEN. E, no rastro do que pensa Louis Althusser a respeito de ideologia em *Aparelhos Ideológicos de Estado* e *Resposta a John Lewis*, Pêcheux aborda a questão do sujeito em relação ao discurso e ensaia uma explicação para o funcionamento do "efeito Münchhausen" nas práticas discursivas. Paralelamente à tese althusseriana *A ideologia interpela os indivíduos em sujeitos*, Pêcheux propõe que são as formações discursivas que interpelam os indivíduos em sujeitos de seu discurso.

Vale recordar alguns aspectos (fundamentais para a leitura de Pêcheux) da teoria proposta por Althusser para a questão da ideologia. O projeto althusseriano não se restringe a uma teoria das ideologias particulares. Visa, sobretudo, a uma teoria da "ideologia em geral" — Ideologia (com *i* maiúsculo) na terminologia de Pêcheux. Da teoria da Ideologia, dependem as teorias das ideologias particulares. Seguem-se algumas das teses defendidas por Althusser a propósito da Ideologia.

Primeiro. Diferentemente das ideologias que, estando engastadas na história das formações sociais e dos modos de produção e das lutas de classe, são históricas, a Ideologia não tem história. A Ideologia enquanto *uma estrutura e um funcionamento* (...) *é omni-histórica, no sentido em que esta estrutura e este funcionamento se apresentam na mesma forma imutável em toda história*⁶⁹. A Ideologia permeia as formações ideológicas concretas.

⁶⁹. ALTHUSSER, L. *Aparelhos Ideológicos de Estado* (AIE). Rio de Janeiro, Graal, 1985, p. 84.

Althusser ensaia uma analogia entre a proposição *a ideologia não tem história*⁷⁰ e a proposição freudiana *o inconsciente é eterno*⁷¹. Entendendo-se "eterno" não na acepção de transcendência da história, mas na de ubiquidade e/ou trans-história, tem-se, decalada em Freud, a seguinte proposição: *a Ideologia é eterna, como o inconsciente*⁷². A analogia entre "Inconsciente" e "Ideologia" não cessa aí. Pêcheux pensa ainda que Ideologia e Inconsciente coincidem no fato de dissimularem sua própria existência no interior mesmo do seu funcionamento, produzindo um tecido de evidências 'subjettivas'⁷³.

Segundo. A Ideologia nomeia o processo de representação, pelos indivíduos, das relações que governam sua existência. Só que não se trata de uma representação do que é, mas sim do que é dado aos indivíduos imaginar que seja. A Ideologia designa, pois, o modo ilusório do aparecer social, como se esse aparecer fosse o real mesmo. Daí, a tese (Tese I) *A Ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência*⁷⁴.

Terceiro. *A Ideologia tem uma existência material*⁷⁵ (Tese II). Isso significa que, apesar de se constituir como representação imaginária do real pelos indivíduos, a Ideologia determina-lhes o comportamento, impulsionando-os a certas práticas.

⁷⁰. Ibidem, p. 84.

⁷¹. Ibidem, p. 84.

⁷². Ibidem, p. 85.

⁷³. PÊCHEUX, M. "Les Vêritês de La Palice, p. 136.

⁷⁴. ALTHUSSER, L. AIE, p. 85.

⁷⁵. Ibidem, p. 88.

Enquanto existência material, enquanto prática, a Ideologia existe sempre sob a forma de uma ideologia: *sô hã prática atravês de e sob uma ideologia*⁷⁶. Assim, os aparelhos ideolôgicos de Estado (AIEs) não realizam a Ideologia, sob a forma do "espírito da época", mas cada um, uma ideologia regional (as diversas ideologias regionais se unificam sob a égide da ideologia dominante) sob a forma de práticas inscritas nos rituais próprios a cada AIE. Se um indivíduo crê em Deus⁷⁷, ele se representa essa crença como vindo de si (Ideologia da ideologia religiosa), como vindo de sua própria consciência. E seu comportamento material é eco dessa representação. Se o indivíduo crê em Deus, o que ele faz? Ele vai à Igreja. Ele assiste à missa. Ele se benze, se ajoelha, se levanta, reza, se confessa, faz ato de contrição, comunga, faz penitência, se promete firmemente não mais pecar... Enfim, participa de todas as práticas regulamentadas pelo ritual da missa. (Pode, "querendo", substituir essas práticas todas pela prática de "conversar" com Deus). Participa dessas práticas todas como se estivesse seguindo/executando tão somente os ditames de sua própria consciência, como se estivesse agindo "livremente" segundo crenças, idéias, oriundas de si mesmo. Eis aí uma amostra do efeito material, prático, da Ideologia.

E é porque as ideologias (regionais) têm uma existência material no interior dos AIEs, prescrevendo práticas reguladas por rituais específicos, que podem exercer o papel único de reproduzir as relações de produção inerentes a um dado modo de produção, numa formação social concreta.

⁷⁶. *Ibidem*, p. 93.

⁷⁷. Versão "católica apostólica romana" da ideologia religiosa.

Mas, o fato de as práticas serem reguladas pelos rituais próprios a cada AIE, se, por um lado, assegura a repetição, a reprodução, a continuidade das relações de produção, por outro, é também a razão da sua transformação: *não há ritual sem falhas*⁷⁸. Para dizer de outro modo, os AIEs não são a realização da Ideologia, ou mesmo a realização sem conflitos da ideologia da classe dominante⁷⁹. A hipótese de que os AIEs poderiam realizar a ideologia dominante sem qualquer resistência implicaria ver a luta de classes de maneira semelhante a uma partida de futebol: Cada classe existe em seu próprio campo, vive em suas próprias condições de existência; uma classe pode até mesmo explorar a outra, mas não se trata ainda da luta de classes. Um dia, as duas classes se encontram e se enfrentam; somente então começa a luta. Trocam socos, o combate se faz acirrado e, finalmente, a classe explorada derrota a outra (é a revolução) ou sucumbe na luta (é a contra-revolução⁸⁰). Essa posição — de que se diz comumente "posição reformista" — afirma o primado dos contrários sobre o contraditório.

Consoante ao marxismo-leninismo, Althusser pensa nos AIEs como o lugar e o meio através de que a ideologia da classe dominante se torna dominante. É pelo estabelecimento dos AIEs, onde esta ideologia é realizada e se realiza, que ela se torna dominante⁸¹. Não se deve, todavia, imaginar os AIEs como máquinas que reproduzem, em série, as relações de produção. A instalação dos AIEs não se faz por si só e de uma vez por todas, é, ao contrário, o palco de uma dura e ininterrupta luta de classes⁸².

⁷⁸. PÊCHEUX, M. *Semântica e Discurso: Uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas, Editora da Unicamp, 1988, p. 301.

⁷⁹. ALTHUSSER, L. AIE, p. 107.

⁸⁰. ALTHUSSER, L. *Resposta a John Lewis*. Rio de Janeiro, Graal, 1978, p.27.

⁸¹. ALTHUSSER, L. AIE, p. 106.

⁸². *Ibidem*, p.106.

Luta contra os fantasmas dos antigos dominadores que continuam a assediar e a frequentar o palco. Luta contra a resistência (dos oprimidos) que encontra, nos AIEs, hora e vez de se manifestar. Que não existe prática ritualizada (por mais ritualizada que seja) sem falhas é o que deixa ver esse excerto (citado em nota por Pêcheux) da narrativa biográfica de R. Linhart que trabalhou, durante um ano, em uma das indústrias Citroën: *E se a gente se dissesse que nada tem muita importância, que basta se habituar a fazer os mesmos gestos de uma forma idêntica, aspirando somente à perfeição plácida da máquina? Tentação da morte. Mas a vida se revolta e resiste. O organismo resiste. Algo, no corpo e na cabeça, se fortalece contra a repetição e o nada. A vida: um gesto mais rápido, um braço que pende inoportunamente, um passo mais lento, um sopro de irregularidade, um falso movimento, a 'reconstrução', o 'escoamento', a tática do posto; tudo o que faz com que, nesse irrisório quadrado de resistência contra a eternidade vazia que é o posto de trabalho, haja ainda acontecimentos, mesmo minúsculos, que haja ainda um tempo, mesmo monstruosamente estirado. Esse desajeito, esse deslocamento supérfluo, essa aceleração súbita, essa solda fracassada, essa mão que retoma a vida que se liga. Tudo o que, em cada um dos homens da cadeia, urra silenciosamente: 'Eu não sou uma máquina'*⁸³. Prova de que nem mesmo o ritual da linha de produção em série consegue realizar o assujeitamento perfeito; até aí há o que falha. Os AIEs constituem assim o que, contraditoriamente, reproduz/transforma as relações de produção. Daí Pêcheux se referir, em "Les Vérités de La Palice", às condições ideológicas da reprodução/transformação das relações

⁸³. PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso*, p.307.

de produção⁸⁴, afirmando o primado do contraditório sobre os contrários, da luta de classes sobre as classes. Quer dizer, ao invés de a luta de classes implicar a preexistência das classes, são as classes que implicam a luta: *sō hā* classes em luta.

Enquanto existência material, as ideologias regionais inerentes a uma formação social dada num momento histórico dado existem sob a forma de formações ideológicas vinculadas aos AIEs. O conjunto dessas formações constitui um todo. Porém, não se trata de um todo em que cada uma das regiões tem sempre o mesmo valor. Trata-se de um *tudo complexo com dominante* (*tout complexe à dominante*⁸⁵), quer dizer, um todo cujas regiões se articulam mediante relações de *contradição-desigualdade-subordinação*. Não é certo pensar que os AIEs concorrem todos sempre da mesma maneira na reprodução/transformação das relações de produção. A título de exemplo, pode-se recorrer à hipótese althusseriana⁸⁶ do deslocamento operado pela Escola, nas formações capitalistas maduras, em relação à Igreja que constituía, nas formações feudais, o aparelho ideológico de Estado dominante. O par Igreja-Família, a ocupar o primeiro plano nas formações feudais, é, com a burguesia, substituído pelo par Escola-Família.

Depois desse desvio (necessário) para explicar a tese II — *A Ideologia tem uma existência material*⁸⁷ — que é também a tese: *Sō hā prática através de e sob uma ideologia*⁸⁸, chega-se à tese anunciada no início desta seção: *A Ideologia interpela os indivíduos*

⁸⁴. PÊCHEUX, M. *Les Vêrités de La Palice*, p. 127.

⁸⁵. *Ibidem*, p. 132.

⁸⁶. ALTHUSSER, L. AIE, pp.75-81.

⁸⁷. *Ibidem*, p. 88.

⁸⁸. *Ibidem*, p. 93.

em sujeitos⁸⁹, tese central da teoria althusseriana da Ideologia. Com essa tese e as outras, inverte-se completamente a epistemologia idealista. Com elas a Ideologia deixa de ser vista simplesmente como "idéias" (falsas) e passa a ser vista como "forças materiais", deixa de ser vista como tendo origem nos sujeitos e passa, inversamente, a ser vista como sendo constituidora dos sujeitos.

Com a tese da interpelação, Althusser diz (parece dizer) que a categoria do sujeito, embora seja uma categoria político-filosófica recente, se aplica a toda e qualquer ideologia, qualquer que seja o momento histórico. Para dizer de um outro modo, a categoria do sujeito é a categoria constitutiva da Ideologia. A modernidade da categoria do sujeito e/ou sua incidência omni-histórica (enquanto interpelação) pode ser assim dita a duas vozes. Louis Althusser: *Foi com finalidades ideológicas precisas que a filosofia burguesa apoderou-se da noção jurídico-ideológica de sujeito, para fazer dela uma categoria filosófica, sua categoria filosófica nº 1, e para pôr a questão do sujeito do conhecimento (o ego cogito, o sujeito transcendental kantiano ou husserliano, etc.), da moral, etc., e do sujeito da história*⁹⁰. E então Michel Pêcheux: *Mas isso não significa, em absoluto, que o efeito ideológico da interpelação apareça somente com essas novas relações sociais (relações jurídico-ideológicas): simplesmente elas constituem uma nova forma de assujeitamento, a forma plenamente visível da autonomia*⁹¹.

⁸⁹. *Ibidem*, p. 93.

⁹⁰. ALTHUSSER, L. *Resposta a John Lewis*, p. 68.

⁹¹. PÊCHEUX, M. *Les Vêrités de La Palice*, p. 143.

A figura da interpelação pode sugerir que a constituição do sujeito se faz num acontecimento histórico datado na vida do indivíduo, ou ainda que o sujeito se alterna com o não-sujeito, ou seja, que a interpelação é descontínua. Nem uma coisa, nem ou tra. Se a Ideologia é eterna, a interpelação é também eterna — a Ideologia interpela os indivíduos em sujeitos desde sempre. Assim, *os indivíduos são sempre/jã sujeitos*⁹². A categoria de sujeito (constitutiva da Ideologia) preexiste a cada indivíduo e é a condição mesma de sua existência social.

Em *Resposta a John Lewis*, Althusser reforça a tese de que a forma de existência histórico-social de qualquer agente de prática social (de quaisquer "suportes" das relações de produção) é a forma de sujeito — "forma-sujeito". Isso porque as *relações sociais de produção e de reprodução compreendem necessariamente como parte integrante (...) 'relações sociais/jurídico-ideológicas'* as quais, para funcionar, impõem a todo indivíduo-agente a *forma de sujeito*⁹³. Os agentes das práticas sócio-históricas (ou "suportes" das relações...) se revestem sempre da "forma-sujeito". Mas não se deve confundir "revestir-se" da "forma-sujeito", "comportar-se como sujeito", com "ser sujeito da história". Os agentes das práticas sociais atuam em e sob (a contradição levada a sério) as *formas de existência histórica das relações sociais de produção e de reprodução (processo de trabalho, divisão e organização do trabalho, processo de produção e de reprodução, luta de classes, etc.*⁹⁴). Nesse caso, quem faz a história?, perguntam

⁹². ALTHUSSER, L. AIE, p. 98.

⁹³. ALTHUSSER, L. *Resposta a John Lewis*, p. 67.

⁹⁴. *Ibidem*, p. 67.

sectários do idealismo. A história é um processo sem Sujeito nem Fim(s)⁹⁵, responde Althusser, desalojando o sujeito da sua posição de "sujeito de". O fato de que a história não tenha um "sujeito de" (ou "sujeitos de") a que se vinculariam as idéias de "causa", "origem" e "fim"(s) não significa que ela não tenha uma força motriz. Essa força é a luta de classes: dela resultam as circunstâncias sob as quais os agentes atuam e é ela também que transforma essas mesmas circunstâncias.

Do fato de que a "interpelação" funciona "já desde sempre" decorre uma espécie de naturalização da "forma-sujeito". O sujeito passa, automaticamente, a ser tomado sob a forma de "evidência". E como todas as evidências, inclusive as que fazem com que uma palavra 'designa uma coisa' ou 'possua um significado' (as evidências da transparência da linguagem), a evidência de que vocês e eu somos sujeitos(...) é um efeito ideológico, o efeito ideológico elementar⁹⁶. A Ideologia impõe as evidências (todavia, de maneira dissimulada: é como se as evidências, por serem evidentes, se impusessem elas próprias) como algo a ser automaticamente "reconhecido". Reconhecer-se sempre já sujeito significa, por exemplo, desconhecer/esquecer que o teatro da consciência (eu vejo, eu penso, eu falo, etc.) é observado dos bastidores, lá de onde se pode captar que se fala do sujeito, que se fala ao sujeito, antes que o sujeito possa dizer: 'Eu falo'⁹⁷. Reconhecer-se sempre já sujeito significa desconhecer/esquecer que não sou eu quem fala, que são os outros que falam, que é a mim que falam, que é

⁹⁵. Ibidem, p. 66.

⁹⁶. ALTHUSSER, L. AIE, p. 94.

⁹⁷. PÊCHEUX, M. Les Vêrités de la Palice, p.138.

*de mim que falam, que eu os ouço, que sou mudo*⁹⁸. Do desconhecimento/esquecimento pelo sujeito de que ele veio a ser pelo processo de interpelação, de que ele é já-desde-sempre em razão do efeito sempre retroativo da interpelação (consoante a eternidade da Ideologia), resulta a inversão entre causa e efeito. O sujeito que é "efeito" da Ideologia passa a ser tomado como "causa" dela. Não apenas é tomado como causa dela, mas também como *causa sui* — o sujeito se erigindo ele próprio do nada. A olhos de marxistas, isso beira ao absurdo: não é à toa que Pêcheux (repetindo) fala dessa inversão, que erige como sujeito da relação (como uma essência preexistente, portanto) o sujeito que dela resulta, como: *efeito Münchhausen*. É preciso ficar vigilante (recomendam marxistas radicais) ante ao risco de leituras literais e realistas desse efeito. Em filosofia, leituras realistas desse efeito resultaram/resultam em idealismos, humanismos, existencialismos e até em marxismos humanistas. Em lingüística, a leitura ao pé da letra do *efeito Münchhausen* resulta ou na exclusão do discurso (em sua vulnerabilidade à vontade do falante) do âmbito da ciência, ou em teorias de enunciação que vêem no sujeito do discurso a origem do sujeito do discurso.

Evidência/transparência do sujeito e evidência/transparência do sentido. Os "analistas de discurso" desconfiam disso. Sob tanta visibilidade, tantas luzes, se oculta o processo de interpelação - identificação que constitui o indivíduo "em sujeito" no lugar deixado *vazio*⁹⁹. O futuro do subjuntivo da lei jurídica (Aquele que explorar recursos minerais fica obrigado a recuperar

⁹⁸. BECKETT, S. *O inominável*, p. 107.

⁹⁹. PÊCHEUX, M. *Les Vêrités de la Palice*, p.143.

o meio ambiente degradado, de acordo com a solução técnica exigida pelo órgão público competente na forma da lei.) produz o sujeito sob a forma do 'sujeito de direito'. Já o 'sujeito ideológico' que o reduplica, é interpelado - constituído sob a evidência da constatação que veicula e mascara a 'norma' identificadora¹⁰⁰: "um homem ecologicamente consciente preserva a natureza". Quer dizer, é evidente que (todo mundo sabe que) se você é um homem verdadeiramente consciente da ecologia você pode/deve preservar a natureza. E o indivíduo interpelado, se ele é um "bom sujeito", se "reconhece" sob a evidência dessa constatação (É exatamente dele que se trata!), e "desconhece" que ela resulta da sobreposição de relações sociais/jurídico-/ideológicas às relações materiais de reprodução das condições de produção de uma formação histórico-social dada. Em suma, a evidência diz: as palavras têm um sentido porque têm um sentido, e os sujeitos são sujeitos porque são sujeitos¹⁰¹. Mas os analistas de discurso, que são "sujeitos perversos", se pretendem, em sua insurreição, des-cortinadores, desbaratadores da "evidência do sentido" e da "transparência da linguagem", para deixar sua materialidade vir à tona. (O que parece "natural" e, portanto, sempre-já-assim, para um ocidental moderno habituado, há séculos, ao uso predatório do meio ambiente, não faz o menor sentido numa formação social em que a natureza não é tomada como pura matéria-prima ("Onde sonham as formigas verdes"¹⁰², confira você mesmo!), em que a relação homem-natureza não é uma relação secular (relação em que os homens

¹⁰⁰. PÊCHEUX, M. "Les Vêrités de la Palice, p. 143.

¹⁰¹. Ibidem, p. 30.

¹⁰². Filme de Herzog

se investem completamente no projeto — *insano projeto cartesiano* cujas conseqüências ecológicas mal começamos a medir¹⁰³ — de dominação absoluta da natureza), mas uma relação mágica (homem com a natureza). Trazendo à cena, para efeito de comparação, essa formação social marginalizada (não-dominante, portanto), pode-se ver mais nitidamente que uma constatação como essa não diz exatamente o que ela diz e que seu sentido não advém do meramente lingüístico). E para explicar a materialidade do sentido em sua dependência do "todo complexo das formações ideológicas", Pêcheux lança mão de duas teses.

A primeira delas consiste em colocar que o sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc. não existe em si mesmo (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significante), mas é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas (ou seja, reproduzidas)¹⁰⁴. Com essa tese, pretende-se mostrar que as unidades lingüísticas envolvendo sentido não têm um sentido literal atado de uma vez por todas a seus significantes (como supõe a lingüística ortodoxa com o conceito de código de signos sempre disponíveis ou com o conceito de léxico constituído de entradas lexicais descritas em termos de traços sintáticos, semânticos e fonológicos dados definitivamente), nem também um sentido completamente novo, contingente, individual a cada manifestação de linguagem (como querem teóricos da enunciação). Palavras, expressões, proposições têm seu sentido determinado por referência a "formações

¹⁰³. CLASTRES, P. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978, p. 133.

¹⁰⁴. PÊCHEUX, M. *Les Vérités de la Palice*, p. 144.

discursivas" que representam "formações ideológicas", a nível de linguagem. Eis, então, que aparece o conceito chave da Análise de Discurso: **FORMAÇÃO DISCURSIVA**. Por formação discursiva entende-se o que, *numa formação ideológica dada, ou seja, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito*¹⁰⁵.

Pêcheux, depois de reafirmar, por um lado, que o sentido não existe em si mesmo (a suposta literalidade do signo) e, por outro, que ele também não resulta da fala ou da enunciação, entendidas como atos individuais de utilização da língua, afirma que o sentido de uma palavra, expressão ou proposição é determinado pelas posições ideológicas que, através dos interlocutores, entram em jogo no processo sócio-histórico em que essas unidades são produzidas. O que se afirma, pois, do sentido em Análise de Discurso? Sentido literal? Não. Sentido único, irrepetível, inteiramente contingente? Também não. Sentido necessário? Sim. Isso significa que as unidades lingüísticas têm seu contorno de sentido definido pelas formações discursivas em que ocorrem, nas relações que, aí, entretêm umas com as outras.

Um enunciado como *A terra gira* seria considerado um "nonsense" por um lingüista de antes de Copérnico, prosélito da sintaxe e semântica gerativas (É claro, se ele existisse!). Um tal enunciado violaria regras de "restrição seletional": terra (= imóvel) co-ocorrendo com gira (= móvel). Mas um enunciado não pode ser dito sem sentido, levando-se em conta unicamente a norma universal inscrita na língua. Deve ser sempre remetido, referido à formação discursiva que o fez possível e necessário. Em A

¹⁰⁵. *Ibidem*, p. 144.

Arqueologia do Saber, Foucault propõe uma análise do "enunciado" correlativamente ao conceito de "formação discursiva" que pode auxiliar na compreensão do conceito de formação discursiva em Pêcheux: Um enunciado pertence a uma formação discursiva, como uma frase pertence a um texto, e uma proposição a um conjunto dedutivo. Mas enquanto a regularidade de uma frase é definida pelas leis de uma língua, e a de uma proposição pelas leis da lógica, a regularidade dos enunciados é definida pela própria formação discursiva. A lei dos enunciados e o fato de pertencerem à formação discursiva constituem uma única e mesma coisa; o que não é paradoxal, já que a formação discursiva se caracteriza não por princípios de construção, mas por uma dispersão de fato, já que ela é para os enunciados não uma condição de possibilidade, mas uma lei de coexistência¹⁰⁶. Dessa correlação entre enunciado e formação discursiva resulta a definição de "discurso" como conjunto de enunciados desde que se refiram a uma mesma formação discursiva. Vê-se, assim, no discurso não uma operação expressiva (uma subjetividade falante) através da qual um indivíduo exprime uma idéia, um desejo, uma imagem. E dessa correlação resulta também a definição de "prática discursiva" como um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definem, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística, as condições de exercício da função enunciativa¹⁰⁷. As vozes de Pêcheux e Foucault parecem aqui se harmonizar e mesmo se complementar na tarefa de conceituar os parâmetros da Análise de Discurso, exceto (é preciso dizer) num

¹⁰⁶. FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro, Forense - Universitária, 1986, p. 135.

¹⁰⁷. *Ibidem*, p. 136.

ponto: a posição assumidamente althusseriana de Pêcheux.

E, então, retome-se a tese anotada no início desta seção: *As formações discursivas (que se remetem automaticamente às formações ideológicas) interpelam os indivíduos em sujeitos-falantes—em sujeitos de 'seu' discurso.* Essa tese desaloja os sujeitos do discurso da posição de "causa", para alojá-los na posição de "efeito". Se o discurso é uma prática social, o agente dessa prática só será reconhecido como seu agente se se revestir da "forma-sujeito". Pode-se dizer que, decalcando-se em Althusser (*Os indivíduos-agentes, portanto, agem sempre na forma de sujeitos, enquanto sujeitos. Mas o fato de que sejam necessariamente sujeitos não faz dos agentes ('suportes') das práticas sócio-históricas o nem os sujeito(s) da história (no sentido filosófico do termo: sujeito de).* Os agentes-sujeitos são são ativos **na** história sob a determinação das relações de produção e de reprodução, e em suas formas¹⁰⁸), é-se sujeito **no** discurso, e não sujeito **do** discurso.

A questão não é, pois, quem foi que falou e se o que falou disse o que queria dizer, a questão é que posição pode e deve ocupar um indivíduo para, ao falar do interior de uma formação discursiva dada, ser visto/considerado como **sujeito de**. Não importa quem fala, mas o que ele (sujeito-falante) diz não é dito de qualquer lugar¹⁰⁹. Isso significa que: A - conservando-se os lugares, as posições sociais dos interlocutores, o emprego de uma mesma unidade lingüística produzirá sempre o mesmo efeito de sentido, possibilitando até que se veja no sentido que aí se repete

¹⁰⁸. ALTHUSSER, L. *Resposta a John Lewis*, p. 67.

¹⁰⁹. FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 142.

o sentido literal (A literalidade seria então um "efeito de sentido histórico" explicável a partir do funcionamento das formações discursivas e não mais um ponto de partida, quer dizer, uma propriedade — intrínseca e essencial — do signo); B - variando os lugares, as posições, o emprego do que parece ser uma mesma unidade lingüística não produzirá o mesmo efeito de sentido.

Se, por um lado, se admite que uma mesma unidade lingüística varia de sentido segundo ocorra em uma ou em outra formação discursiva, por outro, se admitirá que unidades lingüísticas formalmente diferentes podem ter sentido semelhante quando empregadas no interior de uma mesma formação discursiva: pletora de elementos significantes para um significado que se repete (A sinonímia seria também um "efeito de sentido histórico"). Pêcheux designa o processo pelo qual unidades lingüísticas formalmente diferentes têm sentido semelhante, se empregadas em referência a uma mesma formação discursiva, como "processo discursivo". Processo discursivo é o sistema de relações de substituição, paráfrases, sinonímias, etc. funcionando entre elementos lingüísticos — significantes — numa formação discursiva dada¹¹⁰. Um processo discursivo não tem começo, meio e fim. Sua função é reproduzir/incrementar (realizar a pletora de significantes) a formação discursiva mesma no interior da qual se desenrola. Consoante a isso, vê-se o discurso não como uma seqüência lingüística fechada sobre si mesma, resultante de um ato de apropriação da língua por um sujeito, mas como um contínuo que, sem ser começado e sem ser acabado, encontra-se em. Isso parece desautorizar a assunção do discurso, à maneira da lingüística enunciativa, como "instância

¹¹⁰. PÊCHEUX, M. *Les Vérités de la Palice*, p. 146.

de discurso *única e discreta*" (= um centro de referência interno) de responsabilidade de um sujeito. Semelhantemente parece desautorizar a *assunção* do discurso como "diálogo", se se toma diálogo na *acepção* de alternância de turnos ou cenografia para a *confrontação* de dois *idioletos* (*É identificando-se como pessoa única pronunciando 'eu' que cada um dos locutores se propõe alternadamente como 'sujeito'*¹¹¹). Interpelados por uma mesma formação discursiva, os interlocutores empregam a língua para significar uma relação comum ao mundo: uma formação discursiva interpela os indivíduos em sujeitos, quer dizer, produz os sujeitos, *com, simultaneamente, aquilo que lhes é dado ver, compreender, fazer, temer, esperar*¹¹² e falar. Isso permite ao locutor experimentar/imaginar/representar o lugar do ouvinte a partir do lugar mesmo de locutor e vice-versa. Nessa visada, diálogo não se define como alternância (à maneira de Benveniste) de vozes, como alternância entre os processos: falar ou ouvir, significar ou compreender, um de cada vez, mas como confusão de vozes, como simultaneidade de processos: falar e ouvir, significar e compreender, tudo de uma vez só. Como se eu que falo estivesse no lugar onde *alguém me escuta*¹¹³, diz Pêcheux. É o receptor que envia a mensagem a quem depois a emitirá. Envia-a porque decide fundamentalmente sobre seu sentido. Falar ao outro não implica, de modo algum, saber o que se diz. Somente o Outro é quem pode ensiná-lo a nós(...)¹¹⁴, diz Miller. Supor notadamente, de agora em diante, que a coisa dita e a ouvida têm a mesma procedência¹¹⁵, diz Beckett. *Je suis un étrange animal/mes oreilles te parlent/ma voix t'écoute*

¹¹¹. BENVENISTE, E. A natureza dos pronomes, (56), in PLGI, p. 180.

¹¹². PÊCHEUX, M. Les Vérités de la Palice, p. 146.

¹¹³. Ibidem, p. 153.

¹¹⁴. MILLER, J.A. Percurso de Lacan, p. 30

¹¹⁵. BECKETT, S. O inominável, p. 111.

et te comprend, nomeia o poeta (P.Éluard) intuitivamente a "comunidade" e/ou "alteridade" do sentido no discurso. *Minhas orelhas te falam*: tanto pode estar dizendo que eu falo o que imagino que você quer ouvir-entender (que parece ser também o sentido em jogo em *minha voz te escuta e te compreende*), como você ouve-entende no que falo, aquilo que você imagina que eu quero que você ouça/entenda. Mas a primeira e a segunda leituras nomeiam uma mesma coisa: nomeiam a travessia do "sujeito-falante" pelo discurso do Outro, mediante representações imaginárias, nomeiam a "alteridade" e não a "identidade" do sujeito-falante, nomeiam a "comunidade" e não a "individualidade" do sentido. Essa "comunidade" do sentido, assegurada pelos processos discursivos de reformulação-paráfrase que vão desenrolando-reproduzindo uma mesma formação discursiva, é que constitui a ilusão necessária de uma 'intersubjetividade falante' pela qual cada um sabe de antemão o que o 'outro' vai pensar e dizer..., e com razão, já que o discurso de cada um reproduz o discurso do outro (uma vez que cada um é o espelho dos outros¹¹⁶). Se uma formação discursiva — o Outro do discurso — interpela, igualmente, cada indivíduo em sujeito-falante, então, todos, espelhando o grande Outro, se espelham reciprocamente: quer dizer, o efeito de "subjetividade" e de "intersubjetividade" se produzem simultaneamente. Interpelados por uma mesma formação discursiva, os sujeitos-falantes são, todos eles, igualmente instados a entrar nos processos discursivos de reformulação-paráfrase relativos a essa formação. Isso constitui a condição para "o consenso". Uma das acepções do "Outro", em psicanálise (já se viu), é a que diz que o "Outro" é o terceiro elemento a participar

¹¹⁶. PÊCHEUX, M. *Les Vérités de la Palice*, p.158.

de todo diálogo, na condição de referência comum: Deve-se estar de acordo em *alguns pontos fundamentais* para poder-se escutar mutuamente¹¹⁷. E não é senão no "Outro" que falante e ouvinte se escutam mutuamente. É paradoxal, mas não existe DIÁlogo de dois (como parecem *su* por teorias da enunciação), sã de três. No encalço dessa leitura psicanalítica do "Outro" como o "terceiro" do diálogo, pode-se dizer que uma "formação discursiva" é, na perspectiva da Análise de Discurso, o terceiro elemento a contar numa prática discursiva: falante e ouvinte dialogam não entre si, mas com esse terceiro elemento.

Admitindo que o(s) sentido(s) se constitue(m) sempre no interior de uma formação discursiva, Pêcheux passa à discussão da segunda tese: *Toda formação discursiva dissimula, pela transparência do sentido que nela se constitui, sua dependência com relação ao 'todo complexo com dominante' das formações discursivas, intrincado no complexo de formações ideológicas*¹¹⁸ (Pêcheux refere-se também ao "todo complexo com dominante" das formações discursivas como "interdiscurso". E o interdiscurso, semelhantemente ao complexo das formações ideológicas, está sujeito à lei de desigualdade-contradição-subordinação). Se a primeira tese explica a remissão necessária do sentido à formação discursiva, a segunda explicita a dissimulação dessa dependência. Dissimula-se, sob a ilusão da transparência do sentido (em razão da interpelação generalizada e ininterrupta que promove o "consenso"), a materialidade contraditória do interdiscurso. O interdiscurso fornece/im põe os sentidos sob a forma da universalidade e da evidência — é

¹¹⁷. MILLER, J.A. *Percurso de Lacan*, p. 22.

¹¹⁸. PÊCHEUX, M. *Les Vêrités de la Palice*, p. 146.

evidente que tal palavra, tal expressão ou tal proposição significa isso. Diante das evidências que, em sua evidência, são tidas como percebidas, aceitas e experimentadas, os "bons sujeitos" inevitável e "naturalmente" sô podem dizer: "É evidente!" "É isso!". "É exatamente assim!", "É claro que é isso!", "Isso é óbvio!"...

Essas duas teses permitem a Pêcheux avançar no exame do funcionamento da "forma-sujeito" enquanto "sujeito do discurso". O sujeito se "esquece" daquilo que o determina (Esquecer, aqui, não significa tirar do campo da memória algo que se sabia, mas encobrir a "causa" do sujeito no próprio interior de seu "efeito", de tal forma que o "efeito" apareça como "causa"). O "sujeito do discurso" não pode reconhecer seu assujeitamento ao interdiscurso porque esse assujeitamento se realiza nos sujeitos sob a forma de autonomia, quer dizer, os sujeitos são produzidos (pelo menos nas formações sociais capitalistas: as relações jurídicas — sob a forma de relações ideológicas — se universalizam concomitantemente à universalização da circulação do dinheiro, das mercadorias, dos trabalhadores "livres") como *causa sui*. A forma-sujeito do discurso, na qual coexistem, indissociavelmente, interpelação, identificação e produção de sentido, realiza o 'nonsense' da produção do sujeito como 'causa de si' sob a forma da evidência primeira¹¹⁹. E, assim, da visão do idealismo como uma posição epistemológica (na linha da teoria do conhecimento kantiana que faz do sujeito o ponto de partida) passa-se à visão do idealismo como o funcionamento espontâneo da forma-sujeito¹²⁰. O sujeito não é ponto de partida; o sujeito "aparece" como ponto de partida.

