

INTRODUÇÃO

O MATERIALISMO DIALÉTICO BATE À PORTA

Duas histórias notáveis foram divulgadas pela mídia em 2003.

Um historiador da arte espanhol descobriu o primeiro uso da arte moderna como forma deliberada de tortura: Kandinsky e Klee, assim como Buñuel e Dalí, inspiraram uma série de celas secretas e centros de tortura construídos em Barcelona em 1938, obra do anarquista francês Alphonse Laurenčič (de sobrenome *esloveno!*), que inventou um tipo de tortura “psicotécnica”: ele criou as chamadas “celas coloridas” como contribuição à luta contra as forças de Franco¹. As celas foram inspiradas tanto por idéias surrealistas e de abstração geométrica quanto por teorias artísticas vanguardistas sobre as propriedades psicológicas das cores. As camas ficavam em ângulos de 20 graus, tornando quase impossível dormir nelas, e no chão das celas de 0,90 metro por 1,80 metro havia tijolos e outros blocos geométricos espalhados para impedir que os prisioneiros andassem de um lado para o outro. Restava-lhes fitar as paredes, curvas e cobertas de cubos, quadrados, linhas retas e espirais psicoativas que usavam truques de cor, perspectiva e escala para provocar angústia e confusão mental. Efeitos de luz davam a impressão de que os desenhos vertiginosos se moviam nas paredes. Laurenčič preferia usar o verde porque, de acordo com sua teoria dos efeitos psicológicos das várias cores, ele produzia melancolia e tristeza.

A segunda história: Walter Benjamin não se matou em 1940 numa aldeia da fronteira espanhola por medo de ser mandado de volta à França e, portanto, aos agentes nazistas; ele foi morto ali por agentes de Stalin². Alguns meses antes de morrer, Benjamin escreveu as teses “Sobre o conceito de história”*, análise curta, mas devastadora,

¹ Ver Giles Tremlett, “Anarchists and the Fine Art of Torture”, *The Guardian*, 27/1/2003.

² Ver Stuart Jeffries, “Did Stalin’s Killers Liquidate Walter Benjamin?”, *The Observer*, 8/7/2001.

* As teses de Walter Benjamin podem ser lidas na íntegra em Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”* (São Paulo, Boitempo, 2005). (N. E.)

do fracasso do marxismo; ele morreu numa época em que muitos ex-partidários dos soviéticos estavam desiludidos com Moscou por causa do pacto entre Hitler e Stalin. Como resposta, um dos *killerati* (intelectuais socialistas recrutados como agentes stalinistas para cometer assassinatos) o matou. A principal causa de seu assassinato foi que, quando fugiu pelas montanhas, da França para a Espanha, Benjamin levava um manuscrito, a obra-prima em que estivera trabalhando na Bibliothèque Nationale de Paris, a elaboração das “Teses”. A pasta que continha o manuscrito fora confiada a um colega refugiado que a perdeu convenientemente no trem entre Barcelona e Madri. Em resumo, Stalin leu as “Teses” de Benjamin, conhecia o projeto do novo livro baseado nelas e queria impedir sua publicação a qualquer custo...