¹¹⁹ . PÊCHEUX, M. *Semântica e Discurso*, p. 295.

¹²⁰ . PÊCHEUX, M. *Les Vêrités de la Palice*, p.148.

A interpelação do indivíduo em sujeito do discurso se realiza pela sua identificação com o interdiscurso (Em psicanálise, "o sujeito só é sujeito por seu assujeitamento ao campo do Outro". Lacan fala de uma fase do espelho, em que a criança se constitui no campo do Outro, olhando-se no espelho que é o Outro, neste espelho que é a mãe. É assim, recebendo a imagem que vem de sua mãe, que a criança junta seu corpo fragmentado numa certa unidade imaginária. É assim que a criança se constitui, dentro do desejo, do olhar da mãe. A criança deseja que a mãe a deseje e, para tanto, vai desejar o que a mãe deseja para se tornar desejável pela mãe.

A criança se olha no espelho que é a mãe, depois o pai, e, depois ainda, todos os seus substitutos e este é um espelho *lingüístico* é o que os pais, é o que os outros *falam*, é este discurso que vai constituir o sujeito, o inconsciente é o discurso do Outro, é o desejo do Outro. (...) Vê-se a dimensão trágica que isso implica, pois o homem estruturalmente se aliena no Outro, se perde no Outro, desaparece no Outro para se constituir e não pode se recusar a isso¹²¹. Mas o esquecimento pelo sujeito de tudo aquilo que o determina, quer dizer, o esquecimento do interdiscurso, produz a ilusão da identidade. O esquecimento do interdiscurso se dá pela sua reinscrição no "intradiscurso". Nesse sentido, pode-se dizer que o intradiscurso, enquanto 'fio do discurso' do sujeito, é, estritamente, um efeito do interdiscurso sobre si mesmo, uma 'interioridade' inteiramente determinada como tal 'do exterior'. E o caráter da forma-sujeito, com o idealismo espontâneo que ela encerra, consistirá precisamente em reverter a

¹²¹. TELES, Sérgio. Folha de São Paulo (Folhetim) - 11 de março de 1989. n.º 634, p.6-6.

determinação: Diremos que a forma-sujeito (pela qual 'o sujeito do discurso' se identifica com a formação discursiva que o constitui) tende a absorver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso, ou seja, ela simula o interdiscurso no intradiscurso, de modo que o interdiscurso aparece como o puro 'já-dito' do 'intradiscurso', no qual ele se articula por 'co-referência'. Nessas condições, pode-se, parece-nos, caracterizar a forma-sujeito como realizando a incorporação-dissimulação dos elementos do interdiscurso: a unidade (imaginária), sua identidade presente-passada-futura, encontra aqui um de seus fundamentos¹²².

Há um trecho de *Bouvard e Pécuchet* (Flaubert) que insiste em aparecer aqui nesse lugar: Desde a Quaresma, começaram a espreitar a primavera, repetindo todas as manhãs: 'Tudo brota!' Mas, como a estação veio tarde, consolaram-se da impaciência, dizendo: 'Tudo vai brotar'. Afinal, viram surgir as ervilhas. Os aspargos foram abundantes. A vinha prometia¹²³. Talvez porque esse trecho, mefistofelicamente, revele a presença do interdiscurso (quer dizer, do todo complexo das formações discursivas relativas à estética, com uma formação discursiva dominante - a formação discursiva romântica, advogando princípios tais como "criação", "originalidade", "subjetividade", "expressividade") no intradiscurso e, simultaneamente, realize o processo de interpelação (por esse interdiscurso) do indivíduo em sujeito escritor não sob a forma de autonomia, mas sob a forma de assujeitamento. Aliás,

¹²². PÊCHEUX, M. "Les Vêrités de la Palice", p. 152.

¹²³. FLAUBERT, G. "Bouvard e Pécuchet"; tradução de Galvão Coutinho e Augusto Meyer. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981, pp. 26 e 27.

encontram-se a $\bar{1}$ tipificadas duas formas de funcionamento da "forma-sujeito". Bouvard e Pécuchet são interpelados por esse interdiscurso e, "bons sujeitos" que são, repetem, parafrasticamente, a formação discursiva dominante, evocando o significante "primavera" e, **evidentemente**, associando a ele o significante "brotar", como se isso viesse deles mesmos. Já o narrador, "mau sujeito" que é, repete parodicamente essa formação discursiva. Se ele fosse um "bom sujeito", um "romântico convicto", esse trecho (numa versão semelhante a essa: '*Tudo brota!*', exclamavam Bouvard e Pécuchet, *espreitando a primavera. Viram surgir as ervilhas. Os aspargos foram abundantes. A vinha prometia*) não estaria investido dessa dissimetria, dessa contradição, entre a cadeia significante "Tudo brota!" e o real, provocada pela relação desse "significante" com os "significantes adjacentes". Estaria, antes sim, investido de uma conformidade entre o real e o rótulo. Mas, ao permitir que a "natureza" se rebele contra a letra "Tudo brota!", Flaubert subsume o real como algo exterior e independente do pensamento (nada é menos idealista, menos "romântico", do que isso) e, em consequência, desautoriza a visão da linguagem literária como criação *ex nihilo* de um Eu onipotente, emanção espontânea de uma subjetividade $\bar{1}$ mpar. Se "Tudo brota!" não se explica mediante a suposta partenogênese da imaginação de Flaubert, menos ainda se explicaria pela hipótese da fecundação da sua imaginação (então, passiva) pelas coisas mesmas. A imaginação do escritor é fecundada por um outro. Esse outro é tudo que, da biblioteca total e do museu de tudo, direta ou indiretamente possa lhe atingir a imaginação. No caso específico de "Tudo brota!", a imaginação do escritor, via Bouvard e Pécuchet, parece ser fecundada pela formação discursiva romântica. Com isso, Flaubert faz de Bouvard e Pécuchet o Dom

Quixote moderno. *Bouvard e Pécuchet* se assemelham a *Dom Quixote* no querer acomodar o real à letra, à literatura. *Bouvard e Pécuchet* todavia diferem de *Dom Quixote* no "esquecer-se" da letra. *Dom Quixote* imitava (vivia conforme a) os livros de cavalaria e os escritores de seu tempo imitavam os antigos e se queriam imitando, mas os românticos não se querem imitando ninguém. Imaginam-se absolutamente originais. A imitação é incisivamente re-negada em tempos modernos. Que a letra alheia — o interdiscurso — seja "esquecida"/"escondida" na suposta letra própria do intradiscurso, é isso que Flaubert não se permite em *Bouvard e Pécuchet*. E isso chega mesmo a ser revelado por Flaubert numa carta endereçada a Louise Colet (dezembro de 1852) por ocasião da escritura de *Bouvard e Pécuchet*: : É preciso que em todo o livro não se encontre uma palavra da minha autoria, e que, uma vez lido, não se ouse falar de medo de repetir naturalmente uma frase no mesmo contido¹²⁴. Flaubert busca a todo custo sua "des-identificação" com a formação discursiva romântica.

Com esse trecho de *Bouvard e Pécuchet* (e, certamente, com o livro todo), aprende-se uma lição não-romântica sobre romantismo. A questão não é o que é um escritor romântico, mas como deve se comportar um escritor para, ao falar do lugar da literatura, ao ser interpelado pelo todo complexo das formações discursivas literárias, ser visto/considerado como um "romântico". O romântico deve se portar em relação ao interdiscurso como as personagens *Bouvard e Pécuchet* — esquecer a dominante do interdiscurso (que é a formação discursiva romântica) no intradiscurso e falar como se estivesse sendo original — e não como o narrador do

¹²⁴. FLAUBERT, G. Carta a Louise Colet (dezembro de 1852), in: Apêndice a "*Bouvard e Pécuchet*", p. 280.

livro — contradizer a imaginada originalidade das personagens, rememorando o interdiscurso. (Mas o livro fala também outra coisa e além das personagens e do narrador. Na sua tanta ironia em relação à falta de originalidade de tudo e de todos, o narrador parece se dizer invulnerável ao risco de perder-se no Outro, ao risco de não ser original. Acaba por vingar, apesar dele, um certo narcisismo, uma certa ilusão da autonomia. O narrador investe sua originalidade no silêncio. Falar é já ser um outro. Por isso não se quer falando nada; quer-se, o tempo inteiro, tomando distância da linguagem, já que na linguagem tudo é Outro. Dormir no seio da linguagem é a perdição. Então, só lhe resta escarnecer...). A contradição de vozes entre as personagens e o narrador, a contradição entre esquecer/rememorar o interdiscurso no intradiscurso e a contradição entre identificar-se/des-identificar-se fazem de *Bouvard e Pécuchet* um livro tenso.

A assunção/reconhecimento do discurso do Outro, do interdiscurso, pelos sujeitos, na forma de desconhecimento/esquecimento é que torna possível aos sujeitos se pensarem como funcionando "por si sô", tomando posições "consciente" e "livremente", tendo iniciativas e agindo responsavelmente como autor de seus atos. Romantismos e teorias da enunciação são exemplos do desconhecimento do funcionamento da forma-sujeito e do ego imaginário e do mecanismo de interpelação/identificação/determinação que produz o sujeito no lugar onde sô há o Outro. No horizonte desse mal-entendido, românticos e lingüistas fazem do sujeito o ponto de partida, fazem do "efeito" a "causa".

Se se suspendesse esse texto por aqui, deixar-se-ia Pêcheux suscetível à intromissão dos guardiões do idealismo que fariam, com toda certeza, a célebre questão: "Como se explica que

as formações discursivas se transformam?" Mistério da Imaculada Conceição! (É a maneira como Roger Garaudy — um desses últimos guardiões — responde a essa questão, pensando naquele (Foucault) que proclamou a "Morte do Homem"). Na verdade, a leitura que se fez das formações discursivas até então poderia levar a uma visão "funcionalista" do seu funcionamento, levar a uma visão delas como máquina de se reproduzir. Mas recorde-se que, ao se dizer que o "todo complexo das formações discursivas com uma dominante" (= interdiscurso) engasta-se no "todo complexo das formações ideológicas", admite-se, extensivamente, que ele está sujeito às mesmas relações de desigualdade-contradição-subordinação que caracterizam o complexo das ideologias. Se é assim, a formação discursiva dominante não intervém jamais, nas práticas discursivas, como um todo sem lacunas. (A linearidade, o fio das idéias e dos argumentos, a coerência e a coesão e a autonomia do intradiscurso seriam ilusões correlativas ao funcionamento da forma-sujeito enquanto suposta consciência unificadora, sintetizadora, capaz de, ligando o diverso, fazer o uno: *Por mais que o livro se apresente como um objeto que se tem na mão; por mais que ele se reduza ao pequeno paralelepípedo que o encerra: sua unidade é variável e relativa. Assim que a questionamos, ela perde sua evidência; não se indica a si mesma, só se constrói a partir de um campo complexo de discursos. (...) está preso a um sistema de remissões a outros livros, outros textos, outras frases...*¹²⁵). As formações discursivas marginais, dominadas, se formam **sob** e **contra** a formação discursiva dominante e não em um outro tempo e em um outro lugar: não existe ritual sem falhas, sem brechas. E então a

¹²⁵. FOUCAULT, M. A Arqueologia do Saber, p. 26.

compreensão da "transformação das formações discursivas e das relações de força entre elas" supõe um retorno às falhas, às resistências: não entender ou entender obliquamente; não 'escutar' as ordens; não repetir as litâneas ou repeti-las obliquamente; falar quando se exige o silêncio; falar sua língua como uma língua estrangeira mal conhecida; mudar, desviar, alterar o sentido das palavras e das frases; tomar os enunciados ao pé da letra; deslocar as regras na sintaxe e desestruturar o léxico fazendo trocadilhos.

E assim começar a se despedir do sentido que reproduz o discurso da dominação, de modo que do irrealizado venha se formar o sentido do interior do nonsense.

E através dessa quebra de rituais, dessas transgressões de fronteiras: a frágil colocação em causa de uma ordem, a partir da qual o laps o pode mover-se para o discurso da revolta, o ato falho para o motim e para insurreição: o momento imprevisível onde uma série heterogênea de efeitos individuais entra em ressonância e produz um acontecimento histórico, rompendo o círculo da repetição¹²⁶. Quando as contradições e a luta de classes (nas instâncias teóricas e práticas) são levadas, de fato, a sério, descobre-se que as transformações e as revoluções não aguardam os homens, as "tomadas de consciência". Com ou sem consciência, as revoluções vão se fazendo. Vale rememorar as palavras do velho e obscuro Heráclito, o dialeto mais radical da história do ocidente: Este mundo, nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas¹²⁷. A luta é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns

¹²⁶. PÉCHEUX, M. "Délimitations, retournements et déplacements" in: *L'homme et la Société: revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*. Paris, Ed. Anthropos, 1982, nº 63-64, pp. 63-64.

¹²⁷. HERÁCLITO. *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1972, p. 80.

ela revela deuses, outros, homens; de uns faz escravos, de outros livres¹²⁸. Tãmanha é a energia da contradição que Heráclito não hesita em instalá-la no coração do deus: O deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome; mas se alterna como fogo quando se mistura a incensos...¹²⁹

* * *

O que a Teoria/Análise de Discurso aprende com a psicanálise e com o marxismo sobre o "sujeito suposto dizer" que foi, primeiro, renegado pela lingüística ortodoxa e, depois, feito o centro das teorias de enunciação? Aprende que a diferença não é mais de "mim" para "ti", mas de "mim" para "mim" mesmo. Aprende que, sob a máscara do "Eu falo", vive o Outro a me fazer falar sem que eu queira/saiba/fale. Aprende que, sob a evidência do "Eu falo", está a agir ininterruptamente o processo de interpelação pelo interdiscurso. Aprende que *Je est un autre*. Aprende que Não há um fundo que seria idêntico, em cuja direção se poderia subir e onde se encontraria a 'identidade'; por mais longe que se vá, en contra-se sempre um certo desdobramento. Contrariamente ao que sustentam os diversos filósofos da identidade, a discursividade humana não é a simples presença a si de um sujeito autônomo, mas a travessia desse sujeito por discursos sociais diversos e frequentemente contraditórios¹³⁰. Aprende que o sujeito não pode ser pensado com base no modelo da unidade de uma interioridade, como uno. Ele é dividido, como aquele que sonha, entre a posição de 'autor'

¹²⁸. Ibidem, p. 90.

¹²⁹. Ibidem, p. 91.

¹³⁰. SCHAEFFER, Jean-Marie. *La Littérature comme fait de Valeur*. in: *Esprit*, 8-9, 1986, p. 211.

de seu sonho e a de testemunha desse sonho. Como observa Safouan, 'é fazendo alguma violência ao espírito que o sonho, considerado sob a perspectiva freudiana, impõe a distinção entre o sujeito que verdadeiramente fala (aquele que está atuando no sonho) e aquele a quem se pode chamar o *locutor* ou o 'moinho de palavras', aquele que nos relata, acordado, esse mesmo sonho. Ele é dividido como aquele que cometeu um lapso: não foi ele quem o cometeu, ele disse uma palavra por outra, etc... Mas é preciso que haja o sonho, o lapso, o singular de uma conduta, a neurose ou a psicose para que isso apareça. Excluídos esses casos, eu me penso espontaneamente como fonte de meus pensamentos, de meus atos e de minhas palavras¹³¹.

no verão de 1989,

enquanto via uma árvore exibir-se clorofilácea.

¹³¹. HENRY, P. *Les mauvais outil: langue, sujet et discours*. Paris, Klincksieck, 1977, p. 144.

dizer **eu**, dizer **não**

Não diz, mas deve aprender a dizer a sua palavra¹.

O nosso é um tempo em que todo acontecimento intelectual, ou artístico, ou moral, é absorvido por um abraço predatório da consciência: a historicização. Todo ato ou afirmação pode ser considerado como um "desenvolvimento" necessariamente transitório, num nível menor, pode ser menosprezado como mero "modismo". A mente possui agora, quase como uma segunda natureza, uma perspectiva de suas próprias realizações que fatalmente mina seu valor e sua reivindicação à verdade. Por mais de um século, essa perspectiva historicizante tem estado no centro de nossa capacidade para entender. Talvez o que no início fosse um tique de consciência é agora um gesto gigantesco e incontornável, o gesto por meio do qual o homem infatigavelmente patrocina a si próprio^{1b}.

Na constelação das idéias progressistas em educação, o direito de dizer a própria palavra e de fazer a própria história são apelos insistentes. Educadores progressistas² o reivindicam para si, para seus alunos, para o povo e para todos os segmentos da sociedade. Reivindicar o direito de dizer a própria palavra e de fazer a própria história, contra o dever de repetir a palavra alheia já falada e de reiterar a história já feita, não é senão reivindicar o direito de ser **sujeito de**, sujeito constituinte dos próprios atos, **sujeito** engendrador do movimento, do conhecimento, da praxis, da revolução...

A seguir alguns excertos em que o **sujeito de** (ou algum seu substituto: 'eu', 'autor', 'consciência filosófica') é, freqüentes vezes, lamentado por não poder ser e, veementemente, convocado a brigar pelo direito de ser:

¹ . FIORI, E.M. Prefácio à Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.

^{1b} . SONTAG, S. A Vontade Radical. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p.77.

² . **Aviso ao leitor:** Sempre que houver referência aos educadores progressistas pensar em quem aqui escreve como um deles. Se se refere a eles (nós) sempre na terceira pessoa, não é porque quer dissimular sua condição de partidária da pedagogia progressista, mas porque são assim, tornando-se uma terceira pessoa juntamente com as outras terceiras pessoas (pondo-se para fora a despeito de estar dentro), consegue isenção suficiente para realizar uma crítica substantiva daquilo que também pratica, sem contudo enveredar pelo caminho da contrição.

- A. Projeto comum e tarefa solidária de educandos e educadores, a educação deve ser vivenciada como uma prática concreta de libertação e de construção da história. E aqui devemos ser todos sujeitos, solidários nesta tarefa conjunta, único caminho para a construção de uma sociedade na qual não existirão mais exploradores e explorados, dominantes doando sua palavra opressora a dominados³.
- B. Cada um de nós é um ser no mundo, com o mundo e com os outros. Viver ou encarnar esta constatação evidente, enquanto educador ou educadora, significa reconhecer nos outros - não importa se alfabetizando ou participantes de cursos universitários; se alunos de escolas de primeiro grau ou se membros de uma assembléia - o direito de dizer a sua palavra⁴.
- C. Na etapa da alfabetização, o que se pretende não é ainda uma compreensão profunda da realidade que se está analisando, mas desenvolver aquela posição curiosa referida acima; estimular a capacidade crítica dos alfabetizando enquanto sujeitos do conhecimento, desafiados pelo objeto a ser conhecido. É exatamente a experiência sistêmica desta relação que é importante. A relação do sujeito que procura conhecer com o objeto a ser conhecido. Relação que inexiste toda vez que, na prática, o alfabetizando é tomado como paciente do processo, puro recipiente da palavra do alfabetizador. Neste caso, então, não diz a sua palavra⁵.
- D. A desobediência coletiva, organizada, consciente é um ato de lucidez e de criticidade para o educando, que o faz assumir sua postura, tornar-se alguém, libertar-se, dizer "eu". É pela desobediência consciente que o educando, ao dizer "não", diz também "eu", se assume criticamente⁶.
- E. Com o método de Paulo Freire, os alfabetizando partem de algumas poucas palavras que lhes servem para gerar seu universo vocabular. Antes, porém, conscientizam o poder criador dessas palavras: são elas que geram o seu mundo. São significações que se constituem em comportamentos seus; portanto, significações do mundo, mas sua também. Assim, ao visualizarem a palavra escrita, em sua ambígua autonomia, já estão conscientes

³. SEVERINO, A.J. in: FREIRE, P. A Importância do Ato de Ler. São Paulo, Autores Associados: Cortez, 1983, p. 8.

⁴. FREIRE, P. A Importância do Ato de Ler, p. 30.

⁵. Ibidem, p. 52.

⁶. GADOTTI, M. Ação Pedagógica e Prática Social Transformadora, in: Educação & Sociedade. São Paulo, Cortez & Moraes/Cedes. Ano I-Nº 4-Setembro 1979 p.11.

da dignidade de que ela é portadora - a alfabetização não é um jogo de palavras, é a consciência reflexiva da cultura, a reconstrução crítica do mundo humano, a abertura de novos caminhos, o projeto histórico de um mundo comum, a bravura de dizer a sua palavra.

A alfabetização, portanto, é toda a pedagogia: aprender a ler é aprender a dizer a sua palavra. E a palavra humana imita a palavra divina: é criadora.

A palavra é entendida, aqui, como palavra e ação; não é o termo que assinala arbitrariamente um pensamento que, por sua vez, discorre separado da existência. É significação produzida pela "praxis", palavra cuja discursividade flui da historicidade - a palavra viva e dinâmica, não categoria inerte, examine. Palavra que diz e transforma o mundo.

(...) Dizer a sua palavra equivale a assumir conscientemente, como trabalhador, a função de sujeito de sua história, em colaboração com os demais trabalhadores - o povo⁷.

- F. Talvez seja este o sentido mais exato da alfabetização: aprender a escrever a sua vida, como autor e como testemunha de sua história, isto é, biografar-se, existenciar-se, historicizar-se⁸.
- G. Em regime de dominação de consciências, em que os que mais trabalham menos podem dizer a sua palavra e em que multidões imensas nem sequer têm condições para trabalhar, os dominadores mantêm o monopólio da palavra, com que mistificam, massificam e dominam. Nessa situação, os dominados, para dizerem a sua palavra, têm que lutar para tomá-la. Aprender a tomá-la dos que a detêm e a recusam aos demais, é um difícil, mas imprescindível aprendizado - é a "pedagogia do oprimido"⁹.
- H. Quanto mais analisamos as relações educador-educandos, na escola, em qualquer de seus níveis, (ou fora dela), parece que mais nos podemos convencer de que estas relações apresentam um caráter especial e marcante - o de serem relações fundamentalmente narradoras, dissertadoras.

Narração de conteúdos que, por isto mesmo, tendem a petrificar-se ou a fazer-se algo quase morto, sejam valores ou dimensões concretas da realidade. Narração ou dissertação que implica num sujeito - o narrador - e em objetos pacientes, ou vintes - os educandos.

⁷: FIORI, E.M. Aprender a dizer a sua palavra. in: FREIRE, P., Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981, pp. 14 e 15.

⁸. Ibidem, p. 4.

⁹. Ibidem, p. 16.

Há uma quase enfermidade da narração. A tônica da educação é preponderante esta - narrar, sempre narrar.

Falar da realidade como algo parado, estático, compartimentado e bem comportado, quando não falar ou dissertar sobre algo completamente alheio à experiência existencial dos educandos vem sendo, realmente, a suprema inquietação desta educação. A sua irrefreável ânsia. Nela, o educador aparece como seu indiscutível agente, como seu real sujeito, cuja tarefa indeclinável é "encher" os educandos dos conteúdos de sua narração. Conteúdos que são retalhos da realidade desconectados da totalidade em que se enquadram e em cuja visão ganhariam significação. A palavra, nestas dissertações, se esvazia da dimensão concreta que devia ter ou se transforma em palavra oca, em verbosidade alienada e alienante. Daí que seja mais som que significação e, assim, melhor seria não dizê-la¹⁰.

- I. (...) para se conduzir uma multidão de homens a pensar coerentemente, é necessário 'difundir' criticamente verdades já descobertas, é necessário, em suma, elevar as camadas populares do nível do senso comum à consciência filosófica.

Mas o que significa passar do senso comum à consciência filosófica?

Passar do senso comum à consciência filosófica significa passar de uma concepção fragmentária, incoerente, desarticulada, implícita, degradada, mecânica, passiva e simplista a uma concepção unitária, coerente, articulada, explícita, original, interacional, ativa e cultivada¹¹.

Mas não haveria algo de paradoxal e até mesmo de ingênuo nisso? Sujeito de não seria uma categoria jurídica, filosófico-idealista, político-liberal, formada paulatina e concomitantemente à ascensão do capitalismo para legitimar as relações de produção que são, aí, relações de exploração? Numa discussão sobre os falsos dados do sistema jurídico, Michel Mialle, revendo a relação entre os homens no período

¹⁰. FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*, p. 65.

¹¹. SAVIANI, D. *Ensino Público e algumas falas sobre a Universidade*. São Paulo, Cortez: autores associados, 1984, pp. 34 e 35.

escravagista e no período feudal, contesta a evidência (a sustentar todo o edifício do direito civil) de que **todo indivíduo, todo ser humano, é um sujeito de direito**. Aos escravos e aos servos, por exemplo, não se aplicava o princípio da igualdade jurídica. No primeiro caso, o escravo não é um sujeito de direito: faz parte de um conjunto de bens sob a autoridade direta do dono (...). No segundo caso, as relações entre o servo e senhor são explicáveis não diretamente pela economia mas por um vínculo de dependência pessoal; o servo detentor dos meios de produção e produtor direto se livra de seus tributos em relação ao senhor apenas em razão de um vínculo de dominação espiritual e política. (...) portanto, a idéia mesma de "sujeitos de direito" idênticos e autônomos é impossível em tais sistemas. Não por alguma fraqueza do "espírito primitivo", mas porque essa representação é ao mesmo tempo inútil e perigosa no mundo que vive do escravagismo e da feudalidade. O "sentimento" de pertencimento a uma comunidade e a dificuldade de se separar dela não traduzem algum modo de arcaísmo do pensamento. Reciprocamente, declarar que os homens são todos sujeitos de direito livres e iguais não é um progresso em si. Indica somente que o modo de produção da vida social mudou. A "atomização" da sociedade pela explosão de grupos que a estruturavam não é portanto um efeito evidente do melhor-ser ou de uma melhor consciência, exprime apenas um outro estágio das transformações sociais. (...) Não é "natural" que todos os homens sejam sujeitos de direito. Isso é o efeito de uma estrutura social bem determinada: a sociedade capitalista. (...) A noção de sujeito de direito é absolutamente indispensável ao funcionamento do modo de produção capitalista. A troca de mercadorias, que exprime na realidade uma relação social - a relação do proprietário do capital com os proprietários da força

de trabalho - será ocultada por "relações livres e iguais" - contraídas aparentemente a partir apenas da "vontade de indivíduos in dependentes". O modo de produção capitalista supõe, portanto, como condição de seu funcionamento, a "atomização", ou seja, a represen tação ideolôgica da sociedade como um concurso de indivíduos sepa rados e livres¹². Assim é que, no plano jurídico, constitui-se o sujeito de direito. No plano da filosofia, constitui-se a tradição do cogito. No plano político, constitui-se o cidadão com direito de voz e de voto, o sujeito da história. E no plano da linguagem, a subjetividade dos românticos, o sujeito da enunciação.

Como se explica pois que educadores progressistas, aspirantes à revolução socialista, façam, ainda assim, do **sujeito de** o fim maior da educação? E mais, apelem para o **sujeito de**, frequentes vezes, em nome de Marx, citando trechos de Marx, cortados segundo as conveniências e escolhidos a dedo, sobretudo nas obras de juventude (*Manuscritos Econômico-filosóficos*), quando ele ainda não tinha se desvencilhado da influência do idealismo, do humanismo e do socialismo utópico? Como se explica, pois, que se fale do **sujeito de** quando se quer solapar a ideologia burguesa?

Habitualmente lançam mão do argumento de que o ideário e a fraseologia democrática que constituem a ideologia burguesa não são injustos em si mesmos; são injustos apenas na medida em que são perversamente usados, pelo seu universalismo abstrato, para tornar invisíveis as fronteiras econômicas visíveis engendradas pe

¹². MIAILLE, Michel. *Une introduction critique au droit*. Paris, Maspero, 1978, pp. 131-134.

la exploração capitalista. Para educadores progressistas, a revolução passaria então pela superação do antagonismo entre o que proclama indefinidamente a frase democrática e o que a burguesia faz "realmente" (...). A revolução socialista aparece como o inexistente específico do mundo burguês, (...) o discurso revolucionário socialista se constrói em torno da barreira política invisível que protege o Estado: constitui-se por denunciar a sociedade tornando visível seu "irrealizado"; pretende reunir, convencer, organizar e politizar o proletariado, tornando-o visível a ele mesmo, de maneira que, novo sujeito da História, esse, enrede-se en fim na "luta final": o mundo vai mudar de base¹³. Um discurso (o discurso burguês) que fala do homem como **sujeito**, mas uma prática onde os homens são rebaixados à condição de **objetos**. Não se trata pois de mudar o discurso, mas de "realizá-lo". Trata-se de negar seu funcionamento como "ideologia" para afirmar seu funcionamento como "projeto/programa" a ser cumprido. Para que o **sujeito de direito** possa ser **sujeito de fato**, é preciso mudar a base do mundo: o **sujeito de direito** não pode ser **sujeito de fato** em regime de propriedade privada. Enquanto tiver de realizar trabalho alienado, o **sujeito de direito** não será **sujeito de fato** e haverá esse antagonismo entre a instância prática e a instância ideológico discursiva. Mas, com a abolição da propriedade privada, a homologia entre o **sujeito de direito** e o **sujeito de fato** então empenhado não no trabalho alienado, mas na auto-atividade, será viável. Direito de ser sujeito da linguagem: dizer a própria palavra, direito de

¹³. PÉCHEUX, Michel. *Délimitations, retournements et déplacements*. in: *L'Homme et la Société: revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*. Ed. Anthropos, nº 63-64, 1982, pp. 58 e 59.

ser sujeito da história: fazer a própria história, esses são quererem inscritos no horizonte dessa desejável nova ordem.

Mas essa vontade de converter o sujeito **ideal, abstrato, formal** em sujeito **real**, em sujeito da **praxis**, não seria ela também fruto da imaginação fecundada pelo idealismo antropologizado que é o humanismo? Emerge-se do idealismo em se falando de **sujeito da praxis**? Deixa-se o continente do idealismo quando se passa do *homo sapiens* para o **homem como ser de praxis**? De modo mais direto, luta-se, efetivamente, contra a burguesia em se falando de **sujeito da praxis**? Não é o que a história do conceito de homem como ser de **praxis** (*praxis* = atividade livre, própria, criativa, revolucionária), tal como contemporaneamente se o usa, parece confirmar. Mas antes do intervalo histórico, veja-se pelo menos um desses usos: *os homens são seres da "praxis". São seres do que fazer, diferentes, por isso mesmo, dos animais, seres do puro fazer. Os animais não "ad-miram" o mundo. Imergem nele. Os homens, pelo contrário, como seres do que fazer, "emergem" dele e, objetivando-o, podem conhecê-lo e transformá-lo com seu trabalho. (...) se os homens são seres do que fazer é exatamente porque seu fazer é ação e reflexão. É praxis. É transformação do mundo. E, na razão mesma em que o que fazer é praxis, todo fazer do que fazer tem de ter uma teoria que necessariamente o ilumine. É reflexão e ação (...). A tão conhecida afirmação de Lênin: 'Sem teoria revolucionária não pode haver movimento revolucionário' significa precisamente que não há revolução com verbalismo, nem tampouco com ativismo, mas com praxis, portanto, com reflexão e ação incidindo sobre as estruturas a serem transformadas. O esforço revolucionário de transformação radical destas estruturas não pode ter, na liderança, homens do que fazer e, nas massas oprimidas, homens reduzidos ao puro fa-*

zer¹⁴, Concorrem neste trecho duas dimensões do conceito de homem enquanto ser de praxis. Uma descritivo-essencialista; o homem **é um ser de praxis**; o animal não é um ser de praxis. E outra axiológica: o homem é essencialmente um ser de praxis, mas essa essência é impedida de se efetivar em condições adversas como as de exploração de uns homens sobre os outros. Nessas condições, os homens são condenados ao fazer (condenados a uma existência quase-animal), não podendo se exercitar como seres do quefazer. Essas duas dimensões invariavelmente se juntam nos educadores progressistas.

* * *

Fragmentos de história do conceito de homem como ser de praxis. Assinala-se comumente sua dependência em relação ao idealismo. Na medida em que o idealismo se representa a consciência como um princípio ativo, livre e autônomo, não se pode subestimar seu papel na formação deste conceito. Quer dizer, o idealismo conta na formação do conceito de **homem como ser de praxis** exatamente no sentido da revolução copernicana (Kant) travada contra o racionalismo objetivo, que se fundava na idéia do acordo entre o **sujeito** - a ordem das idéias - e o **objeto** - a ordem das coisas (A razão se reconhece na natureza das coisas, e (...) a atitude humana correta deriva de tal compreensão. (...) Spinoza, por exemplo, pensava que a compreensão interna da essência da realidade, da estrutura harmoniosa do universo eterno, desperta necessariamente o amor por este

¹⁴. FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*, pp. 145 e 146.

universo¹⁵).

Na perspectiva da revolução copernicana é o **objeto** que se submete ao **sujeito**. A filosofia idealista se erige sobre a consciência, sobre o sujeito, como fundamento do conhecimento e da moral. O idealismo é uma filosofia da atividade, mas atividade do espírito, da consciência. Atividade teórica, diga-se. A exarcebação do papel ativo da consciência no plano teórico contrasta com a inexpressividade da prática revolucionária na Alemanha do século XVIII e do princípio do século XIX. O contraste entre o ativismo teórico e o passivismo prático se acentua ainda mais se se considerar que por essa época a França levava a termo sua revolução burguesa. Hegel tem consciência disso e chega a dizer que é o mesmo princípio que subjaz ao ativismo teórico dos alemães e ao ativismo prático dos franceses. Esse princípio é nada menos do que a "vontade livre" de Kant. Veja-se: *Em minha vontade não há nada exterior; na da pode me ser imposto como autoridade... Entre os alemães isso não passou de uma pacífica teoria; mas os franceses quiseram realizá-lo praticamente. Surge, portanto, uma dupla questão: porque esse princípio da liberdade continuou sendo exclusivamente formal? - e - por que somente os franceses se lançaram à sua realização, e não também os alemães?*¹⁶. Hegel dirá que a revolução alemã segue seu curso, sob a égide da Reforma, no plano da consciência. Heine não hesitará em dizer que enquanto os franceses decapitaram um rei (só um rei!), Kant decapitou Deus: Sem dúvida vós, os franceses, fostes benignos e moderados em comparação conosco, os alemães: não pudestes matar senão um rei, e para isso foi necessário fazer es-

¹⁵. HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. Rio de Janeiro, Labor do Brasil, 1976, pp. 22 e 23.

¹⁶. Trecho de "Lecciones sobre la filosofía de la historia universal" (Hegel) citado em: VÁZQUEZ, A.S. *Filosofia da Praxis*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968, à página 59.

trondo, vociferar e estremecer até comover o globo. Na realidade, se presta muita homenagem a Robespierre, comparando-o a Kant¹⁷. (Marx dará outra explicação para o descompasso entre o ativismo teórico e o pacifismo prático dos alemães. Verá esse descompasso como fruto do anacronismo econômico e político da Alemanha).

Embora Kant tenha visto a consciência, o sujeito, como fonte de atividade em sua (suposta) liberdade e autonomia, Hegel o critica por instaurar um novo dualismo que impõe limites à liberdade e à autonomia. Kant é contraditório, uma vez que, depois de reivindicar para a consciência de si todos os momentos do em si, continua a separar da consciência de si o em si. Superar a dualidade do idealismo kantiano é tudo o que é preciso, segundo Hegel, para elevar a atividade da consciência, do sujeito, do Espírito, ao plano do absolutamente incondicionado. **Tudo é espírito** - é o axioma de seu sistema. Ao reduzir tudo - não apenas o mundo cultural, mas também o mundo natural - a uma fenomenização da atividade espiritual, Hegel pode reconhecer também, como uma manifestação dela, a atividade prática material que é o trabalho humano. Esse trabalho, positivamente, é trabalho espiritual¹⁸. Mas ainda assim sua *démarche* costuma ser apontada como decisiva para a formação do conceito de **homem como ser de praxis**.

Hegel aborda essa questão em vários momentos. Em *Fragmentos de Sistema* (1797-1800), preocupado com a superação da objetividade inerte, Hegel examina a relação do homem com os objetos no

¹⁷. HEINE, H. Alemanha. Col. "Nuestros Clásicos", México, Unam, 1960, pp.74-75.

¹⁸. VÁZQUEZ, A.S. *Filosofia da Praxis*, p. 62.

domínio da vida econômica e no domínio da vida religiosa. No domínio econômico, o objeto é destruído para ser consumido - trabalho como destruição utilitária de objetos. A esse nível não se supera a objetividade inerte, converte-se numa outra objetividade particular. No domínio religioso, o objeto é "sacrificado" mas não com a finalidade do consumo - trabalho como destruição não útil de objetos. A esse nível, o sujeito supera a objetividade inerte, aniquilando seu particularismo, reintegrando-a à totalidade. Em *Sistema de Moralidade* (1802), Hegel aborda ainda o trabalho humano na perspectiva da destruição utilitária dos objetos. Mas há aí um ingrediente diferente: Hegel vê na ferramenta (que é a constante do trabalho) o elemento de fusão entre o subjetivo e o objetivo, entre o particular e o geral. A ferramenta é subjetiva porque foi preparada e é utilizada pelo trabalhador. E é objetiva porque se orienta para o objeto de trabalho. Além do que, pela ferramenta, a subjetividade se converte em generalidade: a ferramenta universaliza o modo de trabalhar. Em *Filosofia da Realidade* (1803-1806), Hegel afasta-se da concepção de trabalho como destruição utilitária do objeto e já começa a ver nele o processo de autoprodução do homem (Inaugura-se a história do conceito de **homem como ser de praxis**, entendendo-se praxis como atividade através da qual o homem transforma a objetividade e se transforma). Importando-se aí com a relação do desejo com o objeto desejado, distingue a relação animal da relação humana pela imediatez e pela negação do desejo e do objeto. No desejo animal (na necessidade natural), desejo e objeto desejado são imediatamente negados. O desejo porque é saciado. E o objeto porque é devorado. No desejo humano (na necessidade humana), o vínculo entre o desejo e a coisa desejada não é imediato, entre eles interpõe-se o trabalho. Diferentemente do animal, que para satisfazer seus desejos devora o ob

jeto desejado, o homem, para satisfazer seus desejos, transforma, via trabalho, os objetos desejados. Essa relação mediata entre desejo e coisa desejada abre caminho para a satisfação ideal (contra a satisfação real) dos desejos. E, nesse quadro, o trabalho assume um caráter universal e abstrato. Daí à divisão do trabalho não há mais distância a ser vencida. Mostrando que aprendeu a lição dos economistas ingleses, Hegel assinala o que há de positivo na divisão do trabalho: o aumento da riqueza. Sem, contudo, deixar de assinalar o que ela encerra de negativo: na medida em que muitos trabalham para suprir um conjunto infinito de necessidades, perde-se a conexão entre desejo e trabalho. A capacidade de trabalho do sujeito se embota e sua consciência se avilta. Tal caracterização dos aspectos negativos da divisão de trabalho parece antecipar a que o jovem Marx faria, anos mais tarde, a propósito da alienação no trabalho.

Mas é na *Fenomenologia do Espírito* (1806-1807) que o trabalho se consuma definitivamente como uma categoria antropológica — aí, o trabalho enquanto praxis produtiva, criadora, é alçado à condição de um traço essencial ao homem. A *Fenomenologia do Espírito* — enquanto ciência da experiência da consciência — se constitui como exposição do percurso que a consciência faz desde que se vê a si mesma desdobrada em consciência do objeto e objeto da consciência até que se vê como Saber Absoluto — convencida que fica da natureza espiritual, subjetiva, daquilo que tinha na conta de algo objetivo, alheio, fora, separado dela, convencida que fica da identidade entre sujeito e objeto. Esse percurso da consciência desenrola-se no homem, uma vez que ele é o portador do Espírito. Enquanto os homens não atingirem a consciência filosófica, não saberão que a história real e que as atividades humanas práticas ou

não, nada mais são do que a história do Espírito e do que atividades espirituais no processo de auto-conhecimento.

Para a formação do conceito de **homem como ser de praxis**, a Fenomenologia contribui, sobremaneira, ao tratar da **autoconsciência** (= um dos momentos do itinerário da consciência). Veja-se a experiência da autoconsciência na descrição de Giuseppe Bedeschi: *Uma autoconsciência está perante uma outra autoconsciência. Cada uma delas é independente e fechada em si própria; cada uma vê a outra fazer aquilo que ela própria faz, e cada uma faz aquilo que exige da outra. Em suma, um indivíduo está perante um outro indivíduo. Enquanto indivíduo, cada um está fechado e encerrado em si próprio, é um mundo em si; cada um é diferente do outro e exclui-o. Ao mesmo tempo, porém, cada indivíduo é tal em relação a todos os outros indivíduos e, neste sentido, é semelhante a todos os outros: não diferente, mas idêntico.*

Esta relação de identidade/diferença dá lugar a um processo rico e complexo, pois que se, imediatamente, os indivíduos são uns para os outros objetos quaisquer, isto é, são formações independentes, são também consciências imersas no ser da vida, e cada consciência está certa (ou consciente) de si mas não da outra, e logo também a certeza (ou consciência) de si não tem verdade alguma.

A relação entre as duas autoconsciências constitui-se então de um modo tal, que estas dão prova recíproca de si próprias através da luta pela vida e pela morte. Elas têm de enfrentar esta luta porque a liberdade só se conserva pondo em jogo a vida. E o indivíduo que não põe a liberdade em risco não pode ser reconhecido por outro indivíduo como auto-consciência independente, assim como não pode ter plena consciência em si.

A não ser que, nesta luta, uma autoconsciência sobreponha a vida à liberdade. Durante a luta, esta teme pela sua essência e teve medo da morte: tudo nela vacilou e tremeu e dissolveu-se intimamente. Surge assim, do processo dialéctico, a figura do servo, à qual se contrapõe a figura do senhor (ou dono). O servo está ligado às coisas, à coisidade, que deve elaborar e transformar. O trabalho, de facto, é o seu grilhão. Por sua vez, o senhor usufrui da coisa produzida e trabalhada pelo servo.

É imediatamente claro, nesta relação, que o senhor pode reportar-se às coisas apenas mediante o servo. Por outras palavras, o senhor não tem com as coisas uma relação directa e imediata, mas sim indirecta e mediata. Mas é exactamente aqui que se deve procurar o aspecto decisivo de todo o desenvolvimento. A consciência servil forma-se no e mediante o trabalho; transforma profundamente a objectividade, que, para ela, deixa de ser algo apenas negativo e estranho à consciência. É portanto o servo, e não o senhor, que realiza uma manifestação superior entre consciência e objectividade, entre sujeito e objecto, entre ser humano e coisidade. Assim, na figura do servo, a consciência que elaborou e transformou a objectividade, fazendo-a uma manifestação da própria consciência, torna-se plenamente consciente de si, isto é, torna-se toda a realidade¹⁹.

A **autoconsciência** enquanto consciência de si mesmo só se satisfaz quando é reconhecida por outra autoconsciência: desejo humano é essencialmente desejo de reconhecimento. Como cada autoconsciência visa ser reconhecida pela (s) outra (s) autoconsciência (s), o conflito entre elas é inevitável. Desencadeia-se pois entre elas uma luta de vida e morte. Mas se os vencedores elimi-

¹⁹. BEDESCHI, G. Servo e Senhor, in: Enciclopédia Einaudi (vol.5) Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1985, p. 266.

nassem os vencidos, a vitória seria sem efeito; não haveria ninguém para reconhecê-la. Em troca da vida, o vencido abre mão de sua liberdade, submetendo-se ao vencedor, reconhecendo-o como tal. O temor da morte (a covardia) se paga com escravidão. O destemor (a coragem, a heroicidade) se laurea com liberdade e humanidade²⁰.

A dialética da autoconsciência em seu todo não é senão a exposição do movimento de duas forças contraditórias: uma impulsionando para a cisão, outra para a fusão. Cisão entre uma autoconsciência e outra (entre um eu e outro eu) e fusão entre consciência e objetividade. A cisão começa com a estranheza recíproca e culmina com a total submissão de uma vontade a outra, quer dizer, culmina com a relação senhor/escravo. Exatamente aí começa o movimento de fusão. Da destruição da vontade do escravo renascerá a consciência da liberdade. A consciência da liberdade emergirá como consequência do trabalho. O trabalho é desejo de reconhecimento humano inibido. Mas sua contrapartida positiva é o servo se reconhecer no que produz. Transformando a natureza, criando, produzindo, o escravo se reconhece a si mesmo. O trabalho forja, dá "forma" à natureza morta, à objetividade estranha à consciência. No/pelo trabalho, a consciência sai para fora de si, se plasma nas coisas, humanizando-as. E assim se supera a contradição entre consciência e coisalidade. A servidão, na sua atualização como trabalho, revela-se o oposto do que é, revela-se autonomia, liberdade, domínio sobre a natureza. (Veja-se uma versão atual e para principiantes da dialética da autoconsciência: *Pedro e Antônio*

²⁰. Um marxista não hesitaria em dizer que fundar o poder do senhor no valor demonstrado na luta, na sua coragem, é a maneira que a classe dominante encontra para legitimar a opressão.

derrubaram uma árvore. Tiveram uma prática. A atividade prática dos seres humanos tem finalidades. Eles sabiam o que queriam fazer ao derrubar a árvore. Trabalharam. Com instrumentos, não só derrubaram a árvore mas a desbastaram, depois de derrubá-la. Dividiram o grande tronco em pedaços ou toros, que secaram ao sol. Em seguida, Pedro e Antônio serraram os troncos e fizeram tábuas com eles. Com as tábuas, fizeram um barco. Antes de fazer o barco, antes mesmo de derrubarem a árvore, eles já tinham na cabeça a forma do barco que iam fazer. Eles já sabiam para que iam fazer o barco²¹. Pedro e Antônio trabalharam. Transformaram com o seu trabalho a árvore e fizeram com ela um barco. É trabalhando que os homens e as mulheres transformam o mundo e, transformando o mundo, se transformam também²²). Ao final da dialética da

²¹. Esse texto não deixa de ser também uma leitura (direta ou indireta) da teoria aristotélica das causas, elaborada para explicar o movimento, conhecida, a partir da filosofia medieval, como 'teoria das quatro causas'. Há aí a causa material (a madeira), a causa formal (a forma do barco), a causa eficiente (o trabalho de Pedro e Antônio na fabricação do barco) e a causa final (Eles sabiam para que iam fazer o barco). Mas, na verdade, trata-se de uma leitura 'moderna'. Até a Idade Média a causa final é a mais importante dentre as quatro e a causa eficiente a menos importante. Isso porque a causa final correspondia, no mundo grego e no mundo medieval, ao homem livre e ao senhor feudal respectivamente, e a causa eficiente aos escravos (na Grécia) e aos servos (na Europa Medieval). Os homens que demandavam/iam usar os objetos não eram os mesmos que os fabricavam. A causa final, pois, estava cindida da causa eficiente. É no ideário da idade moderna que as duas causas se juntam no mesmo homem. É o suposto homem livre que supostamente reúne um corpo mecânico (causa eficiente) e uma vontade (causa final). É sobretudo no trabalho que essa reunião se manifesta. O trabalho aparece como a atividade em que a vontade do homem (causa final) subordina o corpo do homem (causa eficiente) para a consecução da finalidade. Esse texto, no que diz respeito à visão transformadora e, portanto, libertadora do trabalho, retoma a 'teoria das quatro causas' tal como foi revisitada pelos modernos.

Mas não se pode deixar de observar que o capitalismo está aí para mostrar que a causa final (a vontade finalista) está mais separada do que nunca da causa eficiente.

²². Texto do "Segundo Caderno de Cultura Popular", citado por Paulo Freire no artigo O Povo diz a sua palavra ou a alfabetização em São Tomé e Príncipe; publicado em: Freire, P. A Importância do Ato de Ler, pp. 72 e 73.

autoconsciência, o servo se revela inteiramente independente e o senhor, completamente dependente. Afirma-se a superioridade do servo (que se desenvolve/progride) sobre o senhor (que está inerte, é estéril na mera fruição dos objetos produzidos pelo escravo). Logo, o futuro pertence ao servo: porque será o servo e não o senhor a tornar-se homem total, isto é, verdadeiramente livre e senhor da natureza²³. (Vem daí a missão histórica, revolucionária, do proletariado?). A evolução da humanidade é diretamente proporcional à evolução da consciência do servo²⁴.

O valor de Hegel, segundo Marx (Marx dos *Manuscritos*), reside no fato de ele ter compreendido a autogeração do homem como processo, de ele ter compreendido o homem efetivo como resultado de seu trabalho²⁵, enquanto que seu limite está em não ter reconhecido a alienação implicada pelo trabalho, embora tivesse dado um passo nessa direção em *Filosofia da Realidade* (1803-1806). Para Hegel, a liberdade se alcança pela consciência da natureza criadora da consciência no trabalho.

A "liberdade" é possível mesmo em regime de escravidão e exploração, pois se obtém não pela luta contra as condições

²³. BEDESCHI, G. *Servo/Senhor*, p.269.

²⁴. Como não ver neste "mito hegeliano" a matriz da filosofia da história de Marx? Marx aprofundará a análise do trabalho humano: o trabalho do servo é um trabalho alienado e, portanto, ele não se apropria da natureza, mas torna-se uma coisa de que o senhor se apropria juntamente com o produto do seu trabalho. A causa da alienação é a propriedade privada. Proporá então outros remédios; a libertação do servo trabalhador pode acontecer apenas mediante a abolição da propriedade privada. Mas o sentido e a direção que ele imprime à história já está traçada no "mito" hegeliano: a história da luta entre servo e senhor (a luta de classes); a luta entre servo e senhor termina com a libertação do servo (o comunismo); o servo liberto elimina definitivamente a relação de subordinação, isto é, constitui a sociedade dos homens livres e iguais (o homem total) (Bobbio, N. *Da Hobbes a Marx*. Napoli, Morano, 1965, pp. 217-218).

²⁵. MARX, K. *Manuscritos Econômico-filosóficos*, in: *Os pensadores*. São Paulo, Nova Cultural, 1987, p.203.

que acarretam a alienação, mas pelo trabalho simplesmente, já que a consciência se reconhece a si mesma no que produz. Assim tanto a dominação quanto a libertação, enquanto desejo de reconhecimento, se passam no plano do Espírito. A dominação se realiza quando, na luta de uma autoconsciência contra outra autoconsciência, uma delas sucumbe por temor à morte. O destemido subjuga o medroso não só obrigando-o a reconhecê-lo, mas também a trabalhar para ele. A libertação se realiza quando o escravo, na luta que trava, pelo trabalho, contra a coisalidade, se reconhece naquilo que produz. No trabalho, o escravo é senhor, e a coisalidade, escravo. O senhor reconhece sua onipotência no escravo que conseguiu fazer e o escravo, por sua vez, reconhece sua onipotência naquilo que produz.

A libertação (hegeliana) do escravo é meramente ideal (dizem marxistas), justificando a sordidez da exploração das relações reais. Porque o escravo trabalha não para si, porque seu trabalho não é auto-atividade, mas trabalho para o senhor (trabalho alienado), a libertação real só se fará mediante a consciência da necessária alienação do trabalho em condições capitalistas e mediante a praxis revolucionária para abolir essas condições. Enquanto o escravo trabalhar para o senhor, relacionar-se-á com seu produto de maneira alienada. Será ou caçador, ou pescador, ou pastor, ou crítico não porque escolheu ser, mas pela pressão de uma força (o poder econômico com o concurso do Estado) que existe fora dele. Assim terá que ser se quiser sobreviver. Mas *que eu faça hoje uma coisa e amanhã outra, que cace de manhã, pesque de tarde, crie gado à tardinha, critique depois da ceia, tal como me aprouver, sem ter de me tornar caçador, pescador, pastor*

ou crítico²⁶ é algo que se projeta no horizonte da sociedade comunista. O reino da liberdade, que Hegel afirmava plenamente realizado aqui e agora, está, para Marx, no futuro, como uma possibilidade real do presente²⁷.

Na passagem do conceito hegeliano do homem que se autogera e se auto-reconhece pelo trabalho, atingindo assim a liberdade espiritual, ao conceito marxista (do marxismo da primeira fase) do homem em luta pela sua liberdade real, aponta-se, comumente, o concurso de Ludwig Feuerbach. L. Feuerbach começa por sugerir sejam esquecidos Deus e o Espírito Absoluto (= substituto secular do **verbo feito carne**) e se passe a supor que o homem é o mais alto ser para o homem. A argumentação de Feuerbach em *A Essência do Cristianismo* é no sentido de afirmar a natureza antropológica da religião e do pensamento. Deus e o Espírito Absoluto não são mais do que projeções humanas diante da percepção dos próprios limites, da própria finitude. Mas o Deus do homem, por encarnar as perfeições, o acabamento que o homem mesmo não pode atingir, acaba se lhe apresentando como algo estranho, alheio a seu criador: a essência do homem é separada do homem sensível e finito que é reduzido a produto ou criatura da própria essência hipostasiada ou substanciada, ou seja, é reduzido a predicado. Esta reviravolta ou inversão, na qual aquilo que é primário se torna secundário e aquilo que é secundário se torna primário, é precisamente a alienação religiosa²⁸. Tudo se passa de modo

²⁶. MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã e Teses sobre Feuerbach*. São Paulo, Moraes Editora, 1984, p. 39.

²⁷. FETSCHER, Iring. Hegel e Marx, in: *Dicionário do Pensamento Marxista* (editado por TOM BOTTOMORE). Rio de Janeiro, Zahar, 1988, p. 176.

²⁸. BEDESCHI, G. *Alienação*, in: *Enciclopédia Einaudi* (vol. 5), p.241.

semelhante na relação do Espírito Absoluto com o homem. Inverte-se a relação sujeito-predicado. O homem predica o Espírito, a Idéia, a Razão Absoluta. Mas, na inversão que se opera, aparece como predicado do Espírito, da Idéia, da Razão.

Nessa configuração, a filosofia, tal como a vê Feuerbach, deveria recobrar o caráter essencialmente humano de Deus e do Espírito Absoluto, devolvendo ao homem aquilo que ele alienou de si. (Essa interpretação do fenômeno da alienação no domínio da religião e do pensamento, Marx (o jovem Marx) a retomará, nos *Manuscritos*, em relação ao domínio da produção de mercadorias nas economias capitalistas. Assim: A) O trabalhador transforma a matéria prima com seu trabalho, criando objetos; B) Apesar de produzir objetos, não os produz para si, mas para o proprietário dos meios de produção. Nessas condições, os objetos se apresentam ao operário como alheios a ele; C) E, então, os objetos encarnam uma potência independente que se volta contra o seu produtor, tornando-o impotente, tornando-o seu escravo). O humanismo feuerbachiano conclama o homem a assumir seu posto no centro do mundo, a recobrar sua essência alienada em Deus ou no Estado (= o império do Espírito realizado).

Em que medida Feuerbach contribui (ou deixa de contribuir) para a concepção de homem como ser de praxis? Na deformação, na inversão que se opera entre o pensamento humano (a inventar um Deus onisciente, onipotente, criador) e o produto do pensamento (Deus inventado, Deus posto), o produto aparece como produtor e o produtor, como produto. Sob o peso desse Deus sobrenaturalizado, o homem comporta-se passivamente. Sacrifica sua atividade à atividade sobre-humana que não conhece limites: *pode transformar*

a água em vinho, ressuscitar os mortos, curar enfermos incuráveis, etc. Uma atividade tão poderosa exime o homem da necessidade de agir. Basta ter fê na onipotência divina e esperar. A atividade todo-poderosa de Deus, por um lado, e a passividade absoluta do homem, por outro lado, evidenciam-se no milagre. 'O milagre satisfaz os desejos humanos, sem trabalho nem esforço' ²⁹. Pela ótica teológica, Deus manifesta sua essência de modo prático (criando) e não teórico (não contemplando). Se é o homem que inventa Deus, porque o inventa como um ser de praxis? Porque é egoísta, dirá Feuerbach. O egoísmo impele o homem a se imaginar um Deus onipotente capaz de superar a defasagem entre o desejar e o realizar. Deus não é senão o egoísmo humano divinizado. E, diante do egoísta, o mundo se abre como mero meio de satisfação dos seus desejos. Para Feuerbach, dizer que o egoísta se relaciona com o mundo de maneira prática equivale a dizer que ele se relaciona com o mundo de maneira interessada, violenta, destruidora, sôrdida — um eco do ódio que Feuerbach alimentava em relação ao utilitarismo judaico-cristão. Assim, a humanidade não pode passar pelo princípio prático. À praxis, Feuerbach contrapõe a teoria. Ao espírito judaico-cristão contrapõe o espírito grego. Enquanto a teoria (e a teoria é grega) vê o mundo como objeto de contemplação, a praxis (e a praxis é judaica) só faz transformar o mundo segundo conveniências.

Dessa forma, posicionando-se, eticamente, contra a praxis, Feuerbach considera tão somente a atitude teórica como genuinamente humana, ao passo que a praxis é apenas tomada e fixada na sua forma de manifestação sordidamente judaica ³⁰. Como

²⁹. VÁZQUEZ, A.S. *Filosofia da Praxis*, p.109.

³⁰. MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã e Teses sobre Feuerbach*, p.107.

atividade transformadora da natureza, como trabalho, a praxis é renegada pelo seu utilitarismo egoísta. Como atividade revolucionária, a praxis é renegada porque, se a alienação se passa a nível de consciência, é também a nível de consciência que se alcança a desalienação. E, para tanto, o que é relevante é a teoria. Como atividade cognoscitiva, a praxis é renegada porque, se for ela o princípio a guiar o conhecimento da natureza, nada se saberá da natureza, uma vez que o sujeito apreenderá o objeto de maneira interessada. A relação entre sujeito e objeto no processo de conhecimento deve ser uma relação de exterioridade em que o homem se enfrenta passivamente, contemplativamente, com o mundo sensível sempre já dado, sem levar em conta toda a gama de transformações que a praxis social opera sobre um e outro.

Segundo Marx e Engels, o materialismo contemplativo de Feuerbach, ao desconsiderar o efeito da praxis sobre o mundo sensível e a historicidade da natureza, sofre de miopia. Ele não vê que o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada diretamente da eternidade, sempre igual a si mesma, mas antes produto da indústria e do estado em que se encontra a sociedade, e precisamente no sentido de que ele é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, cada uma das quais aos ombros da anterior e desenvolvendo a sua indústria e o seu intercâmbio e modificando a sua ordem social de acordo com necessidades já diferentes. Mesmo os objetos da mais simples "certeza sensível" são-lhe apenas dados por meio do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial. A cerejeira, como é sabido, e bem assim quase todas as árvores de frutos, só há poucos séculos foi transplantada para nossa zona por meio do comércio, e por isso, só por meio desta ação de uma determinada sociedade

num determinado tempo foi dada à "certeza sensível" de Feuerbach³¹. Marx e Engels recusam-se a explicar a produção do conhecimento a partir da relação individualista sujeito-objeto, quer se atribua tudo ao objeto (materialismo contemplativo de Feuerbach), quer se atribua tudo ao sujeito (idealismo). A relação individualista sujeito-objeto, pensamento-matéria é superada pela atividade crítico-prática.

Da crítica que Feuerbach tece sobre a alienação do pensamento na filosofia de Hegel e na religião, fica como saldo positivo para a concepção de homem como ser de praxis a antropologização, a humanização do Sujeito, a conversão do idealismo em humanismo (embora o homem feuerbachiano seja ainda o homem em geral). Todavia, se em Hegel, apesar de tudo se passar no plano do Espírito, já se encontrava delineado, na dialética da autoconsciência, um esboço do que viria a ser o homem como ser de praxis para o marxismo dos primeiros escritos, em Feuerbach, esse homem (em seu indesejável comprometimento com o utilitarismo judaico) é incisivamente renegado, abominado. Vinga aí o mais puro teoricismo, cuja finalidade é interpretar (dar razão a) o que existe. O ser do homem é a teoria e não a prática e/ou a praxis. Ao homem cabe interpretar o mundo, não transformá-lo. E o que Hegel dá como propósito da filosofia - a filosofia chega sempre muito tarde. Como pensamento do mundo, só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo da sua formação. O que o conceito ensina, mostra-o a História com a mesma necessidade: é na maturidade dos seres que o ideal se ergue em face do real, e depois de ter apreendido o mundo na sua substância, reconstrói-o na forma de um império de idéias. Quando a filosofia chega com a sua luz

³¹. *Ibidem*, p. 27.

crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começam a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva³² - ajusta-se perfeitamente à filosofia de Feuerbach. Mas no horizonte da filosofia marxista está o rejuvenescimento do mundo. Contra isso, Marx afirmaria peremptoriamente que Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes, a questão é transformá-lo (tese XI)³³. Se a questão é transformar o mundo, uma das tarefas a realizar é a crítica de filosofias e teorias que emperam a sua transformação, tal o idealismo de Hegel (o mundo é como deve ser - o real é racional) e o materialismo contemplativo quietista de Feuerbach. Atribuir à filosofia e à teoria o mero papel de "interpretar o mundo" é a versão mais interessada que as filosofias contemplativas dão de si mesmas, dirão marxistas. Arrogando desinteresse em intervir praticamente no mundo, as filosofias contemplativas dissimulam o apoio, a sustentação que fornecem ao estado de coisas dado, ao poder estabelecido. E essa não é uma prática política? Mas se o real —desejável a uns e indesejável a outros —deve ser transformado num real desejável a todos (superadas as contradições), então a teoria e a filosofia não podem apenas interpretar o mundo. A passagem da instância teórica para a instância prática não se faz com o prejuízo total da teoria. Abandona-se, isso sim, a teoria cindida da prática que repete, à maneira idealista, a mais aberrante das formas da divisão social do trabalho: a divisão entre o trabalho intelectual e o trabalho manual.

³². HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa, Guimarães Editores, Ltda. 1986, p. 15.

³³. MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã e Teses sobre Feuerbach*, p. 111.

O materialismo, enquanto ciência, deve desenvolver-se como atividade prático-crítica e, como tal, deve ser uma atividade não anterior ou posterior ao (separado do) movimento socialista, mas integrada a ele. Assim: o materialismo social verdadeiro é algo a ser realizado historicamente na prática e como prática, uma prática social cuja inteligibilidade e transparência permitirão que ele se torne compreensível ao pensamento espontâneo de seus agentes, sem necessidade de teoria, e, assim, sem o idealismo, por mais residual que seja, que é uma forma de pensamento inseparável de um modo de atividade que exige distanciamento em relação à vida prática³⁴.

Mas antes de chegar a essa superação da dualidade teoria-prática, Marx, centrando-se no drama da alienação do trabalho, sob a égide do capital, advogava um socialismo antropológico que, se atribuía ao proletariado a missão de realizar o socialismo na face da terra, era ainda muito em razão de sua condição de povo cuja essência humana era negada. A praxis revolucionária haveria de começar pela tomada de consciência de que aquilo (= a mercadoria) que, deformadamente aparece como algo independente, leva a essência humana do trabalhador; de que em regime capitalista a alienação do trabalho é inevitável. A consciência da alienação seria o estopim da revolução socialista. E a sociedade comunista, sendo gerida pelos homens mesmos, seria o palco não mais do trabalho, mas da auto-atividade.

É em *A Ideologia Alemã* que Marx e Engels começam a romper com esse socialismo antropológico, utópico, deixando de acentuar o problema da alienação e acentuando mais a contradição das

³⁴. EDGLEY, Roy, *Filosofia*, in: *Dicionário do pensamento marxista*, p. 156.

forças produtivas e das relações de produção que promoverá (ou não) ela própria a revolução. Ao escrever o prefácio de *Para a Crítica da Economia Política* (1859), Marx refere-se ao propósito de *A Ideologia Alemã* (1845) deste modo: *tratava-se, de fato, de acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica*³⁵. Mas não é por *A Ideologia Alemã* que essas opiniões serão conhecidas na época. Impedido de ser publicado, o manuscrito foi abandonado à crítica roedora dos ratos (...) Os pontos decisivos de nossa opinião foram indicados cientificamente pela primeira vez, ainda que apenas de uma forma polêmica, em meu escrito *Miséria da Filosofia* (1847)³⁶. O trecho a seguir pode dar uma idéia aproximada do que seria o marxismo — o materialismo histórico — a partir de *A Ideologia Alemã*: Não nos vamos, naturalmente, dar ao trabalho de esclarecer os nossos sábios filósofos sobre o fato de que a "libertação" do "Homem" não avançou um único passo por terem resolvido a filosofia, a teologia, a substância e todo o lixo na "autoconsciência", por terem libertado o "Homem" do domínio destas frases sob as quais ele nunca foi escravo; de que não é possível conseguir uma libertação real a não ser no mundo real e com meios reais, de que não se pode abolir a escravatura sem a máquina a vapor e a mule-jenny, nem a servidão sem uma agricultura aperfeiçoada, de que de modo nenhum se pode libertar os homens enquanto estes não estiverem em condições de adquirir comida e bebida, habitação e vestuário na qualidade e na quantidade perfeitas. A "libertação" é um ato histórico, não um ato de pensamento, e é

³⁵. MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política*. in: *Os Pensadores*. São Paulo, Nova Cultural, 1987, p. 31.

³⁶. *Ibidem*.

efetuada por *relações históricas*, pelo [n^{iv}]el da indústria, do com[ércio], da [agri]cultura, do inter[câmbio]³⁷... Vai-se deixando de correlacionar a praxis revolucionária para chegar ao socialismo e/ou comunismo (ao reino da liberdade) com vontade do(s) homem(s), com intenção do(s) homem(s), com consciência do(s) homem(s), com projeto do(s) homem(s), com o(s) sujeito(s), e vai-se passando a correlacioná-la com a intensificação da contradição entre as forças produtivas e as relações de produção. O comunismo seria uma possibilidade mais ou menos objetiva, mas sem qualquer garantia de sua realização efetiva.

Se se pudesse apagar da história dos conceitos de **homem** e **praxis** o capítulo que vai de Kant — passando por Hegel e Feuerbach — ao jovem Marx, certamente, ninguém mais ousaria fazer do primeiro o sujeito do segundo. Discurso, pensamento, conhecimento, revolução, história não seriam associados com vontade livre, intenção, consciência. E um texto como este — *O que é uma sociedade sem exploradores nem explorados? É a sociedade em que nenhum homem, nenhuma mulher, nenhum grupo de pessoas, nenhuma classe explora a força de trabalho dos outros. É a sociedade em que não há privilégios para os que trabalham com a caneta e são obrigações para os que trabalham com as mãos, nas roças e nas fábricas. Todos são trabalhadores a serviço do bem de todos. Não se cria uma sociedade assim da noite para o dia. Mas é preciso que o Povo comece a ter na cabeça, hoje, esta forma de sociedade, como Pedro e Antônio tinham na cabeça, antes de derrubar a árvore, a forma do barco que fizeram*³⁸ — não seria, com certeza, encontrável.

³⁷. MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã e Teses sobre Feuerbach*, p. 25.

³⁸. Texto do "Segundo Caderno de Cultura Popular", citado por Paulo Freire no artigo *O Povo diz a sua palavra ou a alfabetização em São Tomé e Príncipe*, publicado in: FREIRE, P. *A Importância do Ato de Ler*, p. 77.

Mas, apesar de Marx e Engels terem incisiva e insistentemente lembrado seu rompimento com o idealismo e com o humanismo, há quem (humanistas, é lógico), fazendo-se de cego e/ou de mouco diante de tais apelos, leia os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* (1844), *Para a Crítica da Economia Política* (1859) e *O Capital* (1867) num mesmo plano, como se entre eles não houvesse uma ruptura. Entregam-se uns tantos guardiões (os mais exacerbados) do humanismo à árdua tarefa de ler as obras da maturidade para ver se Marx falou (quantas vezes falou?) ou deixou de falar sobre "alienação". A título de exemplo, veja-se a leitura que um desses humanistas faz de Marx materialista: E há pelo menos uma grande obra da fase final de Marx, os *Grundrisse*, em que a terminologia da alienação é amplamente usada. Embora as expressões alienação e desalienação não sejam muito usadas nos últimos escritos de Marx, todos eles, inclusive *O Capital*, apresentam uma crítica do homem e da sociedade alienados existentes, e encerram um apelo à desalienação³⁹. O Marx humanista (que se pode juntar — sem dificuldade — a existencialistas tais como Heidegger, Jaspers, Sartre, Buber, Ortega y Gasset, G. Marcel e até a um personalista como Emmanuel Mounier) vive à revelia do Marx materialista histórico.