O que essas duas histórias têm em comum não é apenas o vínculo surpreendente entre a *high culture* (belas-artes e teoria) e a política vil e violenta (assassinato e tortura). Nesse nível, o vínculo nem é tão inesperado quanto possa parecer: uma das opiniões mais corriqueiras do senso comum vulgar não é que ver arte abstrata (assim como escutar música atonal) é uma tortura? (Na mesma linha, seria fácil imaginar uma prisão onde os detentos fossem expostos constantemente à música atonal.) Por outro lado, o senso comum “mais profundo” diz que Schoenberg, com sua música, expressou os horrores do holocausto e dos bombardeios em massa antes que viessem a acontecer. Em termos mais radicais, o que essas duas histórias têm em comum é que o vínculo que criam é um *curto-circuito impossível* de níveis que, por razões estruturais, nunca podem se encontrar: é simplesmente impossível, digamos, o que “Stalin” representa passar para o mesmo nível de “Benjamin”, ou seja, perceber a verdadeira dimensão das “Teses” de Benjamin de um ponto de vista stalinista. A ilusão em que se baseiam essas duas histórias, a de pôr dois fenômenos incompatíveis no mesmo nível, é estritamente análoga ao que Kant chamava de “ilusão transcendental”, a ilusão de poder usar a mesma linguagem para fenômenos mutuamente intraduzíveis e que só podem ser compreendidos a partir de uma espécie de visão em paralaxe, de um ponto de vista sempre mutável entre dois pontos entre os quais não há síntese nem mediação possível. Portanto, não há relação entre os dois níveis, nenhum espaço em comum; aliás, embora sejam intimamente ligados, de certa maneira até idênticos, estão em lados opostos de uma faixa de Moebius. Estruturalmente, o encontro entre a política leninista e a arte modernista (exemplificado na fantasia de que Lenin teria encontrado com dadaístas no Cabaré Voltaire, em Zurique) não pode acontecer; em termos mais radicais, a política revolucionária e a arte revolucionária movem-se em temporalidades diferentes. Embora interligadas, são *dois lados* do mesmo fenômeno que, exatamente por serem dois lados, nunca podem se encontrar³. Há mais do que

³ Talvez a definição mais sucinta de utopia revolucionária seja a ordem social em que essa dualidade, essa lacuna paraláctica, não sirva mais – um espaço no qual Lenin *poderia* de fato encontrar-se e debater com os dadaístas.

acaso histórico no fato de que, em questões de cultura, os leninistas admiravam a grande arte clássica, enquanto muitos modernistas eram conservadores políticos e até profascistas. Já não era essa a lição do vínculo entre a Revolução Francesa e o idealismo alemão? Embora sejam dois lados do mesmo momento histórico, não poderiam se encontrar diretamente, ou seja, o idealismo alemão só poderia surgir nas condições “atrasadas” de uma Alemanha onde não houve revolução política.

Em resumo, o que essas duas anedotas têm em comum é a ocorrência de uma *lacuna paraláctica* intransponível, o confronto de dois pontos de vista intimamente ligados entre os quais não é possível haver nenhum fundamento neutro comum⁴. Numa primeira abordagem, essa noção de lacuna paraláctica só poderia surgir como uma espécie de vingança kantiana contra Hegel: “paralaxe” não seria outro nome para a *antinomia* fundamental que nunca pode ser dialeticamente “mediada/superada” numa síntese mais elevada, já que não há linguagem nem terreno comum entre os dois níveis? A aposta deste livro é que, longe de constituir um obstáculo irreduzível para a dialética, a noção de lacuna paraláctica é a chave que nos permite discernir seu núcleo subversivo. Teorizar adequadamente essa lacuna paraláctica é o primeiro passo necessário para a reabilitação da filosofia do *materialismo dialético*⁵. Aqui enfrentamos um paradoxo básico: enquanto muitas ciências de hoje praticam espontaneamente a *dialética materialista*, em termos filosóficos elas oscilam entre o materialismo mecânico e o obscurantismo idealista. Aqui, não há espaço para acomodação, não há “diálogo”, não há busca de aliados em tempos de dificuldade; hoje, numa época de recuo temporário do materialismo dialético, a visão estratégica de Lenin é fundamental:

Quando o exército recua, é preciso haver cem vezes mais disciplina do que quando ele avança. [...] Quando um menchevique diz: “Vocês estão recuando agora; venho defendendo o tempo todo a retirada; concordo com vocês, estou do seu lado, vamos recuar juntos”, respondemos: “Para manifestações públicas de menchevismo, nossos tribunais revolucionários decretarão pena de morte, senão não serão tribunais nossos, mas sim sabe-se lá o quê”.⁶

Hoje, a crise do marxismo não se deve apenas às derrotas sociopolíticas dos movimentos marxistas; no nível teórico inerente, a crise pode (e *deve*) ser classificada também pelo declínio (e até pelo desaparecimento, na prática) do mate-

⁴ Se olharmos com mais atenção, fica claro que a própria relação entre essas duas histórias é de paralaxe: sua simetria não é pura, já que a anedota de Laurenčić trata claramente de política (tortura e terror político), e usa a arte modernista como contraponto cômico, enquanto a de Benjamin é sobre “alta teoria” e, ao contrário, usa Stalin como contraponto cômico.