E assim, a propósito da relação homem-praxis (como a propósito de quase tudo), os marxistas se abrem em diáspora. Há os marxistas humanistas que vêem o(s) homem(s) como sujeito(s) da praxis. E falam de modo altissonante do homem como sujeito da praxis: sujeito do discurso, sujeito do conhecimento e principalmente em sujeito da história (o de indicando relação atributiva possessiva entre os dois termos). A história tem um sujeito (ou

³⁹. GIUSSANI, Paolo. *Alienação*, in: *Dicionário do Pensamento Marxista*, p. 6.

sujeitos) que sabe(m) o que quer(em) fazer dela. E há os materialistas radicais que vêem o sujeito como um efeito ideológico que se sobrepõe aos agentes-suportes das práticas sociais no processo histórico de reprodução e transformação das relações de produção. Os agentes-suportes atuam em e sob as determinações das formas de existência histórica das relações sociais de produção e de reprodução⁴⁰ e/mas são interpelados em sujeitos pelas relações sócio-|jurídico-|ideológicas. E a história é certamente um processo sem Sujeito nem Fim(s)⁴¹. Nada ilustra tão bem essa diáspora em torno da questão do homem como sujeito (em que cada uma das duas partes diz se separar da outra por fidelidade a Marx) quanto a célebre polêmica entre John Lewis e Louis Althusser.

John Lewis (e ele está em numerosíssima companhia, segundo Althusser) fala como marxista humanista e, como tal, fala dos homens como causa, como sujeitos da praxis (aliás, bate-se contra aqueles que decretaram a morte do sujeito: sem o sujeito, como se explica o devir?), como sujeitos da história. Humanista que é (apesar de militante do Partido Comunista da Grã-Bretanha) começa por se perguntar retoricamente: Quem faz a história? Ora, são os homens que a fazem. A prova de que são os homens que fazem a história está nas revoluções. Não são os homens que as engendram?! Como os homens fazem a história? Fazem a história transcendendo a história na qual estavam imersos, através da negação da negação. O que isso, negação, significa? Significa transcender a história existente, que é negação da história precedente, que é negação da história... Transcendência e negação ao infinito.

⁴⁰. ALTHUSSER, L. *Posições-1: Resposta a John Lewis, Elementos de Autocrítica, Sustentação de tese em Amiens*. Rio de Janeiro, Graal, 1978, p. 67.

⁴¹. *Ibidem*, p. 70.

Então fazer história é *negar a negação da negação da negação...* ⁴². As revoluções bem o comprovam: o que é uma revolução senão a transcendência, negação, superação pelos homens da história que lhes é indesejável? A história é feita pelos insurretos. Os que vêem a relação entre o homem e a praxis, entre o homem e a história, com lentes marxistas humanistas, vêem o homem como um pequeno deus laico, que (...) está "no banho", mas que é dotado do prodigioso poder de liberdade de pôr a cada instante a cabeça sempre "em situação" na história, dotado do inusitado poder de "superar" qualquer situação e de dominar qualquer "situação", qualquer servidão, de resolver todas as dificuldades da história e de dirigir-se para o futuro cantando pela Revolução humana e socialista: o homem é, por essência, um animal revolucionário porque é um animal livre ⁴³. Litania idealista bastante familiar. Ela teve lá seu mérito quando do combate entre a burguesia revolucionária e os senhores e sectários feudais. Naquela época, dizer que é o homem o sujeito da história era lutar contra a tese teológica (que dava sustentação ao regime econômico feudal) segundo a qual é Deus o Sujeito da história (história como destino, como desígnio divino — da gênese ao apocalipse). Pelo princípio humanista da história, os ideólogos burgueses instigavam os homens a recobrar a consciência de sua essência alienada em Deus e/ou no Estado Monárquico, a recobrar a consciência de sua liberdade. Liberdade por vocação, mas alienação por perversidade dos poderes instituídos: é preciso que o homem tome consciência da negação de sua essência humana pela história desumana (o escravismo era desumano, o feudalismo era desumano, o capitalismo é desumano) para que possa transformá-la em

⁴². *Ibidem*, p. 20

⁴³. *Ibidem*, p. 22.

história humana (o comunismo será humano porque sua essência é a não divisão e a não hierarquização). Só nesse estágio—o último da história—os homens todos desenvolverão plenamente sua humanidade, que é vocação para ser mais, como costuma dizer Paulo Freire.

Como prova de que defendem essa tese em nome de Marx, os marxistas humanistas poderão citar as sete primeiras palavras do segundo parágrafo de *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*: *Os homens fazem a sua própria história...*⁴⁴. Porém, exatamente nesse ponto terão que interromper a frase, pois a adversativa que segue imediatamente essas sete primeiras palavras perturba, relativiza, deforma o princípio humanista do homem como medida de todas as coisas

Todavia, um marxista mefistofélico como Althusser, também em defesa de uma leitura mais "coerente", mais "verdadeira", mais "radical" do materialismo histórico, desacreditando que, efetivamente, se luta contra a burguesia fazendo dos homens sujeitos da história (o sujeito de não é uma invenção da burguesia?!), não hesitaria em expor um "camarada" tal John Lewis (na companhia dos tantos outros "camaradas" militantes comunistas que, desde os anos 60, enveredaram pelo continente da liberdade pequeno-burguesa afóra, declarando-a marxista, escorados, sobretudo, nos primeiros escritos de Marx) ao ridículo, desenrolando o restante da frase e ainda acrescentando as quatro seguintes: *Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas. A tradição*

⁴⁴. MARX, K. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Lisboa, Moscovo, Editorial "Avante", 1982, p. 21.

de todas as gerações mortas pesa sobre o cérebro dos vivos como um pesadelo. E mesmo quando estes parecem ocupados a revolucionar-se, a si e às coisas, mesmo a criar algo de ainda não existente, é precisamente nestas épocas de crise revolucionária que esconjuram temerosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem de combate, a sua roupagem, para, com este disfarce de velhice venerável e esta linguagem emprestada, representar a nova cena da história Universal. Assim, Lutero disfarçou-se de apóstolo Paulo, a revolução de 1789-1814 vestiu-se alternadamente com a roupagem da República Romana e do Império Romano, e a revolução de 1848 nada soube fazer de melhor que parodiar aqui 1789 e ali a tradição revolucionária de 1793 a 1795. (E a revolução socialista, como todas as outras, não foge à regra. É freqüentemente assediada pelos fantasmas da revolução burguesa, como bem o demonstram educadores progressistas. Ou ser sujeito de, tomar consciência de, não são seus fantasmas?). Assim o principiante que aprendeu uma nova língua: tradu-la sempre para a sua língua materna e só é capaz de se exprimir livremente nela quando se move nela sem reminiscências e esquece nela a sua língua original⁴⁵. Aqueles que enunciam os homens como sujeitos da história não fazem senão incorporar os fantasmas da liberdade pequeno-burguesa. Aprenderam uma língua nova — o materialismo histórico — para falar de/explicar o devir histórico, mas, principiantes que são, traduzem-na na sua língua materna, que é o idealismo e/ou humanismo e/ou toda filosofia antropológica. Com essa língua nova, aprenderam que os homens, na história, têm de pensar e fazer "livremente" o que não podem

⁴⁵. *Ibidem*, pp. 21 e 22.

deixar de pensar e fazer. Mas, traduzido na língua materna, isso vira um apelo para os homens reivindicarem seus direitos — a **liberdade** é o principal deles! — e esconjurarem seus inimigos — a **alienação**, sobretudo! O conceito de **homem** como ser de praxis — de que o sujeito da história, o sujeito do discurso, o sujeito do conhecimento são apenas uma extensão — é (já se disse) ao mesmo tempo um conceito descritivo e um conceito axiológico, aliás, mais axiológico do que descritivo. E, como todo conceito axiológico, é otimista: se o homem ainda não pôde se exercer como **sujeito de**, futuramente, ele o fará, porque *por mais degradada e alienada que a existência humana real possa ser, o homem preserva sempre um potencial de emancipação e criatividade (...)* As características humanas negativas são interpretadas como simples *facticidade*, como características transitórias que desaparecerão provavelmente quando as condições desfavoráveis que as produziram forem eliminadas. (...) as condições sob as quais a potencialidade humana é atrofiada e desperdiçada (são): a divisão do trabalho, a propriedade privada, o capital, a opressão do Estado, a falsa consciência ideológica. Sua abolição é uma condição necessária para a emancipação universal⁴⁶.

Contra a tese de que é o **homem** o sujeito da história, Althusser — a qui tipificando a leitura que se pretende radicalmente fiel ao materialismo histórico — exporá a tese de que é a **luta de classes** o motor da história. É a tentativa de traduzir a nova língua sem reminiscências da língua materna. A história não tem sujeito (o sujeito é tão somente um efeito ideológico). Como

⁴⁶. MARKOVIC, Mihailo, *Natureza humana*, in: *Dicionário do Pensamento Marxista*, p. 279.

prova de fidelidade a Marx e Engels, poderá citar este trecho do Manifesto Comunista: *A história de todas as sociedades que existiram até nossos dias tem sido a história das lutas de classes*⁴⁷. A tese de que a luta de classe é o motor da história elimina automaticamente o sujeito lógico (os homens) e seu atributo (fazem sua própria história). *A história é um imenso sistema "natural-humano" em movimento, cujo motor é a luta de classes. A história é um processo; e um processo sem sujeito*⁴⁸. Em momento algum o sistema está parado, aguardando que os homens se façam sujeitos para então movê-lo. A idéia de um homem passivo diante de uma história estacionária que trama contra ele, aguardando o despertar da consciência (os intelectuais que o digam!) para se comprometer com uma praxis revolucionária que desembocaria na história humana (a última versão da história), é radicalmente renegada. Do mesmo modo, Althusser renega a idéia de que as classes existiriam antes da luta, renega o primado dos contrários sobre o contraditório. Reinstalando a contradição entre as forças produtivas e as relações de produção—a luta de classes—no coração da sociedade, Althusser pode dizer da história que ela é um *Processo sem Sujeito nem Fim(s)*⁴⁹. Na perspectiva de Althusser, como de todo materialista histórico radical, sociedade e história não se engendram a partir dos desejos do *homo oeconomicus* (sujeito das necessidades), do *homo rationalis* (sujeito do pensamento, do conhecimento, sede da consciência), do *homo moralis, juridicus e politicus* (sujeito da ação moral, do direito e da política). A sociedade civil não é,

⁴⁷. MARX, K. & Engels, F. *Manifesto Comunista*. São Paulo, Ched Editorial, 1984, p. 8.

⁴⁸. ALTHUSSER, L. *Posições-1*, p. 28.

⁴⁹. *Ibidem*, p. 66.

como querem idealistas, o espaço onde os indivíduos, como pessoas privadas, buscam satisfazer suas necessidades (com o concurso da Lei, do Estado, para que, em seu egoísmo, não se destruam mutuamente). E as relações sociais não são relações entre indivíduos desejantes, ou relações entre pessoas (relações interpessoais), ou relações entre sujeitos (relações intersubjetivas). A sociedade se alicerça sobre a estrutura econômica: as relações de produção é que constituem a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência⁵⁰. Porque a sociedade se erige sobre as relações materiais de produção, as relações sociais entabuladas no seu interior são relações entre grupos de homens mediados pelas coisas (os meios de produção, as mercadorias). Para dizer de um outro modo, as relações sociais, tal como se desenrolam na sociedade burguesa, são relações de distribuição: a um grupo é atribuída a propriedade dos meios de produção e ao outro a força de trabalho. O grupo que detém apenas a força de trabalho se obriga, para sobreviver, a trabalhar para o que detém os meios de produção. Nesse jogo, diz Althusser, os homens funcionam como meros suportes. Quer dizer, a relação não é engendrada pelos homens, mas desenrola-se através deles/neles. Enquanto suportes, os homens são portadores de uma função no processo de produção, determinada pelo processo de produção⁵¹ mesmo. Enredados no processo de produção, os homens

⁵⁰. MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política*, pp. 29 e 30.

⁵¹. ALTHUSSER, L. *Posições-1*, p. 163.

agem sob sua **Lei**: agem como podem. E como "suportes" do processo de produção são sempre passíveis de substituição: se funciona como "capitalista", pode ou enriquecer (explorando bastante, acumulando bastante e gerindo bem seus negócios), ou empobrecer e falir; se funciona como "trabalhador", pode ou manter seu contrato de trabalho (se é operário padrão e se submete a produzir mais - valia) ou ter seu contrato suspenso (se não é um operário padrão e faz greves para receber o que seu trabalho de fato vale).

Embora a base da formação social burguesa seja a relação de produção, seja a estrutura econômica, seja a infra-estrutura (como é de praxe dizer), não se reduz a ela. Há, nessa formação social, o concurso da superestrutura, das relações jurídico-político-ideológicas que, em última análise, resultam elas também das relações de produção. Sem o concurso da superestrutura, a relação de produção capitalista, cujo princípio é a exploração, não se sustentaria (não seguiria se reproduzindo) por tanto tempo. Segundo Althusser, também a nível da superestrutura os homens funcionam como **suporte** das relações. O suporte das relações superestruturais não é o capitalista e o operário, não é o homem concreto, mas **o homem abstrato**. O que fazem as relações jurídicas com os homens concretos? Produzem-nos como suportes das relações jurídicas. E o que é produzir suportes para as relações jurídicas? É produzir **sujeitos de direito**, sujeitos capazes de propriedade, apesar de a relação de produção se realizar como impossibilidade da propriedade dos meios da produção pelo grupo que trabalha diretamente como suporte da produção (Não basta que possua/possa vender a força de trabalho! Isso já não é toda a dor de cabeça do capitalista?) O que fazem dos homens concretos as relações políticas? Produzem-nos sob a forma do **cidadão livre**, do **eleitor**

(aquele que tem o poder de se manifestar/escolher/eleger). E as relações ideológicas, o que fazem dos homens concretos? Produzem-nos sob a forma do **sujeito do conhecimento**; sob a forma da **pessoa humana consciente** com direito de fazer o que quiser fazer desde que isso não interfira no querer dos outros; sob a forma do **sujeito da praxis**, seja ela o trabalho de transformação da natureza para a produção de objetos, ou seja ela a transformação da sociedade existente para a produção de uma nova sociedade (a revolução); sob a forma do **sujeito da enunciação e do discurso**; sob a forma do **sujeito da história** ... Em resumo, numa formação social capitalista, as relações de produção compreendem, como instância legitimadora da exploração, as relações jurídico-político-ideológicas.

Althusser explica a interdependência entre as duas formas de agentes-suportes, através do processo de interpelação (de que já se falou no ensaio anterior). Nas relações de produção, os suportes atuam um como proprietário dos meios de produção e **outro** como desprovido da propriedade. Já nas relações jurídico-político-ideológicas, os suportes são, todos eles, capazes da propriedade (Todos não são iguais diante da lei?!). Enquanto suportes das relações de produção, os trabalhadores agem sob o peso de sua lei — que é lei de exploração, lei de desigualdade, portanto. Mas as relações jurídico-político-ideológicas, cujos princípios são a liberdade, a igualdade, a autonomia, interpelam-nos sob a forma do sujeito: **forma-sujeito**. A forma-sujeito, de fato, é a forma de existência histórica de qualquer indivíduo, agente das práticas sociais: pois as relações sociais de produção e de reprodução compreendem necessariamente, como parte integrante aquilo que Lênin chama de **relações sociais|jurídico-|ideológicas** as quais, para

funcionar, *im*poem a todo indivíduo-agente a forma de sujeito. Os indivíduos-agentes, portanto, agem sempre na forma de sujeitos, enquanto sujeitos. Mas o fato de que sejam necessariamente sujeitos não faz dos agentes das práticas sociais-históricas o nem os sujeito(s) da história (no sentido filosófico do termo: **sujeito de**). Os agentes-sujeitos *s*o são ativos na história sob a determinação das relações de produção e de reprodução, e em suas formas⁵².

Mas o mecanismo de interpelação inclui o que Michel Pêcheux, em *Les Vérités de la Palice*, denomina efeito münchhausen, que consiste no apagamento/esquecimento/desconhecimento das causas estruturais que produzem o indivíduo-suporte na forma de sujeito. O efeito münchhausen nomeia a ilusão de que o sujeito é a causa do complexo de relações de produção e ideológicas, quando ele é um seu efeito. Quer dizer, faz parte do mecanismo de interpelação promover a ilusão de que o ponto de partida é o **sujeito de**. Através desse mecanismo, os suportes que agem como **podem**, aprecem agindo como **querem**. E não é senão sob o efeito münchhausen que se diz que o(s) homem(s) *é*(são) o(s) sujeito(s) da história (ou deve(m) **ser**, no caso de estar(em) impedido(s) de ser em razão das condições alienantes promovidas pelo capitalismo - **sujeito co**mo **valor a ser** conquistado/reconquistado). Se, todavia, se lembrar esse efeito, como o fazem Althusser e Pêcheux, dir-se-á da história **um processo** (movimento real ininterrupto em razão das condições econômico-sociais) **sem Sujeito** (o movimento real independe dos sujeitos, a luta *é* seu motor) **nem Fim(s)** (o movimento real existe independentemente de consciência e intencionalidade,

⁵². *Ibidem*, p. 67.

independentemente de qualquer teleologia, leve ela para a terra sem mal ou para o apocalipse). Althusser suprime o sujeito e com ele vai-se também o resquício de utopia, teleologia e crença no progresso que o materialismo de Marx e Engels ainda possa ter conservado. Mesmo o Marx materialista histórico não se livrou inteiramente das teleologias: ao dizer que o modo de produção capitalista é o último a se fundar no antagonismo das classes e que com ele se encerra a *pré-história da sociedade humana*⁵³, pensa teleologicamente. O materialismo de Althusser restringe-se a explicar como a história muda (embora seja, freqüentemente, acusado de pregar a imobilidade das estruturas), recusa-se a dizer para onde a história vai, recusa-se a fazer qualquer exercício de futurologia. O materialismo althusseriano deixa a história à mercê do jogo contraditório das relações infra e supra-estruturais. A história não é a progressão entre dois pontos - entre o princípio e o fim - desencadeada por um ponta-pé inicial do(s) sujeito(s) em negação a história opressiva na qual vive(m). A história não se encerra com o Estado Constitucional burguês (Hegel), ou com a livre associação dos produtores (Marx). História não é a viagem que os homens fazem para ir de uma sociedade desumana até uma sociedade humana ou vice-versa, para ir do mito à razão, para ir da consciência ingênua à consciência filosófica. História não é progressão e nem regressão. É diferença. É movimento contraditório. Se é viagem, é viagem sem escolha, sem itinerário, sem lá. É-se arrastado (sem que saiba/queira) pela correnteza, é-se levado a fazer as sinuosidades do rio, a mudar de curso na confluência com outro rio, a precipitar-se quando o rio se precipita e ...

⁵³. MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política*, p. 30.

Suger-se-deixar este intervalo histórico com a leitura deste excerto de *A Arqueologia do Saber*, por Michel Foucault, em que ele correlaciona a concepção de história contínua à concepção de sujeito consciente e em que fala dos simulacros que os guardiões dessa concepção de história se fazem de Marx (e Nietzsche) para salvaguardar não tanto a história, mas o **sujeito de**: A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispensará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia — sob a forma da consciência histórica —, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas à distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência.

Sob formas diferentes, esse tema representou um papel constante desde o século XIX: proteger, contra todas as descentralizações, a soberania do sujeito e as figuras gêmeas da antropologia e do humanismo. Contra a descentralização operada por Marx — pela análise histórica das relações de produção, das determinações econômicas e da luta de classes — ele deu lugar, no final do século XIX, à procura de uma história global em que todas as diferenças de uma sociedade poderiam ser conduzidas a uma forma única, à organização de uma visão do mundo, ao estabelecimento de um sistema de valores, a um tipo coerente de civilização. À descentralização operada pela genealogia nietzscheana, o tema

opôs a busca de um fundamento originário que fizesse da racionalidade o telos da humanidade e que prendesse a história do pensamento à salvaguarda dessa racionalidade, à manutenção dessa teleologia e à volta, sempre necessária, a este fundamento. Enfim, mais recentemente, quando as pesquisas da psicanálise, da linguística, da etnologia, descentram o sujeito em relação às leis de seu desejo, às formas de sua linguagem, às regras de sua ação, ou aos jogos de seus discursos míticos ou fabulosos, quando ficou claro que o próprio homem, interrogado sobre o que era, não podia explicar sua sexualidade e seu inconsciente, as formas sistemáticas de sua língua ou a regularidade de suas ficções, novamente o tema de uma continuidade da história foi reativado: uma história que não seria escansão, mas devir; que não seria jogo de relações, mas dinamismo interno: que não seria sistema, mas árduo trabalho da liberdade; que não seria forma, mas esforço incessante de uma consciência em se recompor e em tentar readquirir o domínio de si própria, até as profundezas de suas condições; uma história que seria, ao mesmo tempo, longa paciência ininterrupta e vivacidade de um movimento que acabasse por romper todos os limites. Para tornar válido este tema que opõe à "imobilidade" das estruturas, ao seu sistema "fechado", à sua necessária "sincronia", a abertura viva da história, é preciso, evidentemente, contestar nas próprias análises históricas o uso da descontinuidade, a definição dos níveis e dos limites, a descrição das séries específicas, a revelação de todo o jogo das diferenças. Somos, então, levados a antropologizar Marx, a fazer dele um historiador das totalidades e a reencontrar nele o propósito do humanismo; somos levados a interpretar Nietzsche nos termos da filosofia transcendental e a rebaixar sua genealogia no plano de uma pesquisa do originário;

finalmente, somos levados a deixar de lado, como se jamais tivesse aflorado, todo este campo de problemas metodológicos que a história nova propõe hoje. Pois era tido como certo que a questão das descontinuidades, dos sistemas e das transformações, das séries e dos limiares, se colocava em todas as disciplinas históricas (e nas que dizem respeito às idéias ou às ciências tanto quanto nas que dizem respeito à economia e às sociedades), como se poderia opor, com qualquer aspecto de legitimidade, o "devir" ao "sistema", o movimento às regulações circulares, ou como se diz em uma irreflexão bem ligeira, a "história" à "estrutura"?

É a mesma função conservadora que se encontra em atividade no tema das totalidades culturais — pelo qual se criticou e depois distorceu Marx —, no tema de uma busca do originário — que se opôs a Nietzsche antes de se querer transpô-lo —, e no tema de uma história viva, contínua e aberta. Denunciaremos, então, a história assassinada, cada vez que em uma análise histórica — e sobretudo se se trata do pensamento, das idéias ou dos conhecimentos — vimos serem utilizadas, de maneira demasiado manifesta, as categorias da descontinuidade e da diferença, as noções de limiar, de ruptura e de transformação, a descrição das séries e dos limites. Denunciaremos um atentado contra os direitos imprescritíveis da história e contra o fundamento de toda historicidade possível. Mas não devemos nos enganar: o que tanto se lamenta não é o desaparecimento da história e sim a supressão desta forma de história que era em segredo, mas totalmente referida à atividade sintética do sujeito; o que se lamenta é o devir que deveria fornecer à soberania da consciência um abrigo mais seguro, menos exposto que os mitos, os sistemas de parentesco, as línguas, a sexualidade ou o desejo; o que se lamenta é a possibilidade de reanimar

pelo projeto o trabalho do sentido ou o movimento da totalização, o jogo das determinações materiais, das regras de prática, dos sistemas inconscientes, das relações rigorosas mas não refletidas, das correlações que escapam a qualquer experiência vivida; o que se lamenta é o uso ideológico da história, pelo qual se tenta restituir ao homem tudo o que, há mais de um século, continua a lhe escapar. Acumulamos todos os tesouros de outrora na velha cidadela desta história; acreditamos que ela fosse sólida; sacralizamos-la; fizemos dela o lugar último do pensamento antropológico; acreditamos poder aí capturar até mesmo aqueles que se tinham encarniçado contra ela; acreditamos poder torná-los guardiões vigilantes. Mas os historiadores desertaram há muito tempo dessa velha fortaleza e partiram para trabalhar em outro campo; percebe-se mesmo que Marx ou Nietzsche não asseguraram a salvaguarda que se lhes tinha confiado. Não se deve mais contar com eles para proteger os privilégios, nem para afirmar, uma vez mais — e, entretanto, só Deus sabe se se teria necessidade disso na aflição de hoje —, que a história, pelo menos ela, é viva e contínua; que ela é, para o tema em questão, o lugar do repouso, da certeza, da reconciliação — do sono tranquilizado⁵⁴.

* * *

De volta aos educadores progressistas. Parece desnecessário (mas vá lá ...) dizer que entre educadores progressistas a ótica materialista histórica radical (como é radical a de Althusser, mais mesmo do que a dos próprios Marx e Engels) — através de que

⁵⁴. FOUCAULT, M. A Arqueologia do Saber. Rio de Janeiro, Forense, Universitária, 1986, pp. 14-17.

se livra apenas a visão do homem como agente-suporte das relações de produção, -interpelado em sujeito (sujeito como efeito e não como causa) pelas relações jurídico-político-ideológicas — não goza de boa reputação. A vaidade humana que os herdeiros da Luzes (os filósofos da educação entre eles) experimentam desde o século XVIII não suporta tamanho golpe.

Descobrir que a revolução não começa com a razão combatendo o mito, com os esclarecidos, os iluminados, ensinando aver aqueles que não vêm, é descobrir a insignificância da educação. Por isso, fazendo vistas grossas ao rumo que Marx e Engels tomaram a partir de 1845, os educadores progressistas se centram no drama da alienação da consciência⁵⁵ e, é óbvio, na luta pela sua desalienação. E assim podem fazer da educação mais uma das armas da revolução. Seu campo de atuação é o das consciências adormecidas nas trevas que são as Luzes, de modo mais direto, seu campo de atuação é o das consciências hospedeiras da ideologia burguesa. Quando as Luzes se revelam trevas, os iluministas são, de novo, convocados a exercer seu papel: a devassa daquilo que se furta à visão, porque aquilo que se furta à visão é perversamente usado para legitimar a dominação, a opressão. E educadores progressistas — enquanto consciência para si, enquanto consciência

⁵⁵. Não é apenas via jovem Marx que a questão da alienação/desalienação chega aos educadores progressistas brasileiros. Chega também via humanismo cristão e existencialismo, sobretudo via existencialismo ISEBiano que correlaciona humanismo a nacionalismo na questão da alienação. Álvaro Vieira Pinto, chefe do Departamento de Filosofia do ISEB, escrevia em 1960: 'humanismo e nacionalismo são expressões correlatas e homogêneas. Ambas significam a superação de uma alienação: no primeiro caso, alienação do homem; no outro, alienação da nação' (PINTO, A.V. *Consciência e Realidade Nacional*. Rio de Janeiro, ISEB, v.2, 1960, p. 76), condições indispensáveis para que o homem e a nação brasileira possam superar a condição de objetos e se constituir como sujeitos ativos de sua própria história.

filosófica, enquanto consciência crítica, enquanto olhar competente — se convocam a ajudar (não se ousa mais falar em ensinar a ver) os alunos, os colegas tradicionalistas, os trabalhadores, as minorias, — enquanto consciência em si, alienada, ingênua, mítica, falsa, oprimida, colonizada, aburguesada, ideológica, enquanto senso comum — a se empenharem no trabalho de: "desconfiar de, duvidar de, suspeitar de, problematizar, questionar, desvelar, descortinar, desmistificar, desmascarar, desencantar, desocultar, desnudar, decodificar, decifrar, desvendar, dessacralizar, denunciar, desemaranhar, desconstruir, desideologizar, admirar, re-ad-mirar, tomar distância, ganhar distância, objetivar, lucidificar, analisar, refletir sobre, tomar consciência de, re-criar, re-viver, expressar juízos sobre, transcender, negar, ultrapassar, emergir de, desassujeitar-se de, libertar-se de, emancipar-se de, politizar, historicizar, contextualizar, transformar, criticar, dizer não a, dizer basta a, insurgir-se contra"⁵⁶ as mentiras que parecem verdade, as belas mentiras, a ideologia dominante, a ideologia burguesa, A Eva que vê a uva.

Eis algumas das tarefas que educadores progressistas (professor, escritor, crítico, líder sindical) se conclamam a realizar com os educandos (quaisquer que sejam) em nome da revolução, em nome do direito de dizer a própria palavra e de fazer a própria história e até em nome do direito de ser dono (dono! atente-se para isso) do próprio nariz:

A. No plano social, é ato pedagógico desvendar as contradições, evidenciá-las com vistas à sua superação. O educador, nesse sentido, não é o que cria as contradições e os conflitos. Ele apenas os revela, isto é,

⁵⁶. Verbos coletados a partir de um corpus de textos produzidos por educadores progressistas.

tira os homens da inconsciência. Educar passa a ser essencialmente conscientizar. Conscientizar sobre o nada?. Não. Sobre a realidade social e individual do educando. Formar consciência crítica de si mesmo e da sociedade⁵⁷.

B. Paulo Freire - Acho fundamental o papel do educador. É o papel da vanguarda.

Lúcia C.M. Leite - Isso parece ficar mais claro nos exemplos mais atuais, nos trabalhos concretos e recentes, como nas "Cartas à Guiné Bissau". Por exemplo, quando você fala da atuação político-pedagógica de Amílcar Cabral, que, ao enfrentar-se com indivíduos que tinham concepções de mundo míticas, sabia que não se tratava de impor a explicação racional dos fenômenos, mas de, através de um diálogo entre essas duas visões, chegar à visão racional, sem impô-la de fora para dentro. Mas havia, desde o início, a intenção de levá-la.

Paulo Freire - Claro.

Antonio Faúndez - Concorde, mas o problema é que há duas ou três concepções de que se pode partir, e que pretendem transformar a realidade. Há uma visão racional da realidade, há uma visão científica da realidade, que é a marxista; há outra, a cristã, que utiliza o marxismo, se quiseres, mas que sem dúvida se separa dele em última instância, e há a concepção cristã "tout court".

Paulo Freire - Qualquer que seja a posição que o educador tenha diante dessas três possibilidades, não pode ser um espectador do processo. Ainda quando não pretenda ser um domesticador do educando, ele tem, às vezes que dar o primeiro chute⁵⁸. (Enunciado em 79).

C. Quem é esse reizinho mandão, que quer mandar em todo mundo, que obriga a calar a boca e legisla com ferocidade sobre unhas do pé, gorros de dormir e outras mudezas?

⁵⁷. GADOTTI, M. Ação Pedagógica e prática social transformadora, in: Educação & Sociedade. São Paulo, Cortez & Moraes/Cedes. Ano I - nº 4 - setembro de 1979, p. 10.

⁵⁸. LEITE, L.C.M. Encontro com Paulo Freire, in: Educação & Sociedade. São Paulo, Cortez & Moraes/Cedes, Ano I - nº 3 - Maio de 1979, pp. 66 e 67.

Quem não sabe quem ele é, que se olhe no espelho (...)

Quem não sabe quem ele é, que olhe a sua volta (...)

Olhe no espelho e à sua volta e ficará conhecendo o reizinho que protagoniza essa história. Como o de mônio, ele é legião ...

Mandonismo, prepotência e arbitrariedade estão de tal forma presentes em nossa história e em nossa vida que reconhecê-los e nomeá-los exige afastamento, suspensão temporária do cotidiano, substituição do habitual pelo espantoso. Exige, por exemplo, aquele estranhamento que através da ironia, da paródia e da fábula, a arte há séculos vem proporcionando ao homem.

É na linhagem desta arte que se insere a simplicidade exemplar da história deste livro. Nele, como num espelho nos contemplamos, nos reconhecemos e contemplamos e reconhecemos nossos arredores. E a partir da contemplação e do reconhecimento ficamos mais do que de nosso próprio nariz, maneira boa de começarmos a tomar posse de nossa vida e de nossa história⁵⁹. (publicado no ano de 85 na contra-capas do livro "O Reizinho Mandão").

Quer dizer, educadores progressistas se conclamam a, colocando-se um pouco à frente ou um pouco de lado, dizer a verdade (nomear o marxismo humanista, antropológico) àqueles que não a vêem e em nome daqueles que não podem dizê-la: consciência e eloquência⁶⁰. Fazendo ver/nomeando a **verdade**, contra a **ideologia**, os educadores progressistas contaminam a imaginação das gentes com o vírus da revolução (a revolução é messianicamente trazida de fora). Mas são a escola e os educadores tradicionalistas que constituem o alvo, por excelência, da crítica virulenta dos educadores progressistas. O trecho a seguir é um eco dessa prática (praxis). Veja-se: E a escola? Muitas vezes ela esquece que

⁵⁹. LAJOLO, Maria. Contra-capas do livro 'O Reizinho Mandão' por Ruth Rocha, São Paulo, Quinteto Editorial, 1985.

⁶⁰. FOUCAULT, M. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1982, p. 71 (em citação livre).

a educação é um problema social, e encara-o como problema cultural, pedagógico. Sem o menor respeito pelas condições de vida de seus frequentadores impõe-lhes modelos de ensino e conteúdos justamente produzidos para conservação dessa situação injusta, indecente, que esboçamos anteriormente. Sem fazer a crítica verdadeira, histórica, do saber que coloca aos alunos, a escola considera todo e qualquer conteúdo válido, muitas vezes baseado em preconceitos, ignorâncias, verdades incontestáveis, dogmáticas. E assim vemos muitos professores de português, tragicamente, ensinando análise sintática a crianças mal alimentadas, pálidas, que acabam, depois de aulas onde não faltam castigos e broncas, condicionadas a distinguir o sujeito de uma oração. Estas crianças passarão alguns anos na escola sem saber que elas poderão acertar o sujeito da oração mas nunca serão o sujeito das suas próprias histórias. A menos que ...⁶¹, completa-se, sejam instigadas a se insurgirem contra esse estado (educadores progressistas, bons humanistas que são, partem sempre de um estado indesejável a ser negado, ainda que, abundantemente, falem de **contradições, de dialética**) de coisas. Se assim o for, recusar-se-ão a repetir palavras alheias tais como Eva viu a uva, e poderão enunciar a sua "própria" palavra: **Ivo faz o tijolo**, de preferência acompanhada da seguinte adversativa: **mas tem de entregá-lo ao patrão**. E, como a palavra humana imita a palavra divina: é criadora⁶², não se assustem com o destino do tijolo depois de os oprimidos o nomearem/se saberem não fazedores, mas quefazedores do tijolo ...

* * *

⁶¹. ALMEIDA, M.J. Ensinar Português? in: O Texto na sala de aula: Leitura & Produção. Cascavel, Assoeste, 1985, p. 15.

⁶². FIORI, E.M. Aprender a Dizer a sua Palavra, in: Pedagogia do Oprimido, p. 15.

Não se esperava envolver Althusser numa aura de positividade. Mas, a despeito da não-intencionalidade, isso acabou acontecendo. Talvez porque se veja na sua concepção de história (*história como processo sem Sujeito nem Fim(s)*), em que se eliminam simultaneamente os pressupostos da teleologia e da consciência humana como sujeito originário do devir, uma abertura através de que se escapa ao abraço predatório da consciência que os educadores progressistas — como bons herdeiros das Luzes — insistem, cheios de "boas intenções", em dar naqueles que (coitadinhos!) se subtraem ao padrão ocidental moderno de pensamento.

Pode-se sintetizar esse padrão de pensamento através de uns poucos enunciados. Pensa/fala como **ocidental moderno** aquele que enuncia que: A. O homem é senhor de si e senhor do mundo (seja ele natural ou cultural); B. A consciência reflexiva e a crítica são valores legítimos (verdadeiros) e poderosos: fazem mover o mundo; C. A natureza é matéria bruta (inteiramente desencantada e secularizada) que se oferece ao homem — ser de praxis que é — para ser transformada; D. A história (e a tradição), pesando sobre os ombros dos homens, deve ser negada, transcendida para dar lugar a outra mais avançada e melhor, através da insurreição e da revolução; E. A história é progressiva. No âmago do pensamento ocidental moderno está o sujeito, suposto saber/dizer/fazer, como medida de todas as coisas. O **ocidente moderno** é essencialmente **humanista**⁶³.

⁶³. Um leitor da primeira versão deste ensaio, diante desta frase, perguntou-me se achava a literatura do ocidente moderno também essencialmente humanista. Não havia pensado nisso. Fiz uma tal afirmação não a partir do campo da literatura, mas a partir da zona fronteira Educação - Antropologia. Todavia, inclino-me a responder que a literatura e a cultura moderna estão deixando de ser humanistas. Quando digo isso, penso sobretudo em Clarice Lispector, em Samuel Beckett, em John Cage, em Gilles Deleuze e Felix Guattari, em Nietzsche e em D.H. Lawrence. Seria já a anunciação da nova era?

Fa zendo desses enunciados suas lentes, os educadores progressistas vêem aquilo que destoa do padrão ocidental, vêem a diferença do ocidente, vêem o outro, como ma diferença, como defa sagem, o que justifica o esforço para a sua superação. Quer di zer, o pensamento ocidental se sente em casa estando em qualquer parte porque traduz o outro em termos de uma sua menoridade já su perada, porque e faz da diferença qualitativa uma diferença quanti tativa. Não consegue não hierarquizar/inferiorizar a diferença. Não consegue não desejar intervir na diferença: se a diferença é a ma diferença, então intervir na vida do outro é um imperativo mo ral inquestionavel.

A consciência reflexiva, crítica, filosófica se encontra com a consciência ingênua, mítica, mágica, alienada, imersa no meio-suporte. A consciência de si e do mundo se encontra com a inconsciência. A razão se encontra com o mito. Em resumo, o oci dente se encontra com o outro. O ocidente estranha o outro. Ou tro = diferença. E o outro também estranha o ocidente. Ociden te = diferença. Estranham-se, pois, mutuamente. A alteridade cul tural é sempre sentida como negativa⁶⁴ (Caipiras se riem dos "esses" e dos "erres" da língua culta. Cultos se riem dos erros da linguagem caipira). Embora o estranhamento seja recíproco, so ocidente tem compaixão do outro (os caipiras nunca dizem para os cultos que eles devem aprender dialeto caipira) e é movido pelo desejo de redu zir o outro ao mesmo, pelo desejo de dissolver o

⁶⁴. Pierre Clastres em 'Do Etnocídio' observa que: "os Índios Guarani se deno minam Ava, que significa os "Homens", que os Guayaki referem-se a si mes mos como Ache, as "Pessoas"; que os Waika da Venezuela se proclamam Yano mani, "Gente", que os esquimós são Innuít, os "Homens". Poderíamos prolon gar indefinidamente a lista destes nomes próprios que compõem um dicionário no qual todas as palavras possuem o mesmo sentido: homens. Inversamente, cada sociedade designa sistematicamente seus vizinhos com nomes pejorati vos, desprezáveis, injuriosos". (CLASTRES, P. Arqueologia da Violência. São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 56).

múltiplo no um, pelo desejo de levar o outro a se identificar con
sigo mesmo.

Apesar de os educadores progressistas baterem, com insis-
tência, na tecla da necessidade de se ouvir o outro, não se con-
segue descobrir definitivamente nada, em suas práticas, que indi-
ciem a entrada do outro. Em sua escuta orgulhosa e vaidosa de
ocidental, o outro só tem permissão para entrar como a mã diferen-
ça a ser transposta. Em nome da boa diferença, mata-se a mã di-
ferença. *A espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo*⁶⁵.
Educadores progressistas inscrevem-se na tradição ocidental da
profecia emissária (*emissary prophecy tradition of western
thought*) que consiste na crença de que quem está mais próximo da
verdade (seja ela qual for), ou já chegou até ela, deve ajudar
quem está fora ou distante dela a chegar até ela. Foi/é assim com
os missionários cristãos que se sentiam/se sentem na obrigação mo-
ral de levar a luz (a doutrina cristã é toda verdadeira) àqueles
(os índios, por exemplo) que estavam/estão nas trevas (o paganis-
mo, os mitos, são falsos). Mas, desde o iluminismo, os missioná-
rios cristãos vêm perdendo o posto de principais emissários do
padrão ocidental de pensamento (suposto verdadeiro) para outros
mais seculares. O interesse de marxistas em eliminar a injustiça
social causada pelo capitalismo e padrões tradicionais (não-oci-
dentaís) de crença (Afeganistão é um bom exemplo) reflete uma das
correntes dominantes das tradições da profecia emissária no oci-
dente. Burgueses liberais que advogam a educação pública e a
democracia como o principal meio de ascensão moral e social

⁶⁵. CLASTRES, Pierre. *Do etnocídio*. in: *Arqueologia da Violência*. São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 55.

representam outra corrente maior da profecia emissária⁶⁶. E os educadores progressistas, advogando o humanismo marxista, abraçam/são emissários dessas duas profecias. Enquanto os missionários cristãos vinham/vêm para libertar a alma daqueles que hospedavam/hospedam o demônio, os educadores progressistas vêm para ajudar aqueles que são inconscientemente arrastados pelo processo histórico a se emanciparem. Não se trata mais de salvar almas entregues ao diabo, mas de ajudar os homens a se libertarem do domínio da natureza e da cultura tradicional (desencantamento e secularização da natureza e da cultura) e do domínio da história capitalista.

Vejam-se, abaixo, algumas falas de educadores progressistas que revelam que, na relação do ocidente com o outro, o ocidente é, unilateralmente, quem acha que deve intervir na vida do outro:

- A. Com efeito, preocupar-se com a educação significa preocupar-se com a elevação do nível cultural das massas; significa, em consequência, admitir que a defesa de privilégios (essência mesma da postura elitista) é uma atividade insustentável. Isto porque a educação é uma atividade que supõe a heterogeneidade (diferença) no ponto de partida e a homogeneidade (igualdade) no ponto de chegada⁶⁷.

Eis, pois, como entendemos que a Universidade poderá contribuir para o desenvolvimento nacional e regional: formando educadores (especialistas e/ou professores) capazes de difundir 'criticamente' verdades já descobertas, elaborar o senso comum e elevar o nível cultural das massas de modo a fazer desaparecer a diferença entre cultura moderna e cultura popular⁶⁸.

⁶⁶. BOWERS, C.A. *Linguistic Roots of Cultural Invasion in Paulo Freire's Pedagogy*, in: *Teachers College Record*, volume 84, number 1, Summer 1983, p. 942.

⁶⁷. SAVIANI, D. *Ensino Público e algumas falas sobre Universidade*. São Paulo, Cortez: Autores Associados, 1984, p. 37.

⁶⁸. *Ibidem*, p. 45.

B. Entre as inúmeras recordações que guardo da prática dos debates nos Círculos de Cultura de São Tomé, gostaria de referir-me agora a uma que me toca de modo especial. Visitávamos um Círculo numa pequena comunidade pesqueira chamada Monte Mário. Tinha-se como geradora a palavra bonito, nome de um peixe, e como codificação um desenho expressivo do povoado, com sua vegetação, as suas casas típicas, com barcos de pesca ao mar e um pescador com um bonito à mão. O grupo de alfabetizando olhava em silêncio a codificação. Em certo momento, quatro entre eles se levantaram, como se tivessem combinado, e se dirigiram até a parede em que estava fixada a codificação (o desenho do povoado). Observaram a codificação de perto, atentamente. Depois, dirigiram-se à janela da sala onde estávamos. Olharam o mundo lá fora. Entreolharam-se, olhos vivos, quase surpresos, e, olhando mais uma vez a codificação, disseram: "É Monte Mário, Monte Mário é assim e não sabíamos". Através da codificação, aqueles quatro participantes do Círculo "tomavam distância" do seu mundo e o re-conheciam. Em certo sentido, era como se estivessem "emergindo" do seu mundo, "saíndo" dele, para melhor conhecê-lo. No Círculo de Cultura, naquela tarde, estavam tendo uma experiência diferente: "rompiam" a sua "intimidade" estreita com Monte Mário e punham-se diante do pequeno mundo da sua quotidianidade como sujeitos observadores⁶⁹.

C. A situação objetiva de dominação é, em si mesma, uma situação divisória. Começa por dividir o eu, oprimido na medida em que, mantendo-o numa posição de "aderência" à realidade, que se lhe afigura como algo todo-poderoso, esmagador, o aliena a entidades estranhas, explicadoras deste poder.

Na medida em que seja capaz de romper a "aderência", objetivando em termos críticos, a realidade, de que assim emerge, se vai unificando como eu, como sujeito, em face do objeto. É que, neste momento, rompendo igualmente a falsa unidade do seu ser dividido se individua verdadeiramente⁷⁰.

O que se lê, nesses excertos, a respeito da tradição ocidental da profecia emissária? O ocidente, aí representado pelos signos: Universidade, educadores (especialistas e/ou professores) críticos, cultura moderna, homogeneidade, sujeitos observadores, sujeito em face do objeto, eu (uno e inteiro), se avalia

⁶⁹. FREIRE, P. A Importância do Ato de Ler, p. 51.

⁷⁰. FREIRE, P. Pedagogia do Oprimido, p. 203 e 204.

como positivo, ao passo que o *outro*, representado pelos signos: *nível inferior das massas, cultura popular, heterogeneidade, intimidade estreita com o pequeno mundo da sua quotidianidade, aderência à realidade, falsa unidade, ser dividido*, é avaliado como negativo. O Ocidente é a boa diferença, o *outro*, a má diferença. O *outro* não diz o que o ocidente deve fazer para melhorar a si e ao mundo (aliás, os educadores progressistas interpretam esse quietismo dos oprimidos como resignação ante aquilo que se lhes apresenta como destino), mas o ocidente, esse sim, diz ao *outro* o que deve fazer para melhorar a si e ao mundo, re-inventar a sociedade e a história. O *outro* deve: *distanciar-se de/emergir de/reconhecer/romper a aderência, a intimidade estreita com seu mundo*. Fazer isso significa progredir e elevar-se intelectual e culturalmente. Progredir e elevar-se culturalmente significa igualar-se ao ocidente (heterogeneidade-diferença no ponto de partida, mas homogeneidade-igualdade no ponto de chegada) que já atingiu a sua maioria intelectual/cultural.

Se o estranhamento entre o ocidente e o *outro* é recíproco, por que apenas o ocidente quer converter o *outro* no mesmo? A discussão levada a termo por Pierre Clastres, em torno da questão *O que faz com que a civilização ocidental seja etnocidária, além de ser etnocêntrica?*, pode ajudar na compreensão dessa diferença de atitude entre eles. Etnocêntricas são todas as culturas, mas as culturas primitivas conseguem ser etnocêntricas sem ser etnocidárias. O que o ocidente tem que os primitivos não têm? O ocidente tem ESTADO, como instância de poder político, separado do corpo social⁷¹. E o que é o Estado? Ele é, por essência, o

⁷¹. Frei Martinho de Nantes, que serviu como Missionário (profecia emissária cristã) entre os índios cariris na terceira parte do século XVII, falou,

acionamento de uma força centrípeta, a qual tende a esmagar as forças centrífugas inversas, quando as circunstâncias o exigem. Ele se quer e se proclama o centro da sociedade, o todo do corpo social, o mestre absoluto dos diversos órgãos deste corpo. Descobre-se assim, no próprio âmago da substância do Estado, a força de ação de um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e o horror à diferença. (...) a prática etnocidária e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos. Sob as espécies da civilização ocidental e do Estado detectam-se a vontade de redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do UM⁷². Quer dizer, o Estado faz com que o ocidente seja etnocidário no seu próprio interior antes de o ser em relação ao exterior. Lançando o olhar sobre a cultura e a língua francesa (= caso particular da cultura ocidental) como cultura e língua nacional, Clastres observa que, a cada desenvolvimento do poder central, elas se expandem e se alastram, até se completar o afrancesamento total do território com a III República. Veja-se: Na aurora da nação francesa, quando a França era apenas "Franchimanie" e seu rei um pálido senhor do norte do Loire, a cruzada albigense abateu-se sobre o sul, a fim de abolir sua civilização.

⁷¹. negativamente, dessa ausência de governo entre "os selvagens" assim: 'As mulheres costumavam dominar seus maridos, os filhos não obedeciam pai e mãe e nunca eram castigados, **conquanto** tivessem em cada aldeia um capitão ou governador, só existia autoridade em tempo de guerra./Introduzi entre eles alguns elementos de governo, criando oficiais para a Igreja e para o Civil, que eu autorizava da melhor maneira que fosse possível./Há agora subordinação e justiça. Os oficiais castigam os crimes públicos; mas sempre com doçura, sem deixarem de explicar suficientemente o castigo aos delinquentes, não só para puni-los, como para servir de exemplo. As mulheres estão agora submissas aos maridos e as crianças aos pais, que os castigam com chibatadas, o que antes não acontecia. (NANTES, M. Relação de uma missão no rio São Francisco. São Paulo, MEC, 1979, pp. 4, 10, 17).

⁷². CLASTRES, P. Do etnocídio, p. 58.

A extirpação da heresia cátara, pretexto e meio de expansão para a monarquia dos Capetos, ao traçar os limites quase definitivos da França surge como um caso puro de etnocídio. A cultura meridional — religião, literatura, poesia — foi irreversivelmente condenada e os habitantes do Languedoc tornaram-se súditos leais do rei da França.

A revolução de 1789, ao permitir o triunfo do espírito centralista dos jacobinos sobre as tendências federalistas dos girondinos, levou a cabo a dominação política da administração parisiense. As províncias, enquanto unidades territoriais, apoiavam-se sobre uma antiga realidade, homogênea do ponto de vista cultural: língua, tradições políticas, etc. Substituiu-se seu recorte abstrato por departamentos, próprios para romper com todas as referências aos particularismos locais, facilitando, portanto, a penetração da autoridade estatal por toda parte. Última etapa deste movimento através do qual as diferenças desaparecem uma após outra diante do poderio do Estado: a III República transformou definitivamente os habitantes do hexágono em cidadãos, graças à instituição da escola leiga, gratuita e obrigatória, à qual se seguiu o serviço militar obrigatório. O que subsistia de existência autônoma no mundo provincial e rural sucumbiu a isto. O afrancesamento chegou ao fim e o etnocídio consumou-se. As línguas tradicionais foram perseguidas como se fossem patoás de gente atrasada e a vida aldeã foi rebaixada ao nível de espetáculo folclórico destinado ao consumo de turistas⁷³, etc. Através desse intervalo histórico, apesar de sua brevidade, pode-se entender que

⁷³. Ibidem, pp. 58 e 59.

o etnocídio, dissolvendo e uniformizando as diferenças sócio-culturais pela imposição da língua e cultura nacional, inscreve-se intestinamente no funcionamento da máquina estatal. Se o etnocídio inscreve-se no funcionamento da máquina estatal, então estados não-ocidentais são igualmente etnocidários. É o que parece afirmar Pierre Clastres. Na tentativa de corroborar sua tese, lança o olhar para um estado não-ocidental — o Império Inca. O Império inca edificou, nos Andes, uma máquina estatal extensa e desenvolvida a ponto de permitir ao imperador e seus funcionários o controle permanente sobre seus habitantes. A máquina estatal procedia à incaização das populações recém-conquistadas, obrigando-as a pagar tributos aos novos mestres e (eis a questão decisiva) a celebrar o culto do conquistador, o culto do sol, erigido em religião de Estado, em detrimento de seus próprios cultos. Esses dois casos, o caso francês e o caso inca, permitem ver que a violência etnocidária é a essência do Estado, seja ele um estado bárbaro (incas, faraões, despotismos orientais, etc.) ou um estado civilizado (estados do mundo ocidental).

Clastres, entretanto, não se detém na simples constatação de que o etnocídio é inerente ao funcionamento da máquina estatal. Se todos os aparelhos de estado são etnocidários, não o são em igual medida. A violência exercida pelos incas sobre os cultos próprios das populações recém-conquistadas é incomparavelmente menor do que a que o ocidente exerceu sobre a idolatria indígena, aniquilando-a completamente. *Os incas toleravam uma relativa autonomia das comunidades andinas quando elas reconheciam a autoridade política e religiosa do imperador*⁷⁴. Eis então a

⁷⁴. *Ibidem*, p. 60.

questão definitiva: o que faz com que o estado ocidental (não sendo o único etnocidário) seja o maximamente etnocidário? Seu regime de produção econômica: o capitalismo. A olhos de ocidentais que, sob o regime capitalista, introjetaram a idéia de progresso, nada mais insensato (e mesmo atrasado) do que abandonar o mundo à sua tranqüila improdutividade originária⁷⁵ como os homens primitivos faziam/fazem. *Produzir ou morrer*⁷⁶. Etnocídio ou genocídio — eis as palavras de ordem do ocidente. Tal é o caso dos índios dos pampas argentinos dizimados, no fim do século XIX, para possibilitar a criação de gado e de ovelhas em larga escala. Tal é o caso dos índios amazônicos que, no início deste século, foram exterminados aos milhares para permitir a entrada dos exploradores da borracha. E, no Brasil contemporâneo, os últimos índios livres, encontrados pelas estradas transcontinentais, e, em seguida, pelas frentes amplas de colonização e de exploração de jazidas minerais, não tiveram/têm melhor sorte. O que podem pesar milhares de selvagens improdutivos diante da riqueza em ouro, minérios raros, petróleo, criação de gado, fazendas de café, etc? *Produzir ou morrer* tal é a divisa do ocidente. Os índios da América do Norte aprenderam-na em sua carne, e foram mortos quase até o último a fim de permitir a produção. Um de seus carrascos, o general Sherman, o declarava ingenuamente em uma carta dirigida a um famoso matador de índios, Buffalo Bill: 'Tanto quanto posso avaliar, havia em 1862 por volta de 9 milhões e meio de bisões nas planícies entre o Missúri e as Montanhas Rochosas. Desapareceram todos, mortos devido à sua carne, pele e ossos (...) Nesta mesma

⁷⁵. Ibidem, p. 61.

⁷⁶. Ibidem, p. 61.

data, havia cerca de 165.000 Pawnees, Sioux, Cheyennes, Kiowas e Apaches, cuja alimentação anual dependia dos bisões. Eles também se foram, sendo substituídos pelo dobro ou triplo de homens e mulheres de raça branca, que fizeram desta terra um jardim e que podem ser recenseados, taxados e governados segundo as leis da natureza e da civilização. Esta mudança foi salutar e prosseguirá até o fim! O General tinha razão. A mudança prosseguirá até o fim e terminará quando não houver mais nada a mudar⁷⁷.

De que forma essa discussão (desviante) sobre etnocídio pode ajudar na compreensão da relação dos educadores progressistas (o ocidente = homem consciente, senhor de si, letrado, de atitude secular em relação ao mundo natural e cultural) com o outro (aquilo que escapa ao ocidente = homem inconsciente, governado pelos mitos ou pelo ocidente perverso, iletrado, de atitude mágica, mítica, ingênua, em relação à natureza e à cultura)? Se, na relação dos educadores progressistas com o outro, ambos são etnocentristas, mas apenas os primeiros são etnocidários, não é senão porque eles, enquanto ocidente, têm a imaginação fecundada pelo princípio da governabilidade (por mais que tentem negar isso): autogovernabilidade e governabilidade da natureza e da história. O que é o homem como ser da praxis senão o homem que tem o governo de si e de suas ações? Pode um homem introjetar o governo de si, da natureza, da história sem desejar governar também os outros homens? A (boa) vontade de ajudar o outro a se autogerir não seria, ironicamente, a manifestação inconsciente/inconfessada do desejo de governá-lo? Em nome de lutar contra o ocidente perverso (o

⁷⁷. Ibidem, pp. 61 e 62.

Estado Capitalista), o ocidente bem intencionado (educadores progressistas fecundados pelo humanismo marxista e pela utopia socialista) ataca o foco do outro que ainda subsiste no continente ocidental. Argumentando no sentido de que o outro é explorado, oprimido, dominado, enganado, iludido, pelo ocidente perverso, o ocidente bem intencionado é movido pelo dever humanitário de ajudar o outro a se converter no ocidente bem intencionado, para daí lutar contra uma forma indesejável de ocidente, uma excrescência do ocidente, tal como o capitalismo. Argumentando no sentido de que o ocidente perverso trama contra o homem imerso na natureza e na cultura, o ocidente bem intencionado é movido pela obrigação moral de ajudar o homem a se converter num ser de praxis que, imerso e em relação crítica com o ocidente perverso, pode re-inventar a sociedade e fazer (sua própria) história. São que o ocidente bem intencionado, na sua ainda ocidentalidade, não consegue ver que ele, a despeito do propósito de lutar contra a dominação, pode, como que por ironia, estar sendo o inseminador da imaginação do outro com a vontade de dominar. O ocidente bem intencionado não consegue ver que aquilo que chama de (e avalia negativamente) *aderência à realidade, de intimidade estreita com a quotidianidade, de consciência mágica-mítica-ingênua-imersa, de heterogeneidade* enquanto uma fenda, uma falha do processo de ocidentalização, pode ser um obstáculo, uma resistência efetiva (ainda que não sabida) à empresa capitalista. Quem garante que aqueles participantes do Círculo de Cultura que romperam a relação umbilical, a intimidade estreita, a aderência com Monte Mário, cuja visão consciente disse **NÃO** a Monte Mário, não irão se tornar os predadores de Monte Mário? Quem garante que os oprimidos, os ingênuos, depois do abraço predatório da consciência, dado pelos educadores progressistas,

não se tornarão, eles próprios, predadores da natureza e da cultura tais os capitalistas (esconjurados pelo ocidente bem intencionado)? Quem garante que, depois de aprenderem a ler/escrever **TIJOLO** (apesar de ser sua própria palavra), os trabalhadores não serão mais facilmente assimiláveis pelo processo de produção? Como ocidentais, os educadores progressistas vêem a capacidade de ler e escrever como *intrinsecamente boa e apresentando vantagens óbvias sobre a pobreza da oralidade*⁷⁸. A aceitação tácita do valor inquestionavelmente positivo da escrita não permite que os educadores progressistas vejam que o **iletramento** pode ser um obstáculo ao capitalismo industrial muito mais efetivo do que a leitura/escrita da própria palavra (pregada pelos educadores progressistas) contra a leitura/escrita da palavra alheia; pois o que, de fato, está em jogo na passagem da cultura oral para a cultura grafocêntrica é o aprendizado da percepção horizontal e sequencial da realidade à maneira das letras nas palavras. E esse aprendizado acompanha necessariamente o aprendizado da leitura/escrita, ainda que a palavra seja T-I-J-O-L-O e não U-V-A. Todos sabemos que a melhor maneira para um trabalhador iletrado se integrar ao processo de produção e formar uma idéia de seu lugar na cadeia produtiva é internalizar a natureza linear do texto impresso, adquirir a habilidade de ver coisas de modo lateral e de equipar-se com o esquema espacial necessário, ao aprender a ler e escrever. Os industrialistas aprenderam rapidamente que o meio é mais importante do que a mensagem. O conteúdo ideológico do texto tem pequena importância, desde que o trabalhador internalize

⁷⁸. GNERRE, M. *Linguagem, Escrita e Poder*. São Paulo, Martins Fontes, 1985, p. 32.

esta linearidade e suas extensões no espaço industrializado (Pouco importa se o iletrado aprende a ler/escrever a palavra alheia: **Eva vê a uva**, ou a própria palavra: **Ivo faz o tijolo**. O sentido está inscrito no código da escrita mesmo, e não nos signos). Através disso, ele ocupará eficientemente seu lugar no processo de produção, constituindo uma letra que é destituída de sentido numa linha que é sozinha capaz de ter qualquer sentido. Através disso internalizará a fundo o esquema da divisão do trabalho, que é essencial ao conceito industrial de produção. No fim de contas, o livro foi o primeiro artigo industrial a ser manufaturado industrialmente. E há uma certa analogia estrutural entre a lógica linear da frase impressa e a linearidade do processo de produção industrial. Qualquer processo de aprendizagem a ler e escrever pode ser então visto como funcional para o modo industrial de produção⁷⁹ e ⁸⁰.

Uma coisa parece ser inevitável: depois do abraço predatório da consciência, depois do aprendizado da modalidade escrita, que é modalidade essencialmente espacial (a oralidade, sobretudo antes da invenção do gravador, inscrevia-se na ordem do tempo), o outro, o ocidentalizado, recortará seu território lingüístico,

⁷⁹. VERNE, E. *Literacy and Industrialization - the Dispossession of Speech*. in: Bataille, Léon (ed). *A Turning Point for Literacy. Proceedings of the International Symposium for Literacy*. Oxford, Pergamon Press, 1975, p. 219-220.

⁸⁰. Não conclua daí, leitor, que se trata de um discurso em defesa do iletramento. Conclua apenas que um evento como o Ano Internacional da Alfabetização (AIA), que a Unesco promoverá em 1990 com o propósito de "convocar todos os países filiados para o esforço de erradicar o analfabetismo no mundo até o ano 2000" (Folha de São Paulo, 4 de julho de 1989, c.4), causa-me um profundo mal-estar. Nessa cruzada mundial de erradicação do analfabetismo, com certeza, eu não conseguiria desempenhar o papel de profeta emissário com o otimismo de quem acha que está ajudando a melhorar o mundo.

tornar-se-ã seu proprietário (o autor), assinarã e dirã: **minha** linguagem. E a possibilidade de um mundo sem propriedade privada que o ocidente poderia vislumbrar (se ele não fosse completamente cego para as **diferenças**) na linguagem oral mesma — enquanto agenciamento linguístico coletivo e aberto (da oralidade, assim como do tempo, ninguem consegue se fazer dono) — vai ficando cada vez mais distante. Que o coletivo se perde na passagem da oralidade para escrita e o que deixa entrever essa fala sobre a sociedade Shuar (sociedade indígena da região amazônica do Equador): Anteriormente, na sociedade Shuar, não existia o discurso de uma pessoa para muitas. As interações verbais eram sempre de um falante para um interlocutor, que, na verdade, nunca era somente ouvinte, uma vez que sempre interagiu com o falante principal. Na narrativa de conteúdo mitológico ou tradicional todos os parágrafos eram fechados por formas do verbo *tí-/ta-/tu -*, "dizer", de tal forma que toda a narrativa vinha (e ainda vem na língua falada) a ser transformada num discurso indireto. A explicação mais plausível para esta característica, que encontramos também em muitas outras línguas de tradição oral, é a da atenção do falante principal para uma redução relativa do seu papel em frente ao interlocutor. Seria como se o falante principal, o narrador quisesse deixar claro o tempo todo que o seu discurso vem do saber de outros, e recusasse qualquer discurso de forma mais peremptória ou individualista. Na medida em que algumas narrativas tradicionais começaram a ser escritas, a tendência foi de estas formas desaparecerem na versão escrita. O modelo externo da narrativa de línguas europeias e sobretudo a mudança de papéis de quem produz o texto

foram fatores que tiveram um reflexo direto sobre a produção escrita⁸¹.

* * *

E, a nós — progressistas — que, bem-intencionados e amorosos, queremos melhorar o mundo, não fará mal lembrar John Cage:

DIÁRIO: COMO MELHORAR O MUNDO

(VOCÊ SÓ TORNARÁ AS COISAS PIORES)

XXX. O máximo, o melhor, que temos a fazer, achamos (que rendo dar prova de amor), é cair fora, deixando o espaço em volta para quem e o que quer que seja. Mas não há espaço⁸². (...) precisely, the world. The real. You say: the real, the world as it is. But it is not, it becomes! It moves, it changes! It doesn't wait for us to change ... It is more mobile than you can imagine. You are getting closer to this reality when you say as it "presents itself"; that means that it is not there, existing as an object. The world, the real is not an object. It is a process⁸³.

No outono de 1989,

enquanto via uma árvore dar frutas...

⁸¹. GNERRE, M. *Linguagem, Escrita e Poder*, p. 88.

⁸². CAGE, J. *DE SEGUNDA A UM ANO*. São Paulo, Hucitec, 1985, p. 52.

⁸³. CAGE, J. *FOR THE BIRDS*. Boston, Marion Boyars, 1981, p. 80.

JE est un mot d'ordre (Deleuze & Guattari)

Para Joana

Em meados dos anos 70 e no início dos anos 80, a teoria da enunciação e a teoria e/ou análise de discurso, vindas da França, começam a aportar nos cursos de Letras das universidades brasileiras¹, depois de uma longa hegemonia da lingüística da língua, estruturalista ou gerativo-transformacional. Fecundada por elas (nem bem acabadas de chegar) a imaginação de alguns professores² começa a se alvoroçar no sentido de seu aproveitamento prático. Para dizer de outro modo, começa a se alvoroçar no sentido de seu aproveitamento para o ensino de língua. O desejo de transpor a teoria para a prática, o desejo de "aplicar" a teoria, de "utilizar" a teoria para..., é um desejo comum àqueles que, além de lingüistas ("cientistas" preocupados com o puro conhecimento do fenômeno lingüístico), são/têm de ser/querer ser professores de língua (Aliás, a questão da "utilidade" das teorias, como a questão do "progresso" da ciência, é uma das constantes do imaginário acadêmico próprio à formação social capitalista. A prova de que uma teoria é boa é sua utilidade). E é,

¹. Isso é válido para os cursos de Letras fora do eixo Campinas-São Paulo-Rio, pois nos cursos desse eixo, com certeza, o aporte se deu antes.

². Falo principalmente a partir de Joana D'Arc de Paula Macedo, de Irene Baleroni Cajal, de Maria Cecília Casagrande Tavolani, de Terezinha Ramos Silva Albuquerque e de mim mesma. No período de 79-82, constituímos (com partilhando, todas, o ter uma certa formação lingüística e o estar atuando e/ou ter atuado como professor de redação no Ciclo Básico da Universidade Federal de Mato Grosso) um grupo de trabalho para, a partir de princípios da teoria da enunciação e da teoria e/ou análise de discurso, montar uma proposta de ensino de redação, melhor dizendo, de "prática de produção de textos".

sobretudo, em relação a campos tais leitura e REDAÇÃO — em estado lamentável, deplorável, na perspectiva dos homens de letras das últimas duas décadas, mas pouco ou nada ajudados pela lingüística da língua — que se vislumbra a fertilidade aplicativa da teoria da enunciação e da teoria e/ou análise de discurso.

A lingüística da língua que pôde/pode dizer muito (e contra os pressupostos da gramática tradicional) acerca do ensino e da aprendizagem³ de tópicos de fonologia, morfologia, sintaxe, enfim de tópicos gramaticais, nada tinha/tem a dizer sobre o ensino e a aprendizagem de redação. Da lingüística da língua — que organiza sua autonomia (e a "autonomia" é requisito indispensável à obtenção do estatuto de "ciência") à custa de um certo número de ignorâncias e de recusas⁴, entre elas: a recusa de tomar a fala e/ou o discurso por objeto de estudo, dada a sua indesejável ligação com o extralingüístico — pouco ou nada se pode extrair para orientar a análise/produção de textos. O texto, apreendido como fenômeno ou da ordem da **fala** (= *parole* por Saussure) ou da ordem do **desempenho** (= *performance* por Chomsky), apreendido, portanto, como fenômeno contingente, foi, durante muito tempo, condenado à exterioridade da lingüística. A repetição, e não a contingência, é um dos outros postulados de

³. Estruturalismo e Gerativismo discrepam quanto ao ensino/aprendizagem da língua. O estruturalismo, em seu comportamentalismo, supõe que o falante é lingüisticamente uma **tábula rasa** e que aprende pelas sucessivas experimentações e pela imitação dos falantes maduros. Daí se originam os famigerados exercícios SIGA O MODELO, abundantes nos manuais e métodos, principalmente naqueles para ensino de língua estrangeira. O gerativismo, em seu inatismo, supõe que, ao nascer, o indivíduo já é potencialmente um falante. Para vir a ser um falante real basta a exposição a uma comunidade de linguagem.

⁴. GADET, F. & PÉCHEUX, M. *La langue introuvable*. Paris, Maspero 1981. p.12. ("Linguiste durant la semaine, on lit les poètes des jours de Sabbat", écrit l'un d'entre eux. Ou bien: on s'occupe d'anagrammes, de musique, de politique).

"cientificidade": toda ciência, da qual a lingüística é aqui apenas uma espécie, é construção de uma escrita e define-se como ciência por só admitir escrita do que se repete. O que implica que ela descarta tanto o que da realidade não é necessário à repetição em seu objeto, quanto aquilo que, por si mesmo, não é repetível — digamos o acidental —, e enfim aquilo que poderia, naquilo que se repete, mascarar o que aí se repete, ou seja, as variações individuais⁵.

E assim é que, até o advento e a difusão da teoria da enunciação e da teoria e/ou análise de discurso, lingüistas e/ou mas professores de língua — tendo já substituído a gramática tradicional (normativa) por uma nova terceira perna (que igualmente os impossibilita de andar, mas que faz deles um tripé estável⁶), quer dizer, tendo já substituído a gramática tradicional por teorias (supostas) científicas (descritivas e/ou explicativas) para estar (e bem seguros) diante das questões gramaticais — viviam, em relação à crise da escritura (escolar), o conflito de ter de abordá-la via antigos preceitos ou de ter de passear por ela desprotegidamente, de ter de perder-se nela (perder-se significa ir achando e nem saber o que fazer do que se for achando. As duas pernas que andam, sem mais a terceira que prende⁷). Nem é preciso

⁵. MILNER, Jean-Claude. O amor da língua. Porto Alegre, Artes Médicas, 1987, p.39.

⁶. Texto decalcado do trecho a seguir: "Perdi alguma coisa que me era essencial, e que já não me é mais. Não me é necessária, assim como se eu tivesse perdido uma terceira perna que até então me impossibilitava de andar mas que fazia de mim um tripé estável. Essa terceira perna eu perdi. E voltei a ser uma pessoa que nunca fui. Voltei a ter o que nunca tive: apenas as duas pernas. Sei que somente com duas pernas é que posso caminhar". (LISPECTOR, C. A Paixão Segundo G.H. 10ª ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.