⁵ Como Alain Badiou, tenho a convicção de que chegou a hora de adotar abertamente esse termo problemático (em seu *Logiques des mondes*, Paris, Seuil, 2006, Badiou chama a oposição entre “materialismo democrático” e “dialética materialista” de principal oposição político-filosófica de hoje).

⁶ V. I. Lenin, *Collected Works* (Moscou, Progress Publishers, 1966), v. 33, p. 282.

rialismo dialético como base filosófica do marxismo – o materialismo dialético e *não* a “dialética materialista”, muito mais aceitável e muito menos embaraçosa: aqui, a mudança da reflexão determinada para a determinação reflexiva é fundamental – esse é outro caso em que uma palavra ou a posição das palavras decide tudo⁷. A mudança de que tratamos aqui é a mudança dialética fundamental – a mais difícil de entender numa “dialética negativa” apaixonada por explosões de negatividade, com todas as formas imagináveis de “resistência” e “subversão”, mas incapaz de superar seu próprio parasitismo da ordem positiva precedente – da dança enlouquecida da libertação do Sistema (opressor) para (o que os idealistas alemães chamavam de) o Sistema de Liberdade. Dois exemplos de política revolucionária devem bastar aqui: é fácil se apaixonar pela multidão de livres-pensadores que desabrochou na França pré-revolucionária no fim do século XVIII, desde libertários que debatiam entre si nos saraus, enquanto apreciavam o paradoxo de sua própria incoerência, até artistas patéticos que divertiam os que estavam no poder com seus próprios protestos contra o poder; é muito mais difícil endossar inteiramente a inversão dessa agitação na nova e dura ordem do Terror revolucionário. Do mesmo modo, é fácil se apaixonar pela louca agitação criativa dos primeiros anos depois da Revolução de Outubro, com suprematistas, futuristas, construtivistas e assim por diante competindo pela primazia do fervor revolucionário; é muito mais difícil reconhecer, nos horrores da coletivização forçada do fim da década de 1920, a tentativa de traduzir esse fervor revolucionário numa nova ordem social positiva. Não há nada eticamente mais asqueroso do que as Belas Almas revolucionárias que se recusam a reconhecer, na Cruz do presente pós-revolucionário, a verdade de seus próprios sonhos floridos de liberdade.

O fato de que, filosoficamente falando, o “materialismo dialético” stalinista é a imbecilidade encarnada não está tão fora de questão quanto, quiçá, *a questão propriamente dita*, já que minha questão é exatamente conceber a identidade de minha posição hegeliana-laciana e a filosofia do materialismo dialético como juízo infinito hegeliano, ou seja, como identidade especulativa do mais elevado e do mais inferior, como a frase da frenologia: “O espírito é um osso”. Então, em que consiste a diferença entre a leitura “mais elevada” e a “mais inferior” do materialismo dialético? O duro Quarto Mestre⁸ cometeu um grave erro filosófico ao ontologizar a diferença entre materialismo dialético e materialismo histórico e concebê-la como diferença entre *metaphysica universalis* e *metaphysica specialis*, ontologia universal e sua aplicação ao domínio específico da sociedade. Aqui, tudo que temos de fazer

⁷ O mesmo serve para a verdade: é importantíssimo passar das proposições *verdadeiras* para a *própria verdade que fala*.

⁸ Que, hoje, deve permanecer anônimo, como o anão escondido dentro do boneco do materialismo histórico.

para passar do “mais inferior” ao “mais elevado” é *deslocar para o particular essa diferença entre universal e particular*: o “materialismo dialético” permite outra visão da humanidade propriamente dita, diferente da visão do materialismo histórico... Pois é, mais uma vez a relação entre materialismo histórico e materialismo dialético é de paralaxe; eles são substancialmente a mesma coisa, a mudança entre um e outro é pura mudança de ponto de vista. Ela apresenta questões como a pulsão de morte, o núcleo “inumano” do humano, que ultrapassa o horizonte da práxis coletiva da humanidade; assim, a lacuna é afirmada como inerente à própria humanidade, como lacuna entre a humanidade e seu *próprio* excesso inumano.