⁷. Ibidem, p.9.

dizer que entre lingüistas (~~cartesianos~~ que são) se a primeira alternativa⁸ não goza de boa reputação menos ainda a segunda.

⁸. Apesar de a primeira alternativa ser vista com desconfiança por lingüistas, nós mesmos (o grupo nomeado na nota 2 deste ensaio) optamos por ela durante um certo tempo. Fizemos de Othon M. Garcia (Comunicação em Prosa Moderna, Rio de Janeiro, FGV, 1978) a nossa terceira perna para entrar (quer dizer, não entrar) no Curso de Redação. O curso todo consistia em seguir o roteiro traçado por Othon M. Garcia que, por acreditar que "aprender a escrever é aprender a pensar", enfatiza mais a necessidade de o professor ensinar o aluno a raciocinar do que a necessidade de ensinar gramática: "se não sabem pensar, dificilmente saberão escrever, por mais gramática e retórica que se lhes ministrem. Portanto, se se admite que a arte de escrever pode ser ensinada - e pode, até certo ponto pelo menos - o melhor caminho a seguir é ensinar ao estudante os métodos de raciocínio (p.XI)". Com esse mote "Aprender a escrever é aprender a pensar", vai da palavra a frase, da frase ao parágrafo, do parágrafo ao texto. Em relação ao uso das palavras (vocabulário), recomenda que o professor "oriente o estudante quanto à escolha da palavra exata, de sentido específico". Em relação às frases, recomenda que o professor ensine o aluno a estruturá-las a partir das idéias e das relações semânticas e não, meramente, a partir dos conectivos. No que se refere ao parágrafo, Othon M. Garcia não é menos enfático na consideração do raciocínio. Veja-se a definição mesma que ele dá do que denomina parágrafo - padrão: "é uma unidade de composição constituída por um ou mais períodos, em que se desenvolve determinada idéia central, ou nuclear, a que se agregam outras, secundárias, intimamente relacionadas pelo sentido e logicamente decorrentes dela (...) Parágrafos atípicos, produtos da inexperiência ou do arbítrio inoperante, denunciam desordem do raciocínio (incoerências, incongruências, falta de unidade, hiatos lógicos, falta de objetividade e outros defeitos) e, por isso, revelam-se ineficazes como forma de comunicação" (p.203). Sugere que o trabalho com o parágrafo-padrão, por ser ele uma unidade ampla o suficiente para conter um raciocínio completo e curto o suficiente para se deixar analisar em componentes, é, didaticamente, mais oportuno do que o trabalho com o texto todo. Sugestão considerada: consumíamos a maior parte das sessenta horas-aula do curso, analisando e escrevendo parágrafos-padrão. Ensínávamos e "demonstrávamos" que o parágrafo, sobretudo na dissertação que é a modalidade de composição supostamente necessária ao estudante universitário, consta de três partes: INTRODUÇÃO (expressão sumária da idéia-núcleo); DESENVOLVIMENTO (desdobramento da idéia-núcleo em idéias secundárias e ordenação dessas idéias segundo um ou mais desses princípios: tempo-espço, enumeração, contraste, causa-consequência, explicitação, exemplo); CONCLUSÃO (síntese das idéias apresentadas no desenvolvimento). Depois de um trabalho demorado com parágrafos, passávamos ligeiramente pelas três modalidades de composição - narração, descrição, dissertação - de tendo-nos um pouco mais na última. Na dissertação, modalidade de texto escrito com "o propósito de expor ou explanar, explicar ou interpretar idéias" (p.340), a mesma estrutura do parágrafo - INTRODUÇÃO - DESENVOLVIMENTO - CONCLUSÃO - e os mesmos princípios de ordenação se repetem. A essas exigências estruturais, se acresciam os seguintes princípios: UNIDADE (idéias secundárias devem ser relevantes para o desdobramento da idéia principal. Não se deve fragmentar uma idéia em vários parágrafos. Não se devem expor várias idéias num só parágrafo); COERÊNCIA (a sequência nos/dos parágrafos deve ser natural, isto é, as idéias devem ser dispostas numa ordem lógica); CLAREZA e CONCISÃO (redundâncias e digressões impertinentes devem ser evitadas). Com esse expediente, conjuravam-se os perigos da aventura de simplesmente ir indo...

Ante a teoria da enunciação e a teoria e/ou análise de discurso, lingüistas e professores de redação, então, se regozijam.

Emigradas do continente (original) do **conhecimento** do fenômeno lingüístico para o continente do **ensino** da linguagem — mais precisamente para o campo do ensino da redação — essas teorias encontram a educação vivendo euforicamente sua onda de progressismo. Gestado nos anos 60, mas condenado à clandestinidade até a propalada "distensão e/ou abertura política", o discurso progressista sobre educação volta a se dizer/fazer sob a luz do sol no fim da década de 70. E assim é que no continente do ensino de redação são vizinhos: Émile Benveniste, Michel Pêcheux, Haquira Osakabe, Michel Foucault (vozes da teoria da enunciação e da análise de discurso) e Bernard Charlot, Georges Snyders, Paulo Freire, Bourdieu-Passeron, Baudelot-Establet, Dermeval Saviani, Gramsci, Moacir Gadotti, Louis Althusser, Ernani M. Fiori (vozes da educação). São professores interpelados pelo discurso progressista sobre educação (toda regra tem sua exceção e essa exceção não sou eu) que, geralmente, olham para a teoria enunciativa e a análise de discurso e vêem nelas princípios norteadores de uma possível "prática de produção de textos".

Com educadores progressistas, os professores de redação aprendem a reivindicar para si e para seus alunos (e para todos aqueles silenciados de suas palavras) o **direito de dizer a própria palavra** contra o dever de apenas repetir a palavra alheia, alienada. Aprendem a reivindicar o direito de agir, na praxis lingüística, como um **sujeito de**. No horizonte dessa palavra reivindicatória, como figuram, pois, a teoria da enunciação e a teoria e/ou análise de discurso? Diante de o **aluno**, ao **redigir**,

deve dizer **sua** própria palavra (= "deve ser" sujeito de **sua** linguagem⁹), como figuram, pois, o eu digo (= "é" sujeito de sua linguagem¹⁰) e o é dito/diz-se (= "não é" sujeito de sua linguagem, mas tem a ilusão de que é¹¹)?

Embora a teoria da enunciação e a análise de discurso difiram radicalmente na conceituação do agente da prática discursiva enquanto **o** sujeito, um ponto há que é comum entre elas: ambas abordam-**no** numa perspectiva teórico-conceitual. Benveniste e Pêcheux concebem a linguagem como atividade, como prática. Mas enquanto Benveniste pensa no agente da atividade lingüística como um **sujeito** de (real, substantivo), como **causa**, Pêcheux pensa nele (no agente-suporte) como um **efeito**, como uma **forma-sujeito** (o agente atua conforme às formas de existência histórica das relações de produção, mas, pelo concurso das *relações sociais|jurídico-|ideológicas* "aparece" como um **sujeito de**). Quando Benveniste diz isto: *É na instância de discurso na qual eu designa o locutor que este se enuncia como **sujeito**. É, portanto, verdade ao pé da letra que o fundamento da subjetividade está no exercício da língua. Se quisermos refletir bem sobre isso, veremos que não há outro testemunho objetivo da identidade do sujeito que não seja o que ele dá assim, ele mesmo sobre si mesmo¹², apesar do tom humanista de que se reveste uma tal afirmação, ele fala como fala um teórico e/ou um cientista, ele fala da subjetividade, por mais paradoxal que possa parecer, de um modo*

⁹. Conforme ao ensaio: Não diz, mas deve **aprender a dizer a sua palavra**.

¹⁰. Conforme ao ensaio: Benveniste e **o sujeito**: apontamentos.

¹¹. Conforme ao ensaio: Assere-se, falo, Isso fala, fala-se.

¹². BENVENISTE, E. Da subjetividade na linguagem, in: PLGI, p.288.

objetivo, e *l* e fala como quem quer "conhecer" e não como quem quer "legislar". O sujeito é a causa, o centro da enunciação. E a enunciação, por sua vez, é a demonstração objetiva da identidade do sujeito. A enunciação, enquanto processo de apropriação da língua (objeto) por um sujeito e enquanto trabalho desse sujeito com a língua e sobre a língua, realiza a síntese do subjetivo e do objetivo. Não vem o teórico da enunciação para dizer como a enunciação deve ser, mas apenas para descrevê-la, reconhecê-la, reconstruí-la na forma da idéia e do conceito. Semelhantemente, quando Pêcheux faz destas palavras de Althusser — *Todo indivíduo humano, isto é, social, só pode ser agente de uma prática se se revestir da forma de sujeito*. A "forma-sujeito", de fato, é a forma de existência histórica de qualquer indivíduo, agente das práticas sociais: pois as relações sociais de produção e de reprodução compreendem necessariamente, como parte integrante, aquilo que Lênin chama de *relações sociais|jurídico-|ideológicas*, as quais, para funcionar, impõem a todo indivíduo-agente a forma de *sujeito*. [...] Mas o fato de que sejam necessariamente *sujeitos* não faz dos agentes das práticas sociais-históricas o nem os sujeito(s) da história (no sentido filosófico do termo: *sujeito de*). Os agentes-sujeitos são *são* ativos *na história* sob a determinação das relações de produção e de reprodução, e em suas formas¹³. — suas palavras, ele simplesmente parece estar querendo descrever o efeito sujeito no funcionamento das práticas discursivas modernas. Não parece pesar, aí, nenhuma condenação sobre esse sujeito que (reenviando ao sentido historicamente primeiro da palavra *sujeito*) se revela um *assujeitado* que, por reflexividade deformante, se vê como um *sujeito de*.

¹³. ALTHUSSER, L. Resposta a John Lewis, in: *Posições-1*. Rio de Janeiro, Graal, 1978, p.67.

Mas o olhar interessado de professor de redação—movido pela compulsão revolucionária do progressismo que, abraçando a filosofia da praxis, desdobra a categoria de sujeito ora num **conceito** (homem = sujeito da praxis; animal ≠ sujeito da praxis), ora num **valor** (o homem é essencialmente um ser de praxis, mas, sob certas condições econômico-histórico-sociais, são condenados a uma existência quase-animal, são condenados ao puro fazer, não podendo se exercer como seres do que fazer¹⁴) — quando lançado sobre a teoria da enunciação e a teoria e/ou análise de discurso vê/lê deve ser/não deve ser (segundo a modalidade axiológica) onde há é/não é (segundo a modalidade essencialista e/ou a modalidade descritivo-científica). Nessa constelação complexa de idéias sobre a categoria do sujeito em que uma deforma a outra, a teoria e/ou análise de discurso aparece como algo providencial para o diagnóstico do que a linguagem do aluno é, mas não deve ser, enquanto a teoria da enunciação figura como uma utopia, a visão do que a linguagem do aluno não é, mas deve ser.

* * *

Éis uma amostra do que a linguagem do aluno é, mas não deve ser :

"Hoje acordei muito feliz, pois completo dezoito anos. Ao levantar-me, já sou cumprimentada por todos os meus familiares. Papai entrega seu presente: uma caixinha muito bem embrulhada. Ao abrir o presente, não consigo controlar a emoção; começo a chorar e abraço papai que também está chorando e agradeço-lhe com muitos beijos a chave do carro que me deu.

¹⁴. Conforme ensaio "Não diz, mas deve aprender a dizer a sua palavra".

Após esta grande surpresa, fomos para a copa e à mesa tomamos o café da manhã.

Lá pelas dez horas toca a campainha. Vou atender e me deparo com o carteiro que me entrega um envelope em meu nome. Ansiosa vou ler o remetente, mas não o encontro. Juntamente recebo um disco e um retrato meu. Ao abrir o envelope, encontro apenas um papel em branco. Que coisa mais esquisita!

Todo o resto do dia fico a me perguntar: quem teria mandado o envelope, o disco e o retrato?

À noite, arrumei-me bem e fui para o salão onde seria a recepção. Ao chegar, fui rodeada por amigos e parentes e cumprimentada por todos, porém meu pensamento continuava nos presentes recebidos pela manhã.

Já bem tarde, lá pela meia-noite, quando a festa se encontrava bastante animada, chega um rapaz que não havia sido convidado. Trocamos um longo olhar e senti ser ele o remetente desconhecido.

Magneticamente nos aproximamos e dali nasceu um amor duradouro".

O que diria disso um teórico da enunciação?

O que diria disso um analista de discurso?

O que diria disso um educador progressista?

O que diria disso um professor de redação cuja imaginação fora costurada pelas linhas da teoria da enunciação, da teoria e/ou análise de discurso e do discurso progressista sobre educação?

O que diria disso um professor de redação cuja

imaginação e s tivesse costurada pelas linhas do regime antigo, medieval e c l ássico de escritura?

* * *

S e esse texto chegasse às mãos de um professor de lin g üística que estivesse tratando, em seu curso, da teoria da enun ciação (mas q ue não se importasse — puro lingüista — com o en- sino de lín g u a e muito menos com o ensino de redação), ele pode- ria até usá- l o para demonstrar a tese de que a enunciação cons- titui-se como o processo de apropriação da língua por um sujeito individual, a pontando para a sua emergência textual. Poderia apontar para a impressão do sujeito da enunciação em formas ver- bais como a c o rdei, completo, sou... e em formas pronominais como me, meu, nos. Poderia apontar para a impressão do tempo da enun ciação (= p r e s e n t e) em formas verbais como completo, consigo con trolar, começo a chorar... e em formas adverbiais como hoje, por exemplo. Poderia apontar para a impressão, nos enunciados, da atitude do s u j e i t o da enunciação ante ao que enuncia — impressão da perplexida d e como em: *Que coisa mais esquisita!* e impressão da dúvida como em: *Todo o resto do dia fico a me perguntar: quem teria mandado o envelope, o disco e o retrato?* Os lugares-co- muns, a i abundantes, com certeza nem seriam notados. Na enuncia ção, a subje t ividade é, pensa o lingüista. O lingüista s ão tem de fazer constata- l a, descrevê- l a. Aliás, não s ão a subjetivida- de, mas tamb ém a intersubjetividade é, na enunciação. A comuni- dade dos fala ntes é efetivamente uma comunidade intersubjetiva. A tirania do não hã lugar para dois, que, com certeza, levou Ben veniste a dizer que os interlocutores são alternadamente prota-

gonistas da enunciação, é sempre circunstancial. Quer dizer, a tirania do *não há lugar para dois*, que condena um dos interlocutores à função-tu, à função-alocutado, à função-escuta, é sempre circunstancial. Sob o **tu** e o **alocutado** circunstanciais, há sempre um **eu** e um **locutor** em potencial que aguardam a hora e a vez de se apropriar do aparelho formal da língua e de produzir uma outra enunciação correspondente. Sob a **escuta** circunstancial, há sempre uma **fala** qualquer que seja (se singular ou comum, isso nada importa) que aguarda o momento de irromper. Nenhum imperativo (a governar o domínio da liberdade externa¹⁵) se aplica tão unanimemente quanto este: *eu me torno tu quando tu te tornas eu*. Com o dizer da linguagem em uso efetivo uma atividade intersubjetiva, Benveniste parece subsumi-la como o campo de uma democracia geométrica, jamais alcançada em outras esferas de relações sócio-humanas. Tudo se passa como se, na linguagem, o homem estivesse irremediavelmente condenado à liberdade...

* * *

Se esse texto chegasse às mãos de um analista de discurso, seria objeto de que tipo de leitura?

Visado como discurso, esse texto não seria tido como uma unidade fechada, como um todo de três partes (INTRODUÇÃO-DESENVOLVIMENTO-CONCLUSÃO), mas como um conjunto de enunciados produzidos no interior de uma formação discursiva e em relação ple-tórica com ela.

¹⁵. Diz-se "liberdade externa" à relação da minha liberdade com a liberdade dos outros (domínio do direito) por oposição à "liberdade interna" que é de mim comigo mesmo (domínio da moral, da ética). BOBBIO, N. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1984. p.59.

A. Sabendo/supondo que toda prática discursiva é sensível ao complexo contraditório-desigual-sobredeterminado das formações discursivas que realizam, lingüisticamente, as formações ideológicas num momento histórico dado; **B.** Sabendo/supondo que não há prática discursiva (ou outra qualquer) sem **sujeito** (não entendendo, todavia, sujeito como "causa" da prática — isso seria cair no golpe do que chamamos o "efeito Münchhausen"¹⁶ — mas como aquele que é constituído autor de e responsável por seus atos (por suas "condutas" e por suas "palavras") nas práticas em que se inscreve¹⁷ pelo concurso das relações sociais|jurídico-|ideológicas¹⁸); **C.** Sabendo/supondo que os agentes-suportes das práticas discursivas são interpelados em sujeitos de seus discursos pelas formações discursivas; **D.** Sabendo/supondo que a interpelação dos agentes-suportes das práticas discursivas se faz através de sua identificação com o **sujeito universal** que habita a formação discursiva dominante; **E.** Sabendo/supondo que o **sujeito universal** que, na modernidade, habita o complexo das formações discursivas com uma dominante (incrustado no complexo das formações ideológicas) é o **burguês** erigido e universalizado em **o homem** (ou fazer dezoito anos; dezoito anos significar "maioridade"; "maioridade" ser motivo de felicidade (fim da infantilização); "maioridade" ser presenteada com carro; carro levar da "casa" (= proteção contra o perigo da rua, desvio justificado de um quinhão da força de trabalho disponível para fora do mercado de trabalho...) para a "rua" (= fim da proteção, emprego da força de trabalho...) não são caracteres do jovem burguês universalizados em caracteres do jovem em geral?); enfim, sabendo / supondo

¹⁶. PÉCHEUX, M. *Les Vérités de la Palice*. Paris, Maspero, 1975, p.196.

¹⁷. *Ibidem*, pp. 196 e 197.

¹⁸. ALTHUSSER, L. Resposta a John Lewis, p. 67.

tudo isso, o analista de discurso diria que, num tal texto, o "sujeito da enunciação" consente "livremente" assujeitar-se ao sujeito universal, quer dizer, o sujeito da enunciação *sofre cegamente essa determinação, isto é, ele realiza seus efeitos "em plena liberdade"*¹⁹.

De que modo se realiza esse processo de interpelação/identificação/assujeitamento na forma de "livre consentimento"? Pela reinscrição do **interdiscurso** e, portanto, do **sujeito universal** (que, por ser dominante, aparece como transparente e se oferece como a mais pura evidência), no **intradiscurso** na forma de esquecimento/desconhecimento.

O aluno é determinado a fazer a redação que faz, essa e não outra, mas tem a ilusão de ser a única fonte do que diz, tem a ilusão de que ela vem sô dele. Quer dizer, o aluno subsume o **interdiscurso** (*fazer dezoito anos, dezoito anos significar "maioridade" ...*), na forma de esquecimento/desconhecimento, como puro dizer do **intradiscurso**. (Nesse sentido, pode-se dizer que o **intradiscurso**, enquanto "fio discursivo do sujeito, é, estritamente, um efeito do **intradiscurso** sobre si mesmo, uma "interioridade" inteiramente determinada como tal "do exterior". E o caráter da forma-sujeito, com o idealismo espontâneo que ela encerra, consistirá precisamente em reverter a determinação: diremos que a forma-sujeito tende a absorver-esquecer o **interdiscurso** no **intradiscurso**, ou seja, *ela simula o **interdiscurso** no **intradiscurso***, de modo que o **interdiscurso** aparece como o puro "fã-dito" do **intradiscurso**(...). Nessas condições, pode-se, parece-nos, caracterizar a forma-sujeito como realizando a incor-

¹⁹. PÊCHEUX, M. *Les Vêrités de la Palice*, p. 198.

poração-dissimulação dos elementos de interdiscurso: a unidade (imaginária) do sujeito, sua identidade presente-passada-futura encontra aqui um de seus fundamentos²⁰.

A noção de **forma-sujeito** abriga/reúne, na verdade, sentidos paradoxais relativos ao termo **sujeito**. Por um lado, **sujeito** significa livre, autônomo, agente do pensamento e da linguagem, responsável, autor (sentidos, aliás, que o termo **sujeito** só ganhou com a economia, a história, a filosofia e o direito moderno²¹) e, por outro, significa subordinado, submetido, passivo (sentido capital do termo **sujeito** antes da modernidade²²). Com essa noção, Althusser e depois Pêcheux procuram dar conta teoricamente da "ficção" de liberdade que alimenta/move a sociedade capitalista. Aí, o indivíduo é determinado a agir segundo relações/condições pré-determinadas, mas, para agir, deve ter a ilusão de que age como quer. Quer dizer, no caso da redação desse texto, o aluno redige como pode/deve, mas acha que redige como quer.

²⁰. Ibidem, p. 152.

²¹. O dicionário "The Oxford" registra esse sentido só a partir do século XVIII. Assim: *Modern Philos.* More fully conscious or thinking subject: The mind, as the "subject" in which ideas inhere; that to which all mental representations or operations are attributed; the thinking or cognizing agent; the self or ego. (XVIII) (The Oxford English Dictionary, Volume X, Sole-Sz. Oxford, at the Clarendon Press, 1933, p.21). Já Paul Robert, em "Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française" (Paris, Le Robert, 1966) registra o seguinte à página 399: *Philos., Psychol.* (Sens empr. à l'allemand [KANT]. Être pensant, considérer comme le siège de la connaissance. *Esprit, personne* (cf. *Idéalisme; logique; phénoménologie, reflexion*) — Depuis Kant, ce nouveau sens tend à se substituer de plus en plus à tous les autres", en philosophie et dans les sciences humaines.

²². Sentido registrado desde o século XII por Paul Robert (p.397): *SUJET, ETTE*: Qui est dans la dépendance d'une autorité supérieure. *Soumis, sujétion* (XII^{es}.-XVI^{es}.), Sentido registrado desde o século XIV por The Oxford English Dictionary (p.21): *SUBJECT*: A person that is in the control or under the dominion of another; one who owes obedience to another.

Até então considerou-se o texto pelo aspecto da sua produção. Agora é a vez de considerá-lo (ainda que rapidamente) pelo aspecto da leitura. Quando lido por alguém — esse alguém pode ser professor (ou não), desde que não tenha sido contaminado pelo vírus da desconfiança marxista — que sofre cegamente o mesmo processo de interpelação, esse texto produzirá um efeito-espelho invertido. O leitor se reconhece naquilo que lê e como desconhece (tal como o aluno-escritor) o processo de interpelação pela formação discursiva dominante, acha que ele é fonte desse texto e que o aluno é a cópia (orgulha-se!). Na verdade, um e outro não fazem senão refletir a formação discursiva dominante, mas como esse reflexo é um reflexo cego, cada um se pensa como origem do que diz e pensa o outro como a cópia. Nada ilustra tão bem esse processo de reflexividade deformante que Althusser e Pêcheux trataram teoricamente quanto a ironia poética flaubertiana deste excerto: *Às vezes, Pécuchet tirava do bolso o manual, estudando um parágrafo, a enxada ao lado, na mesma postura do jardineiro que ilustrava a capa do livro. Como essa semelhança o lisonjeava muitíssimo, sentiu maior estima pelo autor*²³.

O Sujeito é uma "ilusão", constatam, pois, analistas de discurso. Mas não vai nessa constatação nenhum lamento. Trabalho de descrição (olhar de teoria) e não de avaliação (olhar de axiologia) -

Em dizendo do aluno um "assujeitado" que se crê um "sujeito de", esse hipotético analista de discurso não está preocupado em dispor/legislar sobre futuras(desejáveis) práticas discursivas, em dispor/legislar sobre trabalho pedagógico com vistas

²³. FLAUBERT, G. *Bouvard e Pécuchet*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981, p. 40.

ã transformação dessa ordem de discurso numa outra.

* * *

E um educador progressista, o que diria de um tal texto? Com certeza, pensaria em seu produtor como um aluno alienado, como um **bon** sujeito, como um sujeito dócil, como um sujeito que diz **SIM** para ideologia burguesa. Na sua predisposição para fazer da "crítica à ideologia" um valor cardeal, tem expectativa de que o aluno produza textos em que se contra-identifique com o sujeito universal (sujeito de direito) veiculado pela formação discursiva dominante imposta pelo interdiscurso; textos em que o aluno "desvele", "desmistifique", "desmascare"... o caráter burguês daquilo que se oferece como universal; textos em que o aluno revise **parodicamente**, e não parafrasticamente (servilmente), o corpo de enunciados do discurso institucionalizado.

Ao lado de enunciados tais — fazer dezoito anos; dezoito anos *ser* "maioridade"; "maioridade" ser motivo de arroubos de felicidade e de exacerbação da sentimentalidade familiar; "maioridade" ser *presenteada* com chave de carro (e/ou chave da porta que abre para a rua); ser *presenteado* com (chave de) carro (e/ou com a chave da porta) significar o fim dos dezoito anos de proteção no seio da família e da escola e o início da vida pública; maioridade significar também passagem da "casa" para a "caserna", passagem da proteção (no desvio familiar e/ou escolar) contra a guerra à preparação para a guerra... — o educador progressista gostaria de ver muitos contra-enunciados, encontrados por simples deslocamento de olhar.

De um desvio (de 180°) de olhar — do imaginário da

burguesia para o imaginário dos favelados, por exemplo — emergem verdadeiras montanhas de contra-enunciados. Entre favelados: *fazer dezoito anos, a maioria das vezes, nem ser lembrado (bastantes vezes, nem ser sabido) pela família; não haver espaço/tempo na família para pieguice sentimental; chave de carro (Que carro?) e/ou da chave da porta (Que porta? Que casa?) inexistir como rito de passagem; a rua ser sua casa desde bem menino; desde menino estar no universo da guerra; servir exército ser mera redundância... Lembrar-se das crianças e/ou jovens da Rocinha no Rio de Janeiro, por exemplo. Lembrar-se das milhares de crianças que nascem, (sobre)vivem e acabam na rua, sem nunca ter pisado numa casa. Lembrar-se das muitas crianças que são retiradas da rua para grandes internamentos (FEBEM — até a maioridade — e PRISÃO — daí em diante, se conseguir sobreviver).*

De outro desvio de olhar — do imaginário ocidental moderno para o imaginário ocidental da idade média — emergem, em abundância, mais contra-enunciados. O sentimento de que o jovem não está maduro para a vida pública, de que não é maior, de que não é responsável, de que deve ser protegido/defendido pela família (aliás, a família organizada em torno do ideal de "privacidade" é uma instituição moderna) e pela escola (a escola organizada por classes de idade também é uma instituição moderna), de que deve ficar de resguardo por dezoito anos antes de ingressar na esfera pública, é um sentimento moderno. Além de moderno, diz Philippe Ariès, esse é um sentimento burguês. Veja-se: *Existe (...) um notável sincronismo entre a classe de idade moderna (criança e/ou jovem-adulto) e a classe social: ambas nasceram ao mesmo tempo, no fim do século XVIII, e no mesmo meio: a burguesia*²⁴.

²⁴. ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p.194.

Na Idade Média, no início dos tempos modernos, e por muito tempo ainda nas classes populares (e até hoje entre favelados), as crianças misturavam-se com os adultos assim que eram consideradas capazes de dispensar a ajuda das mães ou das avós, poucos anos depois de um desmame tardio - ou seja, aproximadamente, aos 7 anos de idade. A partir desse momento, ingressavam imediatamente na grande comunidade dos homens, participando com seus amigos jovens ou velhos dos trabalhos e dos jogos de todos os dias. O movimento da vida coletiva arrastava numa mesma corrente as idades e as condições sociais, sem deixar a ninguém o tempo da solidão e da intimidade. Nessas existências densas e coletivas, não havia lugar para um setor privado²⁵. E só a partir do século XVIII que a família se reorganiza em torno da criança, por assim dizer, infantiliza a criança e ergue entre ela mesma e a sociedade o muro da vida privada²⁶. E com esse expediente de que o jovem não está maduro para a vida, devendo, pois, ficar de quarentena por dezoito anos no desvio família-escola, a burguesia consegue conservar "neutra" e "justificadamente" um grande contingente de mão de obra disponível senão totalmente fora do mercado de trabalho, pelo menos fora do mercado de trabalho oficial, e conjurar os perigos representados pela ociosidade da força de trabalho excedente. Infantilizando os jovens, retiram-se, ao mesmo tempo, os jovens e as mulheres (às mães, cabe a tarefa de proteger/cuidar dos filhos então fragilizados) do mercado de trabalho.

Emparelhar tais contra-enunciados (calados, sufocados)

²⁵. *Ibidem*, p. 275.

²⁶. *Ibidem*, p. 278.

com os enunciados (loquazes) do discurso burguês, eis o que preencheria as expectativas de um educador progressista. Nomear a diferença sob a aparente unidade formal, denunciar o irrealizado da democracia burguesa, ver as visíveis fronteiras econômicas (intransponíveis) engendradas pela exploração capitalista sob a inviolável igualdade de direitos cantada pela ideologia e o discurso dominante, eis o que agradaria a um educador progressista. Para dizer de outro modo, ao educador progressista não basta o aluno dizer eu para ser considerado um sujeito de. É preciso que ele diga NÃO aqui o que o determina — que ele se separe, que ele tome distância, que ele desconfie daquilo que o sujeito universal lhe apresenta como verdadeiro, como legítimo — para que seja considerado um sujeito de. Para ser visto como um sujeito de, é preciso que seja um mau sujeito, um sujeito insurreto (A desobediência coletiva, organizada, consciente é um ato de lucidez e de criticidade para o educando, que o faz assumir sua postura, tornar-se alguém, libertar-se, dizer "eu". É pela desobediência consciente que o educando, ao dizer "não", diz também "eu", se assume criticamente²⁷).

O educador progressista espera que a produção de textos pelo aluno seja uma praxis crítica, revolucionária, em relação ao discurso institucionalizado — a praxis de um sujeito — e não uma praxis servil, reprodutora, reiterativa — praxis de um objeto. Aliás, dizer "praxis revolucionária" é redundância no interior do discurso progressista; aí, "praxis" é um quase-sinônimo de "criação", "transformação" e "revolução". Se dizer "praxis

²⁷. GADOTTI, M. Ação pedagógica e prática social transformadora, in: Educação & Sociedade. São Paulo, Cortez & Moraes/Cedes - Ano I - n.4, setembro 1979, p. 11.

revolucionária" é uma redundância, então, dizer "praxis reiterativa" é um contra-senso. Redundância ou não, contra-senso ou não, há quem diga. Adolfo Sánchez Vázquez, em *Filosofia da Praxis*, chama de "praxis criadora e/ou revolucionária" aquela atribuída ao homem como ser consciente e social em virtude da qual produz algo novo a partir de uma realidade ou de elementos pré-existents. A praxis criadora caracteriza-se a) pela unidade indissolúvel, no processo prático, do interior e o exterior, do subjetivo e o objetivo; b) pela indeterminação e imprevisibilidade do processo e do resultado; c) pela unicidade e irrepetibilidade do produto²⁸. E chama de "praxis reiterativa ou imitativa" aquela em que fazer é repetir ou imitar outra ação. A lei que a rege é previamente conhecida, bastando sujeitar-se a ela por caminhos já explorados. E, como se conhece a priori essa lei, basta repetir o processo prático quantas vezes se queira e obter tantos produtos análogos quantos desejarmos²⁹. A produção da redação aqui considerada seria um caso típico de praxis reiterativa.

Na constelação do discurso progressista, essa dicotomia é sempre visada numa perspectiva axiológica: a praxis criadora e/ou revolucionária — praxis de um sujeito consciente — representa o desejável, ao passo que a praxis imitativa — praxis de um sujeito alienado — representa o indesejável. E, humanistas que são, os progressistas diriam que a vocação do homem é para a praxis criadora, mas que, por distorções históricas, a maioria absoluta dos homens tem sido sempre condenada a realizar a praxis imitativa. Numa tal avaliação não deixa de estar embutida a vontade de rejuvenescimento do mundo numa direção tal em

²⁸. VÁZQUEZ, A.S. *Filosofia da Praxis*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968. pp. 247 e 251.

²⁹. *Ibidem*, p. 258.

que todos — sujeitos de — possam efetivamente, em fazendo qual-
quer coisa, transformar, revolucionar, criar..., fazer história.

* * *

O que professores (eu inclusive) cuja imaginação fora fecundada pela teoria da enunciação e pela teoria e/ou análise de discurso, em anamorfose (quase sempre) pelas lentes da ótica pedagógica progressista — e que foram/são/têm de ser/querem ser professores de redação — diriam de um texto (certinho!) como esse que, sem apresentar deficiências relativas às normas e/ou às idiossincrasias da escrita culta e formal do Português e à textualidade, ainda assim não representa o desejável?

O que, juntamente com outros professores, um dia, eu disse a propósito de outros textos, mas que, sem dúvida, poderia ser dito a propósito desse:

Nada, nesse texto, lembra o desempenho do aluno - José, do aluno - Pedro, da aluna - Maria, enfim, nada lembra o desempenho de um sujeito de linguagem. Fala, aí, um aluno genérico - o **aluno**. Fala, aí, um reprodutor da ideologia do cotidiano³⁰ e/ou do discurso institucionalizado. Ou estas — aniversário & felicidade & êxtase de sentimentalidade familiar & presente & festa & encontro & olhar & aproximação magnética & amor duradouro & aniversário de 18 anos & maioridade & rito de passagem & chave de carro & da casa

³⁰. A ideologia do cotidiano constitui o domínio da palavra interior e exterior desordenada e não fixada num sistema, que acompanha cada um dos nossos atos ou gestos e cada um dos estados de consciência. Considerando a natureza sociológica da estrutura da expressão e da atividade mental, podemos dizer que a ideologia do cotidiano corresponde, no essencial, aquilo que se designa, na literatura marxista, sob o nome de "psicologia social". Nesse contexto particular, preferimos evitar o termo "psicologia", pois importa-nos apenas o conteúdo do psiquismo e da consciência; ora, esse conteúdo é totalmente ideológico, sendo determinado por fatores não individuais e orgânicos, mas puramente sociológicos (BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo, Hucitec, 1979, pp.104 e 105).

para rua... — não são as proto-frases (enuncia-
dos), não são o proto-texto (discurso), de não
sei quantas (mas bastantes) redações produzi-
das segundo o quadro de orientações dado pe-
la FUVEST?³¹. Num tal texto, a linguagem não se
efetiva como uma atividade intersubjetiva. Nele
o pólo do sujeito-escrevente é ocupado por um
paciente de linguagem — mesmo estando no lugar
do sujeito, é a voz do leitor que fala. E o pó-
lo do sujeito-leitor é ocupado por um censor.
Acostumado a imaginar o professor, censor, como
aquele que aprova inteiramente a atitude de rei-
terar na redação escolar, o discurso institu-
cionalizado (do qual é, por excelência, porta-
voz) e que desaprova qualquer atitude que pre-
tenda opor-se a ele, o aluno consciente ou in-
conscientemente toma a primeira atitude. Por
motivação da própria escola, o que o aluno sem-
pre quer/espera do professor é a aprovação (pro-
moção). Por isso, faz tudo para instituir a
linguagem do acordo. Se a do desacordo pode
frustrar seu objetivo maior, para que então ou-
sar-se a ela?³²

O que outros professores disseram a propósito de tex-
tos semelhantes (Alguns deles, desconfia-se, fazendo-o não pela
ótica do discurso progressista sobre educação, mas pela junção
de pressupostos do regime moderno de escritura (literária) à teo-
ria da enunciação e à teoria e/ou análise discurso. Ainda assim
o que disseram/dizem é perfeitamente cabível numa ordem progres-
sista.) que gostaríamos muito de ter dito? E, não tendo dito,
referíamos-nos ao dizer dos outros (abaixo) abundante e freqüen-
temente.

³¹. "Imagine a seguinte situação:

- Hoje você está completando dezoito anos.
- Nesta data, você recebe pelo correio uma folha de papel em branco, num envelope em seu nome, sem indicação do remetente.
- Além disso, você ganha de presente um retrato seu e um disco.

Refleta sobre essa situação.

A partir da reflexão feita, redija um texto em prosa, sem ultrapassar o espaço reservado para Redação no Caderno de Respostas". (FUVEST-78).

³². CAJAL, I.B. et alii. *Linguagem como atividade dialógica: uma experiência de ensino na universidade*. Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), 1982, mimeo, pp.49-56.

- A. Não há nada aí que testemunhe a ação particular de um sujeito de linguagem. Não há um só elemento nessa ocorrência que sequer resvale para além do mero reconhecimento de um discurso pronto, acabado e à disposição de quem quer que se dê ao trabalho braçal de reproduzi-lo.

(...)

Cada uma das orações que compõem esse trecho traduzem literalmente segmentos congelados de linguagem; usos que já não guardam nenhuma relação com os componentes particulares de uma situação única de produção da escrita, mas que, ao contrário, representam a diluição de sua especificidade no reconhecimento de uma linguagem já produzida e cujo sentido se esgota nesse reconhecimento. A julgar por aí, o que é comum na linguagem já não é a sua propriedade de instaurar uma relação entre sujeitos únicos, mas o fato de que não existe senão um mesmo texto a ser reproduzido e onde falta oxigênio para um sujeito. O lugar-comum é, na verdade, um lugar de ninguém, uma cidade fantasma. (...)

Qual é a imagem do interlocutor que ele (o lugar-comum) permite detectar? Ou antes, existe essa imagem? Considerando o fato de que o lugar-comum significa sempre o reconhecimento, a retomada de um fragmento de linguagem amplamente conhecido, então, sem dúvida, essa imagem do outro existe. E, na medida em que esse reconhecimento condiciona-se a uma reprodução, é preciso ver que essa imagem adquire dimensões tão terríveis a ponto de obrigar o produtor a renunciar a qualquer ação de linguagem capaz de inaugurar a sua presença. Desta vez, ao contrário dos casos problemáticos de coesão, é a imagem do interlocutor que avança contra o lugar do produtor e procura desalojá-lo de seu papel de sujeito e agente. É ela que acaba operando uma redução desse papel à assimilação de um texto determinado — anterior e indiferente à sua pessoalidade. Nesse caso, pode-se dizer que os fantasmas são gerados a partir de uma imagem pré-fixada do interlocutor e tendem a desfigurar, no texto, as marcas de seu produtor. Considerado em sua manifestação extrema, esse tipo de problema, que cristaliza o jogo de imagens, tornaria o usuário incapaz de utilizar a linguagem de uma forma em que ela já não houvesse sido utilizada — aí, tudo é passado. E então, sim, não faria sentido falar em enunciação ou produção: o ato de linguagem se anularia em função da manifestação de um código 'a priori', o seu uso não iria além da representação de umas poucas regras

e de um mesmo texto. A sua produção não faria mais ruído do que a impressão de um clichê. Portanto, quando o produtor faz da imagem de seu interlocutor um processo de auto-anulação, verifica-se a sua dificuldade de distinguir limites para as diferenças entre a produção e a recepção. Ou, mais precisamente, verifica-se a sua dificuldade de discernir entre o que permite uma interpretação, uma leitura, e o que faz dessa interpretação um mero reconhecimento de verdades antigas e desabitadas.

Claro que essas considerações não devem significar uma condenação a qualquer utilização que se faça do lugar-comum. Quem quer que pretenda conhecer o movimento artístico, e não apenas literário, dos últimos cinquenta ou sessenta anos tem, necessariamente, de se informar a respeito dessas ocorrências-clichê. E isso para ficar nos usos relativos a circunstâncias específicas da história contemporânea, pois certamente em nenhuma época deixou-se de aproveitar tais ocorrências na composição de discursos de arte. Ocorre que esse tipo de emprego, pelo menos quando ele é bem sucedido, promove uma atualização, uma renovação de suas referências. A sua utilização é feita de modo a interpretar o próprio lugar-comum que apresenta, vale dizer, de modo a apreender-lhe as fontes e, finalmente, de desmitificar a consagração que encerra.

Pois bem, pelo que ficou dito até o momento, o lugar-comum se explicaria pela excessiva rigidez da imagem do interlocutor feita pelo produtor. Mas é preciso notar que seria ingenuidade atribuir a um interlocutor particular a responsabilidade por esse tipo de imagem fixa que redundaria na atividade reprodutiva. A fonte dessa anti-imagem, na verdade, não se localiza em qualquer um dos possíveis leitores a quem essas ocorrências-clichê se destinam em uma situação isolada. Isso fica patente na medida em que elas não fazem senão reproduzir uma linguagem consagrada, codificada, imune à diversidade das situações de uso. Nesse caso, os seus interlocutores individuais são negados pelo lugar-comum tanto quanto o seu papel de sujeito. Uma linguagem que se fecha às condições particulares de uso, evidentemente, já não guarda qualquer vestígio de pessoalidade, qualquer envolvimento com os protagonistas de um momento presente de produção. Quando se repete, sem nenhuma elaboração que pudesse superar o seu valor de lugar-comum, a eterna lenga-lenga

sobre a pureza da criança ou a simplicidade da flor, que interlocutor particular pode ser identificado aí? Essa reprodução dialoga com alguma experiência ou conhecimento individualizado a propósito de crianças e flores? Observe que não se está exigindo que essas ocorrências sejam verdadeiras no sentido de que a elas correspondam comportamentos extra-lingüísticos que as confirmem ou não. O que se pergunta é se elas permitem a localização de um interlocutor que seja irreversível a um estereótipo de interlocutor. Ou seja, se elas vão além da suposição de que a única forma de leitura se equivale à aceitação de um sentido historicamente dado e fixado em um modelo de linguagem. A resposta óbvia é não. A tarefa de produção de um texto escrito, do ponto de vista dessas ocorrências, se limita à reprodução de um modelo, e, a tarefa de leitura, ao reconhecimento do modelo reproduzido. Em conjunto, representam nada mais do que um processo de sedimentação do modelo e a conseqüente anulação das partes não absorvidas por ele.

Portanto, essas utilizações da escrita, em que o lugar-comum é, paradoxalmente, a sua razão de ser, testemunham de forma inequívoca o seu fracasso histórico para instituir-se como um espaço de ação interpessoal. Histórico porque, como se viu, ele não é determinado pelas condições específicas de produção da escrita, mas por uma falsificação historicamente dada de tais condições.³³

B. I. "A casa é bonita.

A casa é do menino.

A casa é do pai.

A casa tem uma sala.

A casa é amarela".

II. "Era uma vez um pionho queroia o cabelo
dai um emninopinheto dapasou um
umenino lipo enei pionho ai pasou
um emnino pionheto dai omenino
pegoupionho da amunher pegoupionho
da todomundosaiogritado todomundo pegou
pionho di até sofinho begoupionho".

Ambos os textos são de crianças em seu segundo ano de experiência escolar. Que dizer de tais textos? Os dados a propósito dos alunos nos mostram, no mínimo, um critério de avaliação da escrita, tal como ela se dá, em

³³. PÉCORA, A.
86.

termos gerais, na escola. O autor do texto I foi aprovado no ano anterior; o autor do texto II está repetindo a primeira série e foi, portanto, considerado como não alfabetizado.

À luz das considerações que vínhamos fazendo, o autor do primeiro texto entendeu o **jogo da escola**: seu texto não representa o produto de uma reflexão ou uma tentativa de, usando a modalidade escrita, estabelecer uma interlocução com um leitor possível. Ao contrário, trata-se do preenchimento de um arcabouço ou esquema, baseado em fragmentos de reflexões, observações ou evocações desarticuladas. Ele está devolvendo, por escrito, o que a escola lhe disse, na forma como a escola lhe disse. Anula-se, pois, o sujeito. Nasce o **aluno-função**. Eis a **redação**.

O autor do segundo texto, ao contrário, usa a modalidade escrita para contar uma história. Ainda que no outro pólo do processo de interlocução, a leitura possa ser prejudicada por problemas ortográficos e estruturais, há aqui de fato um **texto**, e não mera **redação**. Na verdade, o autor ainda não aprendeu o **jogo da escola**: insiste em dizer a sua palavra. Foi reprovado e repete a primeira série³⁴.

[...]

Na prática escolar, institui-se uma atividade lingüística artificial: assumem-se papéis de locutor/interlocutor durante o processo, mas não se é locutor/interlocutor efetivamente. Esta artificialidade torna a relação intersubjetiva ineficaz, porque a simula. Não estou querendo dizer que inexistente interlocução na sala de aula; estou querendo apontar para seu falseamento, dado que os papéis básicos desta interlocução estão estaticamente marcados: o professor e a escola ensinam; o aluno **aprende** (se puder). Tentar ultrapassar esta artificialidade é efetivamente tentar assumir-se como um "tu" da fala do aluno, na dinâmica de trocas do eu/tu.

Como ensina Benveniste (1976, p.286), "A linguagem só é possível porque cada locutor se apresenta como **sujeito** remetendo a ele mesmo como eu no seu discurso. Por isso, eu propõe outra pessoa, aquela que, sendo embora exterior a "mim", torna-se o meu eco — ao qual digo **tu** e que me diz **tu**". Na prática escolar,

³⁴. GERALDI, J.W. Escrita, Uso da Escrita e Avaliação, in: O Texto na Sala de Aula. Cascavel, Assoeste, 1984, pp.122 e 123.

porém, o "eu" é sempre o mesmo; o "tu" é sempre o mesmo. O sujeito se anula em benefício da função que exerce. Quando o tu-aluno produz lingüisticamente, tem sua fala tão marcada pelo eu-professor-escola que sua voz não é voz que fala, mas voz que devolve, re-produz a fala do eu-professor-escola.

Esta artificialidade do uso da linguagem compromete e dificulta, desde sua raiz, a aprendizagem na escola de uma língua ou da variedade de uma língua. Comprovar a artificialidade é mais simples do que se imagina: na escola não se escrevem textos produzem-se redações. É esta nada mais é do que simulação do uso da língua escrita³⁵

- C. Hã, aĩ, sempre a presença do "eu", mas não do eu que, segundo Benveniste, deve instituir-se como sujeito na medida em que, apropriando-se da linguagem, torna-se sujeito real do discurso que emite. Pelo contrário, esse eucêntrico dilui-se, torna-se muito mais a expressão grupal que escreve/relata uma realidade forjada e comum a todos.

(...)

Não se percebe, em tais textos, a presença de um locutor ativo, daquele locutor instituído como "ego", conforme pretende Benveniste e pretendemos nós, de um locutor que consciente da força de sua linguagem, fale do objeto, das realidades, de sensações, bem como das inimagináveis relações que conformam a existência do homem-sujeito, nesse contato com o objeto e com a realidade maior³⁶.

(...)

Eu diria que são textos do limbo — nem cã, nem lã, sem grandes qualidades, nem grandes defeitos, inscrevem-se na galeria dos dispensáveis; bem estruturados, às vezes, do ponto de vista gramatical; paragrafação correta; frases curtinhas para não arriscar; bem pontuados — dizem muito pouco e causam muita pena³⁷.

³⁵. GERALDI, J.W. Prática da Leitura de Textos na Escola, in: O Texto na Sala de Aula, p.78.

³⁶. ROCCO, M.T.F. Crise na Linguagem: a redação no vestibular. São Paulo, Editora Mestre Jou, 1981. pp. 251, 252 e 253.

³⁷. Ibidem, pp. 101 e 102.

- D. Esse texto, embora o aluno assuma, *aí*, a *lín*gua na perspectiva do *eu-aquí-agora*, não com porta nenhum sujeito de linguagem, se se *en*-tende por sujeito de linguagem aquele que instaura uma relação *única*, singular, individual com o passado discursivo. O aluno, *aí*, enuncia, mas o que enuncia — fazer dezoito anos, dezoito ser "maioridade", ganhar presente, presente de maioridade ser (chave de) carro... — é uma coleção de estereótipos. Parodiando Benveniste, poder-se-ia dizer que o testemunho que esse aluno *dá* ele mesmo de si mesmo, falando assim, é que ele é apenas um exemplar de uma *série*. Se se admite que "a linguagem é uma atividade intersubjetiva", diante da ocorrência de um tal texto, tem-se de admitir também que a intersubjetividade foi negada, em algum momento, em favor de uma linguagem unilateral (da escola para o aluno). Identificando esse momento como sendo o da aprendizagem da linguagem formal, *sô*bre tudo o da aprendizagem da escrita (re~~ti~~-ra-se a escrita da linguagem, durante o apren~~di~~zado escolar), pensa-se numa prática de produção textual que recupere o caráter *in*-tersubjetivo da linguagem e permita falar a voz calada³⁸.

Nesses excertos, como os três referenciais — teoria da enunciaçã o, análise de discurso e a pedagogia progressista (senão a pedagogia progressista, o regime moderno de escritura com sua ética da individualidade/originalidade³⁹) — se juntam na constituição de um discurso em torno da redação escolar? Como esses três referenciais se fundem na formação de uma ordem discursiva — de um regime de verdade⁴⁰ — sobre a redação escolar?

³⁸. Voz de um professor imaginário.

³⁹. Se me refiro a esse quarto referencial — regime moderno da escritura — sempre tangencialmente, é porque, para o grupo nomeado na nota 2 deste ensaio (de que fazia/faço parte), ele nunca foi diretamente considerado. Talvez porque entre seus participantes não houvesse ninguém com formação explicitamente literária.

⁴⁰. Entendo (penso entender) "regime de verdade" no mesmo sentido do trecho a seguir: "Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" de verdade = isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro". (FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1982, p. 12).

(Aliás, no interior dessa ordem discursiva, REDAÇÃO é um termo sempre investido de avaliação depreciativa. Cede, aí, seu lugar para PRÁTICA DE PRODUÇÃO DE TEXTOS. Emprega-se *prática* não no sentido que Foucault e Pêcheux lhe dão (um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definem, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística, as condições de exercício da função enunciativa⁴¹) mas no sentido que o discurso progressista, esposando a filosofia da praxis, lhe confere (atividade livre por meio de que o homem produz e transforma o mundo natural-humano e a si mesmo⁴²). Como o olhar da teoria (da enunciação e do discurso) que é olhar amoral (o conhecimento, supõe-se, pelo menos, não é nem bom nem ruim, simplesmente é, sem qualificativos) se junta — e se conforma/transforma/deforma — com o olhar da pedagogia que é olhar sempre moral?

A ler por esses excertos, na medida em que enunciam a *redação* como atividade lingüística artificial, como *simulação* do uso da língua escrita, como *falsa produção*, como *falsificação* do processo ativo de elaboração de um discurso capaz de preservar a individualidade de seu sujeito e de renová-la, desdobrá-la, na leitura de seus possíveis interlocutores⁴³, a ordem discursiva (que se designará por PRÁTICA DE PRODUÇÃO DE TEXTOS), que os faz possíveis, parece instituir/pressupor uma dicotomia axiológica das atividades lingüísticas. Não se qualifica uma atividade de "artificial" sem implicar outra(outras) que não o é(são), sem

⁴¹. Conforme ensaio "Assere-se, falo, isso fala, fala-se..."

⁴². Conforme ensaio "Não diz, mas deve aprender a dizer a sua palavra".

⁴³. PÉCORA, A. Problemas de Redação, p.13.

implicar outra(outras) que seria(m) natural(naturais)(?), efetiva(s)(?) real(reais)(?). Não se qualifica uma produção de "falsa" sem implicar outra(outras) que não o ê(são), sem implicar outra(outras) que seria(m) legítima(s)(?), verdadeira(s)(?).

Das atividades lingüísticas efetivas, legítimas, e, portanto, desejáveis. Delas, diz-se: *atividade lingüística intersubjetiva*, ou *espaço de ação interpessoal*, ou *atividade lingüística que instaura uma relação entre sujeitos únicos*, ou *ação de linguagem capaz de inaugurar a presença do locutor*, ou *linguagem sensível às situações/condições particulares de uso — ao eu-aquí-agora da produção*. Delas, diz-se: *relação(relações) entabulada(s) por interlocutores únicos que se revezam nas funções eu/tu*, *relação(relações) em que há reversibilidade, "alternância" entre os interlocutores*, entre a fala e a escuta entre o locutor e o alocutado, entre eu e tu. A visão de que o tu — ouvinte — é também um sujeito de direito e de que a posição tu é uma posição circunstancial (não definitiva, portanto) adere perfeitamente à visão (utopia progressista) da relação professor-aluno, ou de quaisquer outras relações interpessoais, como relação democrática, e, à visão da relação democrática como relação intersubjetiva.

Termos tais como: *sujeito, produtor, agente, locutor ativo, ego*, por um lado, e termos tais como: *produção, processo ativo, ação, ato de linguagem*, e até mesmo *enunciação*, por outro, não nomeiam mais, no interior dessa ordem discursiva, qualquer usuário de linguagem e qualquer atividade lingüística. Esses termos — os primeiros (investidos de efeitos de sentido tais "intencionalidade", "vontade", "finalidade") supostos em relação de causalidade com os segundos — reservam-se exclusivamente para

dizer das atividades lingüísticas legítimas. Já não são mais apenas conceitos. São conceitos-valor. Enquanto conceitos da teoria da enunciação, dizem da "natureza" (supõe-se) da atividade lingüística. Enquanto valores, dizem da negação, sob certas condições, dessa natureza e da necessidade de reavê-la. Quer dizer, figurando no interior dessa ordem discursiva, Benveniste (e a teoria da enunciação), com esses conceitos, já não diz o que é, mas vem para dizer o que às vezes não é, mas sempre deveria ser, já que é da "natureza" da linguagem. (Atente-se para as citações explícitas de Benveniste nos excertos B e C).

Das atividades lingüísticas artificiais, ilegítimas e, portanto, indesejáveis. Entre elas estaria a redação escolar. Delas, diz-se: *atividade lingüística unilateral, irreversível, ou interlocução simulada. Sua ocorrência é vinculada à diluição, renúncia, desalojamento, redução, assimilação, desfiguramento, anulação, falsificação, simulação, negação da experiência a ser vivenciada pelas pessoas eu-tu, no aqui-agora da enunciação, no e/ou pelo (a favor do) passado discursivo sem nome, designado (sempre depreciativamente) na ordem discursiva em questão por locuções tais ideologia do cotidiano; discurso institucionalizado; discurso pronto, acabado, disponível; linguagem já produzida; segmentos congelados de linguagem; texto determinado, anterior e indiferente à personalidade; mesmo texto; verdades antigas e desabitadas; código "a priori"; linguagem consagrada, codificada, imune à diversidade da situação de uso; modelo de linguagem, realidade forjada e comum a todos; estereótipo; clichê; lugar-comum, lugar de ninguém, cidade fantasma; texto do limbo. Diz-se delas, relação (relações) entre locutor/interlocutor que representam papéis de locutor/interlocutor mas que não*

o são efetivamente; diz-se delas, um *mise en scène* entre este-
reótipos de locutor/interlocutor, impermeáveis às situações mūl-
 tiplas de uso; diz-se delas, relação entre interlocutores aprio-
 risticamente imaginados—relação instaurada a partir de uma ima-
 gem pré-fixada, cristalizada, do interlocutor —a partir de uma
anti-imagem (Atente-se para o uso moral—impensável a um puro
 analista de discurso—que se faz das "formações imaginárias" de-
 signando o lugar que A (locutor) e B (interlocutor) se atribuem
 cada um a si e ao outro, a imagem que eles se fazem de seu prō-
 prio lugar e do lugar do outro⁴⁴); diz-se delas, relação irrever-
 sível entre o eu-professor-escola e o tu-aluno, entre a função-
 professor e a função-aluno. Na função-aluno, é-se sempre tu,
 mesmo quando se tem a palavra —a *anti-imagem* de um estereótipo
 de interlocutor e/ou a imagem do eu-professor-escola e/ou a ima-
 gem do censor toma(m) conta do tu-aluno, transformando as condi-
 ções de produção da escrita em condições de reprodução⁴⁵ (Ou-
 tro uso de Pêcheux segundo a modalidade axiológica), transfor-
 mando o espaço da escrita em *cúmplice privilegiado* de um proces-
 so de desapropriação dos sujeitos da linguagem⁴⁶. Ao escritor-
 aluno, é dado apenas funcionar como papagaio do texto admitido
 e falado pela instituição, é dado apenas fazer mera redação e
 não escrever texto, e não dizer a sua palavra. Escrever texto é
 uma atividade que se realiza no quadro das (verdadeiras) condi-
 ções de produção, articuladas em torno de pessoas e de um con-
 texto espaço-temporal únicos. Fazer redação é uma atividade

⁴⁴. PÉCHEUX, M. *Analyse Automatique Du Discours*. Paris, Dunod, 1969, p.19

⁴⁵. PÉCORA, A. *Problemas de Redação*, p. 87.

⁴⁶. *Ibidem*

lingüística simulada que falseia, nega, as (verdadeiras) condições de produção em favor da emergência da habitual relação tu-aluno escrevendo a "mesmidade" (impermeável a diversidade de situações) para eu-professor-escola. E este é, em resumo, segundo a ordem discursiva aqui considerada, o problema da redação escolar: o aluno falha porque lhe é negada a possibilidade de atuar como sujeito de linguagem, como produtor de texto, porque lhe é dado apenas funcionar como **aprendiz de redação**. A saída desse quadro, dado como crítico, implicaria, pois, a reassunção da escrita, desenvolva-se ou não no interior da escola, como atividade efetivamente intersubjetiva, ou seja, a reassunção da escrita como linguagem, já que o ensino da escrita tem, historicamente, negado sua natureza (= natureza intersubjetiva) de linguagem⁴⁷.

A essa altura, já se deve ter observado a emergência de conceitos-valor menos (-) ao lado dos conceitos-valor mais (+). Assim: *sujeito (+)/aluno-função, tu-aluno, exemplar de uma série (-), produtor(+)/reprodutor(-), locutor ativo, agente(+)/paciente(-), ego(+)/eu grupal(-), por um lado, e processo ativo, ação, ato de linguagem, enunciação, produção(+)/reprodução, atividade reprodutiva, impressão de um clichê, processo de sedimentação do modelo, preenchimento de um arcabouço ou esquema com fragmentos e evocações desarticuladas(-), por outro. A relação entre os primeiros conceitos-valor(-) e os segundos conceitos-valor(-) é governada, na ordem discursiva em pauta, não pela causalidade final (princípio de liberdade em que o (suposto) querer*

⁴⁷. Para lembrar apenas uma proposta nessa direção, ver "Unidades Básicas do Ensino de Português", por João Wanderley Geraldi, publicado em O TEXTO NA SALA DE AULA: Leitura & Produção.

coincide com o fazer/dizer/escrever). como no caso da relação entre os conceitos-valor(+), mas pela causalidade eficiente (princípio de necessidade em que o (suposto) querer não coincide com o fazer/dizer/escrever - quem quer (causa final) é o Estado, a classe dominante, a burguesia, a escola, o professor (porta-voz do querer do Estado) e quem faz (mera causa eficiente) é o aluno. Nesse sentido, disse-o bem, quem disse da redação do aluno *trabalho braçal de reprodução de um discurso pronto, acabado, disponível*.

Se, por um lado, na trama de conceitos/valores enredada pela ordem discursiva em questão, Benveniste figura menos como teórico (o que diz o que é) do que como profeta emissário (o que diz o que não é, mas deve ser), por outro, Pêcheux figura também menos como teórico do que como crítico (o que diz o que é, mas não deve ser). Sua descrição da relação locutor-interlocutor em termos de relação entre protagonistas que representam (as formações imaginárias) lugares determinados na estrutura de uma formação social⁴⁸ é lida como "falseamento" da dinâmica de trocas eu/tu, por um lado, e como conspiração (do Estado, da classe dominante) contra a pessoa e/ou o sujeito, por outro. Realizando-se a relação entre locutor/interlocutor como relação entre "lugares", "funções", "papéis" prefixados, nega-se uma "propriedade" da relação de linguagem que é a de ser relação entre "pessoas", entre "sujeitos". Quer dizer, na trama de conceitos/valores interna à ordem discursiva PRÁTICA DE PRODUÇÃO DE TEXTOS, o locutor, que, em dizendo EU, é "sujeito da/pela linguagem" (teoria da enunciação) e o locutor, que, em dizendo EU, "assujeita-se" mas se pensa "sujeito", sob o "efeito Münchhausen" (teoria

⁴⁸. PÊCHEUX, M. *Analyse Automatique Du Discours*, p.19.

e/ou análise de discurso), se reinterpreta pela ótica do "sujeito da praxis" (discurso progressista). O primeiro se reinterpreta como o desejável, como o futuro, como o rejuvenescimento das práticas discursivas na direção da mais liberdade, o segundo se reinterpreta como o indesejável, como o passado, como a manutenção/conservação/envelhecimento das práticas discursivas na direção da menos liberdade. Entre o segundo e o primeiro, está o aprendizado do NÃO. Já não basta dizer que o ato individual de apropriação da língua introduz aquele que fala na sua fala, fazendo do EGO, centro da enunciação⁴⁹. É preciso acrescentar a isso a seguinte condição — a menos que ele diga NÃO ao passado discursivo, ao lugar-comum. Entre o assujeitado que se vê um sujeito (Pêcheux) e o sujeito (Benveniste), está, pois, o insurreto (discurso progressista).

O que é, então, segundo a ordem discursiva PRÁTICA de PRODUÇÃO de TEXTOS, ser sujeito de...? Dizer eu — mas continuar a estabelecer com o intertexto uma relação parafrástica, mas continuar a se mirar nos olhos da mãe, mas continuar a se misturar indiferenciado ao corpo da mãe — já não significa ser sujeito de. Ser sujeito de significa dizer NÃO ao intertexto e/ou estabelecer com ele uma relação paródica, crítica, irônica, polissêmica e/ou rebelar-se contra/negar a paternidade em busca de autonomia/maioridade/individualidade.

* * *

O que diria desse texto, guardadas as devidas proporções, guardadas as idiossincrasias do dizer/pensar dos modernos,

⁴⁹. BENVENISTE, E. *L'appareil formel de l'énonciation*, in: PLG II, Éditions Gallimard, 1974, pp.82 e 83.

um professor de redação de uns dois ou três séculos atrás (se houvesse, é lógico, professor de redação naquela época)? A questão pode ser (mais) especificamente refeita nos seguintes termos: como reagiria esse hipotético professor a uma redação como essa que se teceu pelo plexo de lugares-comuns? Aliás, não é preciso voltar a duzentos ou trezentos anos atrás para se saber como reage ao lugar-comum um professor interpelado por uma ordem discursiva (regime clássico de escritura, por exemplo) que não demanda rompimento/negação/distanciamento para com a tradição. A reação mesma daqueles professores que progressistas chamam (em geral de modo pejorativo) de "tradicionais" — herdeiros e guardiões da tradição — pode já sugerir a reação do suposto professor diante de um tal texto. A julgar pela leitura habitualmente encontrável entre professores (hoje ditos) tradicionais, o hipotético professor não faria (supõe-se) caso dos lugares-comuns e talvez até se agradasse de uma tal redação. Mas tudo não passa de conjectura. Não se trata, todavia, de conjectura completamente infundada.

É que, na história da Letras, o lugar-comum é um dos valores que sofre, por assim dizer, uma inversão completa. Se se rastreia a noção da antiguidade (de Aristóteles) à contemporaneidade, assiste-se a inversão que transformou uma peça chave da arte de falar num parente pobre da linguagem, que surge nas conversas, a título de banalidade, ou nas insuficiências do texto: aquilo que teria sido melhor calar ou rasurar⁵⁰, a inversão que transformou o lugar buscado por todos os oradores/escritores no lugar de que todos fogem, se não todos, pelo menos os escritores supostos

⁵⁰. BARTHES, R. e BOUTTES, J. L. Lugar-comum, in: Enciclopédia Einaudi, vol. 11. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987. p.266.

nobres. Protótipo-elemento de uma cultura oral⁵¹ e assentada na crença do mundo como uma esfera fechada, o lugar-comum é, durante a antiguidade e a idade média, objeto de avaliação positiva. Veja-se...

Lugar-comum (*tópos koinós*, *locus communis*) é, de início, uma noção, por assim dizer, técnica da Arte Retórica enquanto faculdade de ver teoricamente o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar a persuasão⁵². A Retórica, como a Dialética de que é uma parte, não constitui uma ciência em torno de um objeto definido que se oferece a investigação. Uma e outra são apenas

⁵¹. A tradição oral não é tanto o texto como o discurso. Fabricavam-se lugares-comuns sobre uma multiplicidade de assuntos mais ou menos banalizados; a introdução que Cícero consagrou à decadência social, "O tempora, o mores", é o típico lugar-comum, adapta-se a todas as circunstâncias graças a variações mínimas. As civilizações que não conheciam o impresso davam uma importância preponderante a discursos já conhecidos e de comprovado sucesso junto do público; por seu lado, o texto, a partir da imprensa, procura, se não a originalidade do conteúdo, pelo menos a da escrita.

Na civilização do discurso, não se pode falar propriamente de originalidade, mas de habilidade do orador (o qualificativo "hábil" tinha, aliás, uma força que perdeu); numerosos manuscritos consistiam essencialmente em listas de citações de *exempla* que se poderiam revelar úteis posteriormente; durante uma disputa oratória, ou um simples "processo mental", podiam consultar-se as directivas para invocar um argumento, ou recorrer a passagens fundamentais previamente estabelecidas: o livro manuscrito torna-se assim suporte do discurso falado.

As recolhas de lugares-comuns com objectivos didácticos provêm da tradição oral que se apoia na escrita manuscrita: fazem parte de um sistema de fórmulas estabelecido para assimilar e encontrar os conhecimentos. O aparecimento da imprensa faz notar o saber de uma sagesa colectiva à propriedade individual, não só porque o livro é mais difundido mas também porque se transforma como volume: os escritos são, antes da imprensa, uma sequência compacta, ritmada pelas siglas e notas marginais em que o leitor se orienta como quem segue uma pista; a leitura é um percurso que contém as dificuldades da investigação: o argumento do capítulo é uma sobrevivência da atitude que pedia ao leitor uma participação elevada da memória pessoal, porque a matéria dos manuscritos antigos ou medievais é feita de textos destinados a serem fixados para sempre na memória dos leitores. Com a imprensa, o leitor é confrontado com uma enorme memória colectiva, que já não pode fixar integralmente: assiste-se, assim, a um fenómeno de exteriorização da memória, cujo estado supremo parece ser hoje o computador. (BARTHES, R. e MARTY, E. Oral/escrito, in: Enciclopédia Einaudi, vol. 11, p. 56).

⁵². ARISTÓTELES. Arte Retórica e Arte Poética, Rio de Janeiro, Ediouro, p. 38.

faculdades de fornecer argumentos⁵³. A Retórica comporta três gêneros: o gênero deliberativo (em que o ouvinte — membro da assembléia — se pronuncia sobre ações futuras com a finalidade de aconselhar o útil e o vantajoso/desaconselhar o prejudicial e o funesto), o gênero judiciário (em que o ouvinte — juiz propriamente dito — se pronuncia sobre ações passadas com a finalidade de defender o justo/acusar o injusto); gênero demonstrativo ou epidíctico (em que o ouvinte — espectador — se pronuncia sobre ações presentes, rememorando, às vezes, as passadas e presumindo as futuras, com a finalidade de louvar, elogiar o belo/censurar o feio⁵⁴). E três são também as operações retóricas: *inventio* (busca e extração dos argumentos); *dispositio* (arranjo e ordenação dos argumentos); *elocutio* (expressão dos argumentos em palavras, estilo⁵⁵). É em relação a *inventio* que a noção de lugar (lugar-comum e lugar especial) aparece cunhada. Os lugares-comuns — o possível/impossível, o existente/inexistente, o mais / menos — são "comuns" porque são pertinentes a quaisquer assuntos em quaisquer ocasiões⁵⁶. Os lugares especiais — inumeráveis — são "especiais" porque dizem respeito a assuntos específicos. Os lugares — comum e especial — fornecem as premissas para o "entimema" (silogismo retórico por oposição ao silogismo dialético e/ou lógico). Os lugares são, como diz Quintiliano, os *sítios onde residem e se escondem os argumentos, e de onde é preciso extraí-los (...)*; pois assim como os argumentos não estão em todos os lugares, não é preciso procurá-los às cegas⁵⁷. Onde buscavam

⁵³. *Ibidem*, p. 39.

⁵⁴. *Ibidem*, pp. 46-49.

⁵⁵. *Ibidem*, p. 211.

⁵⁶. *Ibidem*, pp. 170 a 173.