Há uma analogia estrutural entre essa relação entre materialismo histórico e dialético e a resposta adequadamente psicanalítica à tediosa crítica padronizada da aplicação da psicanálise aos processos socioideológicos: seria “legítimo” expandir o uso de noções originalmente aplicadas ao tratamento de indivíduos para entidades coletivas e falar de religião, por exemplo, como “neurose compulsiva coletiva”? O foco da psicanálise é outro: o Social, o campo das práticas sociais e de crenças socialmente alimentadas, não está apenas em nível diferente da experiência individual, mas é algo com o qual *o indivíduo propriamente dito tem de se relacionar*, que *o indivíduo propriamente dito* tem de experimentar como uma ordem minimamente “reificada”, externalizada. O problema, portanto, não é “como pular do nível individual para o social”; o problema é: *como a ordem sociossimbólica externa-impessoal de práticas institucionalizadas e crenças deveria se estruturar quando o sujeito tem de manter sua “sanidade”, seu funcionamento “normal”?* (Tomemos o egoísta proverbial, aquele que desdenha cinicamente o sistema público de normas morais; via de regra, esse sujeito só consegue funcionar se o sistema está “ai”, se é reconhecido publicamente, ou seja, para ser um cínico privado, ele tem de pressupor a existência de outro(s) ingênuo(s) que “acreditam de verdade”.) Em outras palavras, a lacuna entre o indivíduo e a dimensão social “impessoal” tem de se reinscrever no próprio indivíduo: *essa ordem “objetiva” da Substância social só existe na medida em que os indivíduos a tratam como tal, relacionam-se com ela como tal*. E o exemplo supremo aqui não é (de novo) o do próprio Cristo? Nele, a diferença entre Deus e homem não é transposta para o próprio homem?

No tocante à relação entre pensamento e ser, tanto o materialismo histórico quanto o materialismo dialético deixam para trás a noção “materialista dialética” pré-filosoficamente ingênua do pensamento como reflexo/espelho do ser (de “realidade independente, que existe objetivamente”); contudo, eles fazem isso de modos diferentes. O materialismo histórico supera esse paralelismo externo entre pensamento e ser, do pensamento como reflexo passivo da “realidade objetiva”, por meio da noção de pensamento (“consciência”) como momento inerente do próprio processo de ser (social), de práxis coletiva, como processo inserido na realidade social (apesar de hoje, depois da invasão do Iraque, termos certa vergonha de usar esse verbo), como seu momento ativo. É impossível melhorar a discussão de Georg

Lukács sobre essa superação em *História e consciência de classe**: a “consciência” (o tornar-se consciente da própria posição social concreta e de seu potencial revolucionário) muda o ser mesmo, ou seja, transforma a “classe trabalhadora” passiva, estrato do edifício social, em “proletariado” como sujeito revolucionário. O materialismo dialético, aliás, aborda o mesmo nó pelo lado oposto: seu problema não é como superar a oposição externa entre pensamento e ser pelo desenvolvimento de sua mediação prático-dialética, mas *como, de dentro da ordem invariante do ser positivo, surge a própria lacuna entre pensamento e ser, a negatividade do pensamento*. Em outras palavras, enquanto Lukács et al. pretendem demonstrar como o pensamento é um momento ativo constituinte do ser social, as categorias fundamentais do materialismo dialético (como a negatividade da “pulsão de morte”) visam ao aspecto “prático” da própria passividade do pensamento: como é possível, para um ser vivo, romper/suspender o ciclo de reprodução da vida, *instaurar o não-ato, o recuo para a distância reflexiva em relação ao ser, como a mais radical das intervenções*? Em termos kierkegaardianos: a questão não é superar a lacuna que separa pensamento e ser, mas concebê-la em seu “devir”. É claro que a filosofia lukacsiana da práxis contém sua própria descrição de como surge a lacuna entre pensamento e ser: a imagem do sujeito que observa, isento dos processos objetivos, e que intervém neles como manipulador externo é, em si, *um efeito da alienação/reificação social*; entretanto, essa descrição, que se move no campo da práxis social como horizonte insuperável, desconsidera o próprio surgimento da práxis, sua “gênese transcendental” reprimida. Esse complemento do materialismo histórico é fundamental: sem ele, ou elevamos a sociedade a um Sujeito absoluto pseudo-hegeliano ou temos de dar espaço para alguma ontologia geral mais abrangente.