⁵⁷. QUINTILIEN. *Institution Oratoire*, Liv. III. Paris, C.L.F. Panckoucke éditeur, 1839, p. 373.

argumentos os alunos da escola de Retórica de Quintiliano? Nas pessoas e nas ações. Nas *pessoas* o que fornece argumentos são: o *Genus* (tal pai tal filho), a *Natio* (cada povo tem sua particularidade), a *Patria* (cada país com suas leis e instituições próprias), o *Sexus* (o homem é diferente da mulher — por exemplo, o homem *latrocina* enquanto a mulher *envenena*), a *Aetas* (É bem conhecida a distinção aristotélica do caráter do jovem, do adulto, do velho — onde os jovens pecam por excesso e os velhos, por falta, os adultos dão mostras de medida justa e conveniente: (...)) Como todos os ouvintes escutam de bom grado os discursos conformes com seu caráter, não resta dúvida sobre a maneira como devemos falar, para, tanto nós, como nossas palavras, assumirem a aparência desejada⁵⁸), a *Educatio* e disciplina (por quem e como foi educado e instruído?), *Habitus corporis* (a beleza/feiura, força/fragilidade, delicadeza/brutalidade), *Fortuna* (o caráter do "rico" difere do do "pobre" — o caráter do rico é o de um insensato feliz. Há uma diferença de caráter entre os novos-ricos e os antigos. Ser rico de fresca data, é ter muito mais seguramente todos os vícios e os piores, porque, na riqueza recente, há, por assim dizer, uma falta de educação da riqueza⁵⁹), a *Conditiones* (há grandes diferenças entre um homem ilustre/um desconhecido, um magistrado/um particular, um pai/um filho, um cidadão/um estrangeiro, uma pessoa livre/um escravo, um casado/um solteiro), o *Animi natura* (a avareza, a cólera, a crueldade, a severidade, a piedade), *Victus* (suntuosidade, frugalidade, sordidez), *Studia* (um camponês, um advogado, um negociante, um marinheiro, um militar, um médico, têm hábitos completamente diferentes⁶⁰). Já

⁵⁸. ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*, pp. 155 a 163.

⁵⁹. *Ibidem*, p.165.

⁶⁰. QUINTILIEN. *Institution Oratoire*, Liv. III, pp.374-377.

nas ações o que pode fornecer argumentos são o *Quare?* (a causa), o *Ubi?* (o lugar), o *Quando?* (o tempo), o *Quomodo?* (o modo) e *Per quae?* (o instrumento, os meios⁶¹).

Os lugares retóricos são os pontos em que surge a possibilidade de um argumento, as fontes onde o raciocínio tem origem. O conjunto dos lugares-análogo à totalidade do edifício que o orador pode abarcar com a mente — forma, portanto, uma reserva de argumentos, a que se chamava "tópica" (e/ou tópicos). Todas as metáforas que a Antiguidade (e, depois, a Idade Média) aplicou aos lugares e às tópicas contêm a dupla idéia de uma reserva e de uma extração, de uma virtualidade e de uma realização, de uma mina e de um jorrar⁶². Aristóteles, por exemplo, fala dos Tópicos como sendo as fontes onde devemos colher nossos argumentos⁶³, ou como sendo uma provisão que nos fornecerá argumentos úteis para um grande número de ocasiões⁶⁴.

Assim, durante a Antiguidade clássica, o lugar-comum (e a tópica), na constelação da *inventio*, é o lugar a que todos os oradores a correm em busca de premissas para a construção dos entimemas empregados em seus discursos, sejam eles deliberativos, judiciários ou epidícticos. Mas, com a ruína das cidades-estados gregas e da república romana, os discursos deliberativos e judiciários, politicamente enfraquecidos, emigram da esfera pública para as escolas de retórica. E a arte retórica, exceto pelo discurso epidíctico que se avoluma, impregnando todos os

⁶¹. *Ibidem*, p. 378 e 379.

⁶². BARTHES, R. e BOUTTES, J. L. Lugar-Comum, in: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 11, p.267.

⁶³. ARISTÓTELES, *Tópicos VIII*. São Paulo, Nova Cultural, 1987, p.133.

⁶⁴. *Ibidem*, p.152.

gêneros literários, se vê privada de sua função original enquanto oratória ativa. Nesse quadro, os *topoi* já não têm a função de favorecer uma "lógica do discurso", mas a de colaborar na construção de uma *trama faustosa*⁶⁵. Privado do contexto histórico social que favorecia uma eloquência efetiva, os *topoi* parecem emigrar da *inventio* para a *elocutio*, duplicando, num certo sentido os *tropos*. Segundo Ernest Curtius, assumem, assim, os *topoi* uma nova função: transformam-se em clichês de emprego universal na literatura, e espalham-se por todos os terrenos da vida literária⁶⁶. Silo memorial, celeiro de provisões, acervo de formas, eis a função que a *tópica* assume na latinitude e na idade média, constituindo o alicerce daquilo que ora se conhece como "literatura". Como interessar o homem moderno pela *tópica* (...) quando a própria "ciência da literatura" a conhece apenas de nome (...), pois deliberadamente evita o celeiro — e fundamento! — da literatura européia?⁶⁷

Mas, diferentemente da estética e dos escritores modernos que, deliberadamente, evitam a *tópica*, os escritores de antes da revolução literária do século XVIII⁶⁸ acorriam a ela sem complexos, sem remorsos, sem qualquer constrangimento. E até para enunciar que traziam algo novo, por mais estranho que isso se nos apresente, faziam-no segundo a *tópica* do "trago coisas inéditas" (*per mares nunca dantes navegados*). Veja-se: Dante no *Paraíso*, 2,7:

⁶⁵. BARTHES, R & BOUTTES, J.L. Lugar-comum, in: Enciclopédia Einaudi, vol. 11, p.271.

⁶⁶. CURTIUS, E.R. Literatura Européia e Idade Média Latina, p.73.

⁶⁷ Ibidem, p.82.

⁶⁸. Ibidem.

L' acqua ch'io prendo già mai non si corse.

A água que eu sulco nunca jamais foi percorrida.

Bocácio em *Teseida*, 12, 84

Seghi queste onde, non solcate mai

Davanti a te da nessun altro ingegno.

Segue estas ondas nunca sulcadas antes de

tê por nenhum outro engenho.

Ariosto em *Orlando Furioso*, I, 2.

Cosa non detta mai in prosa nè in rima.

Coisa nunca dita nem em prosa, nem em rima.

Milton em *Paraíso Perdido*, I, 16

Things unattempted yet in Prose or Rhime

*Coisas ainda não tentadas em prosa nem rima*⁶⁹.

Mas, a partir do século XVIII, no contexto das já tantas revoluções corpernicianas que explodiram a **ordem** das coisas e das idéias e que infinitizaram e fizeram movimentar-se o mundo fechado e fixo, uma outra categoria-valor vai se formando/instalando entre escritores: a originalidade. Diante dela, o lugar individual, único, privado, íntimo, aparece como preferível ao lugar-comum, dando lugar à confissões românticas, às memórias, à poesia intimista, em que a "originalidade" estaria vinculada a idéia de uma subjetividade (ímpar) falante.

Até a idade média, a "originalidade" não só não constituía um valor para o regime de escritura vigente como era até investida de uma condenação moral. Numa cultura votada à permanência e à estabilidade, como é o caso da idade média (e

⁶⁹. Exemplos extraídos de "Literatura Européia e Idade Média Latina" (E.R. Curtius), p. 90.

mais tarde da época clássica), a *novitas* é considerada como um vício redibitório, como uma falta em si, independentemente de seu conteúdo⁷⁰. Dizer para um escritor em 1700 que ele era "um original" era certamente quase zombar dele: por volta de 1800 a palavra *veicula* alta reputação - talvez a mais alta de todas⁷¹. O primeiro emprego da palavra "originalidade", na acepção de qualidade de ser diferente e independente de tudo o que apareceu antes, data, segundo o *Oxford English Dictionary*, de 1787. O adjetivo "*original*", significando "novo ou fresco em caráter ou estilo", é um pouco anterior, mas aplicado a pessoas ("capaz de idéias ou ações originais, inventivo, criativo") não parece retroceder além do início do século XIX⁷².

Sob esse novo regime de escritura, a "imitação" cai em desgraça, transformando radicalmente a retórica da cultura dita superior. Antigamente os lugares-comuns eram tidos como o outro que fecundava a imaginação dos homens de letras — eles viajavam deliberadamente para esses lugares para buscar argumentos/idéias e então poder inventar. A *inventio* era pensada como "prolongamento" e não como "desordem", "ruptura" da tradição. Nada mais estranho aos homens de letras antigos, medievais e(até) clássicos do que a suposição de um discurso e/ou texto sendo puxado do nada, à maneira do barão de Münchhausen que se erguia do solo, puxando-se pelos próprios cabelos. Hoje, a imaginação dos homens de letras é suposta se auto-fecundar—partenogênese da imaginação. E a invenção é pensada como começo, início, desordem,

⁷⁰. MORTIER, Roland. *L'originalité - une nouvelle catégorie esthétique au siècle des Lumières*. Genève, Droz, 1982, pp.10 e 11.

⁷¹. SUTHERLAND, I. *A Preface to Eighteenth Century Poetry*. London, Oxford University Press, 1963, pp.17 e 18.

⁷². *Ibidem*, p. 17.

ruptura da tradição. Antigamente, viajava-se pelos lugares-comuns para se encher de pensamentos/idéias/palavras, hoje, é desviando-se dos lugares-comuns, que se os encontra. Antigamente, não se admitia que a originalidade pudesse ser um valor do discurso, muito pelo contrário: falar consistia apenas em reencontrar a sagesa anterior, antiga ou bíblica: o auctor contentava-se em colocar sob a sua responsabilidade (é o sentido da palavra) o que tinha sido dito antes dele, sem procurar modificar, "personalizar", daí que o lugar-comum não só dava uma eminente dignidade cultural a quem o inseria no seu discurso, como era ainda praticamente impossível expor ou discutir sem apelar para estas parcelas de linguagem já feitas. Hoje, pelo contrário, o homem culto considera a repetição sinal de incultura: nenhum autor (no sentido lato da palavra) seria capaz de reproduzir "o que já foi dito", sem se sentir culpabilizado; a linguagem passada só pode regressar sob a forma de uma citação, isolada entre aspas, e impotente a partir daí para contaminar a matéria "original" do texto. O lugar-comum torna-se assim critério de cultura para quem o recusa, e de incultura para quem o utiliza, sem o saber ou sem se envergonhar. É, portanto, um traço de linguagem que remete para a divisão social dos falares, e, por isso, para um estado típico da sociedade⁷³. Hoje, pelo SIM ou pelo NÃO dado ao lugar-comum, classificam-se as práticas discursivas e os falantes em incultos/cultos, inferiores/superiores. De um lado, estão as práticas discursivas e os falantes que, desatentos, sem perceber, de modo inconsciente e sem qualquer constrangimento, realizam a

⁷³. BARTHES, R. e BOUTTES, J. L. Lugar-comum, in: Enciclopédia Einaudi, vol. 11, p. 273.

pletora dos lugares-comuns: a prática discursiva dos *mass media* e as que se alimentam dela (como a redação neste ensaio considerada), por exemplo, constituem um verdadeiro Olimpo do lugar-comum⁷⁴. De outro, estão as práticas que, atenta e conscientemente, esconjuram o lugar-comum. É a prática discursiva de intelectuais, ensaístas, escritores, artistas, de *todos os marginais da linguagem*⁷⁵. E, sobretudo, depois que se revelou/revela ao olhar desses marginais da linguagem como o continente, por excelência, da "ideologia dominante", o lugar-comum não pode mais dormir em paz. Não existe inocência na disseminação do lugar-comum: a *gregariedade* não é inocente, porque é facilmente manipulada⁷⁶. O lugar-comum é uma arma do poder: repisando exaustivamente certas tópicas e censurando/dissimulando outras, acaba-se por produzir nas pessoas a "natureza mental" e o "discurso interno" (sempre pronto para irromper na forma de discurso externo, como livre enunciação de um sujeito) convenientes ao poder instituído. O lugar-comum — ao se descobrir a sua cumplicidade com o poder — vira campo de combate social. Arredar o pé do lugar-comum, observá-lo à distância e com olhares de lado, provocar-lhe a anamorfose, eis o comportamento que se espera da minoria esclarecida. Há na crítica do lugar-comum um gesto de "dissidência" que justifica socialmente o intelectual, o escritor, o artista de hoje: os "dissidentes", em russo, são os *inakomusliatschie* "os que pensam de outra maneira"; e 'pensar de outra maneira' torna-se necessário sempre que o conformismo do pensamento e do

⁷⁴. *Ibidem*, p. 276.

⁷⁵. *Ibidem*

⁷⁶. *Ibidem*

*discurso (é a mesma coisa) deriva do poder*⁷⁷. Mas o reconhecimento/distanciamento do lugar-comum não é já o lugar-comum da modernidade? O lugar-do NÃO (academicismo do NÃO, não quem diga) não é já o lugar a que todos os "esclarecidos" acorrem, a que todos os esclarecidos dizem SIM? *Pensar de uma maneira diferente dos que pensam de outra maneira* não constitui, pois, a opinião pública — o lugar-comum — dos intelectuais, do qual nenhum deles se quer dissidente?

Esse, por assim dizer, academicismo do NÃO revela que a linguagem é uma matéria rebelde: até a vontade de transformar o lugar-comum em lugar próprio é corroída pelo lugar-comum. Essa inevitável corrosão leva a pensar que ninguém consegue erguer entre a sua linguagem e a do outro o muro da propriedade privada: falar é sempre estar em território, em lugar-comum — não se pode jamais possuir a linguagem como coisa particular; na língua é-se sempre despossuído⁷⁸.

A diferença de atitude em relação ao lugar-comum a separar antigos (dizer SIM) de modernos (dizer NÃO) se faz, num certo sentido, acompanhar do "remorso" de que fala Nietzsche em *A Gaia Ciência* — Nos tempos mais remotos da humanidade e durante o período mais longo houve um remorso bastante distinto daquele da atualidade... Hoje apenas sente-se responsabilidade por aquilo que se deseja e que se faz e a altivez é proveniente apenas do que se possui em si mesmo; todos nossos juristas partem desse sentimento de dignidade e prazer próprio do indivíduo como se a fonte do direito sempre tivesse jorrado dali. Mas, durante o

⁷⁷. Ibidem

⁷⁸. Ibidem, p. 277.

⁷⁹. FELMAN, S. *La foxie et la chose litteraire*. Paris, Seuil, 1978. p.202.

período mais longo da humanidade não existe nada mais terrível que o se sentir isolado. Ser sô, sentir de modo isolado, nem obedecer nem dominar, significar um indivíduo — era não um prazer mas punição; se estava condenado a ser um "indivíduo". A liberdade de pensar era vista como o desprazer por excelência. Enquanto ressentimos a lei e a ordem como um constrangimento e um dano, considerava-se antigamente o egoísmo como coisa penosa, como verdadeiro mal. Sermos nós, avaliarmo-nos segundo nossos próprios padrões, pesarmo-nos segundo nossos próprios pesos era coisa inconveniente. Experimentar essa inclinação teria passado por loucura; toda miséria e todo receio estavam vinculados a solidão. Então o "livre arbítrio" era vizinho da má consciência: quanto menos independentemente se agia, mais o instinto de rebanho se exprimia na ação e não o sentido pessoal(...). Tudo que prejudicava o rebanho, quisesse o indivíduo ou não, causava-lhe remorsos — e não somente a ele, mas ainda a seu vizinho, sim, até mesmo a todo o rebanho! Foi o que em maior grau alteramos em nosso modo de pensar⁸⁰.

* * *

Se este ensaio exala um certo mal estar em relação à adoção do conceito - valor EU (= NÃO), como proton — princípio da PRÁTICA DE PRODUÇÃO DE TEXTOS, é porque não consegue se esquecer de que o SUJEITO — tido na conta de "fundante" e/ou de "causa" da praxis lingüística (pelo viés da teoria da enunciação e da filosofia da praxis) — aparece, quando se lê Pecheux não pelas

⁸⁰. NIETZSCHE, F.W. A Gaia Ciência. Ediouro, pp.100 e 101.

lentes da ótica progressista, como um "efeito" e/ou uma "ilusão" provocados pela reflexividade deformante inerente ao processo de interpelação⁸¹. Se Pêcheux se tivesse dado à empresa de analisar o discurso da PRÁTICA DE PRODUÇÃO DE TEXTOS — inspirada nele (na análise de discurso), em Benveniste (na teoria da enunciação) e em educadores progressistas — diria que esses seus leitores, a despeito de toda sua ênfase no "sujeito" como efeito, continuam a "tomar a nuvem por Juno". Veria na eleição do "sujeito de" (sujeito que diz NÃO) como *proton* — princípio da PRÁTICA DE PRODUÇÃO DE TEXTOS a reincidência do *proton pseudos*⁸² da lingüística moderna. Em síntese, Pêcheux veria nessa (nossa) proposta mais um dos rebentos que o prolífero — quer dizer, dominante — subjetivismo individualista (do qual, como educadores progressistas, nos queríamos dissidentes), enquanto ideologia e discurso, tem gerado no solo das letras desde o final do século XVIII.

Mas não é apenas dessa leitura (pedagogicamente desinteressada) de Pêcheux que nasce a "desconfiança", por assim dizer, de se estar laborando sobre "falsos" pressupostos (quer dizer, pressupostos "idealistas" e, enquanto tais, "falsos" a um regime de verdade materialista). Ler Gilles Deleuze e Felix Guattari, para quem a enunciação aparece como "agenciamento coletivo" e a "subjetivação" como um dos tipos de agenciamento coletivo (agenciamento pós-significante), funciona como o impulso definitivo para a manifestação da desconfiança em relação aos pressupostos da PRÁTICA DE PRODUÇÃO DE TEXTOS (apesar de essa

⁸¹. Conforme ensaio: "Assere-se, falo, isso fala, fala-se..."

⁸². BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo, Hucitec, 1979, p. 94.

leitura ser leitura colada à letra dos dois autores a ponto de não permitir nem mesmo uma paráfrase). Em *Mille Plateaux*, Deleuze e Guattari dizem que toda significância depende das significações dominantes e que toda subjetivação depende de uma ordem estabelecida de assujeitamento e que ambas, significância e subjetivação, dependem da natureza e da transmissão das "palavras de ordem"⁸³ em funcionamento numa formação histórico-social dada. Leia-se neles próprios: *Não há enunciação individual, nem mesmo sujeito da enunciação. Todavia há relativamente poucos lingüistas que analisaram o caráter necessariamente social da enunciação. (...) O caráter social da enunciação é intrinsecamente fundado apenas se se chega a mostrar como a enunciação reenvia espontaneamente a agenciamentos coletivos. Vê-se, então, que há individuação do enunciado, e subjetivação da enunciação, apenas na medida em que o agenciamento coletivo impessoal o exija e o determine*⁸⁴. (...) O agenciamento coletivo da enunciação não tem outros enunciados que aqueles de um discurso sempre indireto. O discurso indireto é a presença de um enunciado narrado no enunciado narrador, a presença da palavra de ordem na palavra. É a linguagem inteira que é discurso indireto. Em vez de o discurso indireto supor um discurso direto, é este que se extrai daquele,

⁸³. PALAVRAS DE ORDEM são, "não uma categoria particular de enunciados explícitos (por exemplo, o imperativo), mas a relação de toda palavra ou todo enunciado com os pressupostos implícitos, ou seja, com os atos de fala que se realizam no enunciado, e não podem se realizar senão nele. As palavras de ordem não reenviam portanto somente às ordens, mas a todos os atos que estão ligados a enunciados por uma "obrigação social". Não há enunciado que não apresente este liame, direta ou indiretamente. Uma questão, uma promessa, são palavras de ordem. A linguagem não pode se definir senão pelo conjunto de palavras de ordem, pressupostos implícitos ou atos de fala, em curso numa língua num momento dado. (DELEUZE & GUATTARI. *Postulats de la linguistique*, in: *Mille Plateaux*. Paris, Minuit, 1980, p. 100).

⁸⁴. Ibidem, p. 101.

na medida em que as operações de significância e os processos de subjetivação num agenciamento se encontram distribuídos, atribuídos, marcados (...). O discurso direto é um fragmento de massa destacado, e nasce do desmembramento do agenciamento coletivo; mas este é sempre como que o rumor de onde extraio meu nome próprio, o conjunto de vozes concordantes ou não de onde tiro minha voz⁸⁵. Eu dependo sempre de um agenciamento molecular, que não é dado na minha consciência, assim como não depende somente de minhas determinações sociais aparentes, e que reúne muitos regimes de signos heterogêneos. Glossolalia. Escrever, é talvez trazer à tona este agenciamento do inconsciente, selecionar vozes cochichantes, convocar as tribos e os idiomas secretos, de onde extraio alguma coisa que chamo — EU. EU é uma palavra de ordem. Um esquizofrênico declara: "escutei vozes dizer: ele é consciente da vida". Há nesse sentido um cogito esquizofrênico, mas que faz da consciência de si a transformação incorporal de uma palavra de ordem ou o resultado de um discurso indireto. Meu discurso direto é ainda o discurso indireto livre que me atravessa de parte a parte, e que vem de outros mundos ou de outros planetas. Por isso, tantos artistas e escritores foram seduzidos pelas mesas giratórias⁸⁶.

⁸⁵. Mikhail Bakhtin diz algo semelhante em "Marxismo e Filosofia da Linguagem" (p.111): "O processo da fala, compreendida no sentido amplo como processo de atividade de linguagem tanto exterior como interior, é ininterrupto, não tem começo nem fim. A enunciação realizada é como uma ilha emergindo de um oceano sem limites, o discurso interior. As dimensões e as formas dessa ilha são determinadas pela situação da enunciação e por seu auditório".

⁸⁶. DELEUZE & GUATTARI. Postulats de la linguistique, in: Mille Plateaux, pp. 106 e 107.

Deleuze e Guattari falam de quatro tipos de agenciamentos coletivos e/ou regimes de signos e/ou semióticas: semiótica do signo, semiótica pré-significante, semiótica contra-significante e semiótica pós-significante. Interessa aqui destacar o último tipo — a semiótica pós-significante. A semiótica (ou agenciamento coletivo da enunciação) pós-significante implica necessariamente um ponto de subjetivação — o Cogito, a consciência, o "Eu penso", como sujeito da enunciação que reflete seu próprio emprego. O que faz da semiótica pós-significante um regime de subjetivação ou de assujeitamento é a constituição, o desdobramento de dois sujeitos, e o rebatimento de um sobre o outro, do sujeito da enunciação sobre o sujeito do enunciado (o que os linguistas reconhecem quando eles falam de uma "impressão do processo de enunciação no enunciado") [...]. O sujeito do enunciado torna-se o "respondente" do sujeito da enunciação, sob uma espécie de ecolalia redutora, numa relação bi-unívoca. Essa relação, esse rebatimento, é também aquele da realidade mental sobre a realidade dominante que funciona do interior (já no Antigo Testamento; ou ainda na Reforma, com o comércio e o capitalismo). Não há mais necessidade de um centro transcendente de poder, mas de um poder imanente que se confunde com o "real", e que procede por normalização. Há aí uma estranha invenção: como se o sujeito desdobrado fosse, sob uma de suas formas, causa dos enunciados dos quais ele mesmo faz parte sob outra de suas formas. É o paradoxo do legislador-sujeito, que substitui o despota significante: quanto mais tu obedeces aos enunciados da realidade dominante mais tu comandas como sujeito da enunciação na realidade mental, pois finalmente tu obedeces apenas a ti mesmo, é a ti que obedeces! É tu que comandas enquanto ser razoável... Inventou-se

uma nova forma de escravidão, ser escravo de si mesmo, ou da pura "razão", o Cogito. Há algo de mais passional do que a razão pura? Há uma paixão mais fria e mais extrema, mais interessada, que o Cogito?

Althusser esclareceu bem essa constituição dos indivíduos sociais em sujeitos: ele a nomeia interpelação ("ei, você aí!"), chama de Sujeito absoluto o ponto de subjetivação, analisa a "reduplicação especular" dos sujeitos, e conduz sua demonstração com o exemplo de Deus, de Moisés e do povo judeu. Linguistas como Benveniste fazem uma curiosa personologia lingüística, bem próxima do Cogito: o TU, que pode sem dúvida designar a pessoa a que se endereça, mas mais ainda um ponto de subjetivação a partir de que cada um se constitui como sujeito; o EU como sujeito da enunciação, designando a pessoa que enuncia e reflete seu próprio emprego no enunciado ("signo vazio não referencial"), tal como aparece nas proposições do tipo "eu creio, eu suponho, eu penso..."; enfim o eu como sujeito do enunciado, que indica um estado a que se poderia referir sempre por um Ele ("eu sofro, eu ando, eu respiro, eu sinto..."). Não se trata contudo de uma operação lingüística, pois um sujeito nunca é condição de linguagem nem causa de enunciado: não há sujeito, mas somente agenciamentos coletivos de enunciação, a subjetivação sendo apenas um dentre eles, e designando a este título uma formalização da expressão ou um regime de signos, não uma condição interior da linguagem. Não se trata mais, como o diz Althusser, de um movimento que caracterizaria a ideologia: a subjetivação como regime de signos ou forma de expressão reenvia a um agenciamento, ou seja, a uma organização de poder que funciona já plenamente na economia(...). O capital é um ponto de subjetivação por exce

lência⁸⁷.

Se este ensaio adere incondicionalmente a Pêcheux e a Deleuze & Guattari é porque, como eles, adere à visão do sujeito da enunciação e/ou do discurso, não como fundante da enunciação e/ou do discurso, mas como sendo fundado pelo/no interdiscurso e/ou agenciamento coletivo da enunciação pós-significante (que inclui pontos de subjetivação: o Capital⁸⁸ é o principal deles). Compreender o sujeito da enunciação e/ou do discurso como "efeito de sentido" da semiótica pós-significante enquanto regime de subjetivação significa compreender que o sujeito não é intemporal, não é universal, não é eterno, não é imutável e sempre idêntico a si mesmo, como quer a teoria da enunciação em se

⁸⁷. DELEUZE & GUATTARI. Sur quelques régimes de signes, in: Mille Plateaux, pp. 160-163.

⁸⁸. Não houve uma só vez que a leitura dessa passagem de Deleuze & Guattari não me fizesse lembrar de dois outros textos. Como eles muito insistem em ser lembrados, vão aqui citados.

Primeiro. O individualismo é uma forma ideológica particular da atividade mental do nós da classe burguesa. A atividade mental do tipo individualista caracteriza-se por uma orientação social sólida e afirmada. Não é do interior, do mais profundo da personalidade que se tira a confiança individualista em si, a consciência do próprio valor, mas do exterior; trata-se da explicitação ideológica do meu status social, da defesa pela lei e por toda a estrutura da sociedade de um bastião objetivo, a minha posição econômica individual. (BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, pp. 102 e 103).

Segundo. A mercadoria para poder se realizar fetichisticamente deve ser livre, ela não pode encontrar obstáculo ao seu movimento. A liberdade é a da mercadoria, mas como a mercadoria não tem pernas nem braços, só consegue realizar seu movimento próprio se o seu portador for livre. Porém a liberdade não é a do homem, e sim da mercadoria. O Estado garante a liberdade jurídica do cidadão para que ele possa realizar a liberdade da mercadoria. Os mercadores se defrontam no mercado, não apenas como homens livres, mas também como iguais e legítimos proprietários das mercadorias de que são portadores. Os homens só podem realizar plenamente o seu papel de portadores de mercadorias como livres, iguais e proprietários. Do resto se encarrega o valor. (GALVÃO, L.A. *A crítica da Política*, in: *Educação & Sociedade* - São Paulo, Cortez & Moraes/Cedes, Ano I - nº 4 - setembro de 1979, p. 39).

desejando ciência da linguagem. Compreender a individualidade e a subjetividade da enunciação como "efeito de sentido" de um regime coletivo de subjetivação significa compreender que elas não são anteriores e exteriores às relações de poder que supostamente tramam contra elas, como quer a filosofia da praxis (se praxistas falam do capitalismo como de um regime de poder que aliena o indivíduo e/ou o sujeito, massifica-o e impede-o de dizer sua própria palavra, é porque pressupõem a existência, *a priori* e independente desse regime, do indivíduo e/ou do sujeito).

Mas a percepção de que o indivíduo (e, conseqüentemente, o sujeito da enunciação) é produção de um poder e é, portanto, histórico, é algo de extrema complexidade para os ocidentais do século XX (*Quando eu digo "eu prefiro" abundância(...) sou ainda uma vítima da linguagem*⁸⁹). Quando nascemos (e, por acaso, não é dessa leva de gente que saem os lingüistas, os teóricos da enunciação, enfim, os cientistas humanos, todos com a vontade de um conhecimento incondicional—universal e eterno—de fenômenos humanos), encontramos — e nele nos envolvemos/nos enredamos — o agenciamento coletivo de enunciação pós-significante (enquanto regime de subjetivação) em pleno vigor. E daí decorre o achar que o sujeito é evidente, é eterno, e daí decorre o achar que o sujeito é já—desde-sempre. Para dizer de outro modo, quando nascemos, encontramos a noção do "sujeito que quer/diz/sabe" já de todo instalada em nosso universo cultural: assim é que o Outro que fecunda nossa imaginação — inteiramente permeado e saturado do "Eu penso", da consciência e do sujeito — nos impele a pensar

⁸⁹. CAGE, John. *For the birds*. Boston, Marion Boyars, 1981, p.120.

que, ao querer/dizer/saber, somos nós próprios que queremos/dizemos/sabemos, diferentemente do Outro que fecundava a imaginação dos medievais e que — saturado de Deus — fazia-os pensar que ao querer/dizer/saber não eram eles que queriam/diziam/sabiam...

Mas não é só em razão de a categoria de sujeito se revelar (a olhos de não-idealistas, é lógico) o *proton-pseudos* das teorias linguísticas que a (minha) adesão à PRÁTICA DE PRODUÇÃO DE TEXTOS oscila. É também porque, *proton-pseudos* ou não, o conceito-valor **SUJEITO**, funcionando como o *proton-princípio* da PRÁTICA..., leva ao **NÃO**. É afirmar o conceito-valor **SUJEITO** (= **NÃO**) nunca mais se fez sem o concurso desterritorializante de D. H. Lawrence, desde o dia que aconteceu a quem aqui escreve ler no *Apocalypse* o que vem a seguir:

To have an ideal for the individual which regards only his individual self and ignores his collective self is in the long run fatal. To have a creed of individuality which denies the reality of the hierarchy makes at last for more anarchy. Democratic man lives by cohesion and resistance, the cohesive force of 'love' and the resistant force of the individual 'freedom'. To yield entirely to love would be to be absorbed, which is the death of the individual: for the individual must hold his own, or he ceases to be 'free' and individual. So that we see, what our age has proved to its astonishment and dismay, that the individual cannot love. The individual cannot love: let that be an axiom. And the modern man or woman cannot conceive of himself, herself, save as an individual. And the individual in man or woman is bound to kill, at last, the lover in himself or herself. It is not that each man kills the thing he loves, but that each man, by insisting on his own individuality, kills the lover in himself, as the woman kills the lover in herself. The Christian dare not love: for love kills that which is Christian, democratic, and modern, the individual. The individual cannot love. When the individual loves, he ceases to be purely individual. And so he must recover himself, and cease to love. It is one of the

most amazing lessons of our day: that the individual, the Christian, the democrat **cannot** love. Or, when he loves, when she loves, he **must** take it back, she **must** take it back.

So much for private or personal love. Then what about that other love, 'caritas', loving your neighbour as yourself?

It works out the same. You love your neighbour. Immediately you run the risk of being absorbed by him: you must draw back, you must hold your own. The love becomes resistance. In the end, it is all resistance and no love: which is the history of democracy.

If you are taking the path of individual self-realization, you had better, like Buddha, go off and be by yourself, and give a thought to nobody. Then you may achieve your Nirvana. Christ's way of loving your neighbour leads to the hideous anomaly of having to live by sheer resistance to your neighbour, in the end.

The Apocalypse, strange book, makes this clear. It shows us the Christian in his relation to the State; which the gospels and epistles avoid doing. It shows us the Christian in relation to the State, to the world, and to the cosmos. It shows him in mad hostility to all of them, having, in the end, to will the destruction of them all.

It is the dark side of Christianity, of individualism, and of democracy, the side the world at large now shows us. And it is, simply, suicide. Suicide individual and *en masse*. If man could will it, it would be cosmic suicide. But the cosmos is not at man's mercy, and the sun will not perish to please us.

We do not want to perish, either. We have to give up a false position. Let us give up our false position as Christians, as individuals, as democrats. Let us find some conception of ourselves that will allow us to be peaceful and happy, instead of tormented and unhappy.

The Apocalypse shows us what we are resisting, unnaturally. We are unnaturally resisting our connection with the cosmos, with the world, with mankind, with the nation, with the family. All these connections are, in the Apocalypse, anathema, and they are anathema to us. We cannot bear connection. That is our malady. We must break away, and be isolate. We call that being free, being individual. Beyond a certain point, which we have reached, it is suicide. Perhaps we have chosen suicide. Well and good. The Apocalypse too chose suicide, with subsequent self-glorification.

But the Apocalypse shows, by its very resistance, the things that the human heart secretly yearns after. By the very frenzy with which the Apocalypse destroys the sun and the stars, the world, and all kings and all rulers, all scarlet and purple and cinnamon, all harlots, finally all men altogether who are not 'sealed', we can see how deeply the apocalyptist are yearning for the sun and the stars and the earth and the waters of the earth, for nobility and lordship and might, and scarlet and gold splendour, for passionate love, and a proper unison with men, apart from this sealing business. What man most passionately wants is his living wholeness and his living unison, not his own isolate salvation of his 'soul'. Man wants his physical fulfilment first and foremost, since now, once and once only, he is in the flesh and potent. For man, the vast marvel is to be alive. For man, as for flower and beast and bird, the supreme triumph is to be most vividly, most perfectly alive. Whatever the unborn and the dead may know, they cannot know the beauty, the marvel of being alive in the flesh. The dead may look after the afterwards. But the magnificent here and now of life in the flesh is ours, and ours alone, and ours only for a time. We ought to dance with rapture that we should be alive and in the flesh, and part of the living, incarnate cosmos. I am part of the sun as my eye is part of me. That I am part of the earth my feet know perfectly, and my blood is part of the sea. My soul knows that I am part of the human race, my soul is an organic part of the great human soul, as my spirit is part of my nation. In my own very self, I am part of my family. There is nothing of me that is alone and absolute except my mind, and we shall find that the mind has no existence by itself, it is only the glitter of the sun on the surface of the waters.

So that my individualism is really an illusion. I am a part of the great whole, and I can never escape. But I can deny my connections, break them, and become a fragment. Then I am wretched.

What we want is to destroy our false, inorganic connections, especially those related to money, and re-establish the living organic connections, with the cosmos, the sun and earth, with mankind and nation and family. Start with the sun, and the rest will slowly, slowly happen⁹⁰

No inverno de 1989,

enquanto via a precipitação das folhas...

⁹⁰. LAWRENCE, D.H. *Apocalypse*. New York, Penguin Books Ltd., 1960, pp.123-126.

*The word therefore did (does) not
exist (D.H. LAWRENCE)*