O principal problema aqui é que a “lei” básica do materialismo dialético, a luta dos contrários, foi colonizada/ofuscada pela noção de polaridade dos opostos da Nova Era (*yin-yang* e assim por diante). O primeiro passo fundamental é substituir essa questão da polaridade dos opostos pelo conceito de “tensão”, lacuna, não-coincidência, inerente ao próprio Um. Este livro se baseia na decisão estratégica político-filosófica de chamar essa lacuna que separa o Um de si mesmo pela palavra *paralaxe*⁹. Há toda uma série de modos de paralaxe em diferentes domínios da teoria moderna: *na física quântica* (dualidade entre onda e partícula); a paralaxe da *neurobiologia* (a percepção de que, quando olhamos o crânio detrás do rosto, não encontramos nada, “não há ninguém” ali, apenas amontoados de massa cinzenta – é difícil permanecer nessa lacuna entre o significado e o Real puro); a paralaxe da *diferença ontológica*, da discordância entre o ôntico e o ontológico-transcendental

* São Paulo, Martins Fontes, 2003. (N. E.)

⁹ Devo confessar aqui minha dívida para com *Transcritique: On Kant and Marx*, de Kojin Karatani (Cambridge, MA, MIT Press, 2003).

(não podemos reduzir o horizonte ontológico a suas “raízes” ônticas, mas também não podemos deduzir o domínio ôntico a partir do horizonte ontológico, ou seja, constituição transcendental não é criação); a paralaxe do *Real* (o Real lacanian não tem consistência substancial positiva, é apenas a lacuna entre a multiplicidade de pontos de vista a seu respeito); a natureza paraláctica da lacuna entre desejo e pulsão (imaginemos um indivíduo que tenta realizar uma tarefa manual simples, digamos, segurar um objeto que lhe escapa repetidamente das mãos; no instante em que muda de atitude, começando a sentir prazer na mera repetição da tarefa fracassada, prendendo o objeto que lhe escapa repetidas vezes, ele passa do desejo à pulsão)¹⁰; a paralaxe do *inconsciente*, a falta de medida comum entre os dois aspectos do edifício teórico de Freud, as interpretações das formações do inconsciente (*A interpretação dos sonhos*, *Psicopatologia da vida cotidiana*, *O chiste e sua relação com o inconsciente*) e as teorias das pulsões (*Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* etc.); até – finalmente e menos importante – a paralaxe da *vagina*, a mudança do objeto por excelência de penetração sexual, a personificação do mistério da sexualidade, para o próprio órgão da maternidade (nascimento).

E, por último, *mas não* menos importante, deveríamos afirmar a condição paraláctica da filosofia como tal. Desde os primórdios (os pré-socráticos jônicos), a filosofia surgiu nos interstícios das comunidades sociais substâncias como pensamento dos que estavam presos numa posição “paraláctica”, incapazes de se identificar com alguma das identidades sociais positivas. Em *On Tyranny* [Sobre a tirania], Leo Strauss respondeu à pergunta: “Em que consiste a política filosófica?” da seguinte maneira: “Em convencer a cidade de que os filósofos não são ateus, não profanam nada que seja sagrado para a cidade, reverenciam o que a cidade reverencia, não são subversivos, em suma, não são aventureiros irresponsáveis, mas sim os melhores cidadãos”¹¹. É claro que essa é uma estratégia defensiva de sobrevivência para disfarçar a real natureza subversiva da filosofia. Essa dimensão fundamental falta à descrição de Heidegger: como o filosofar, desde os seus queridos pré-socráticos, envolveu uma posição “impossível”, deslocada em relação a qualquer identidade comunal, seja ela “economia” (*oikos*, a organização do lar) ou *polis* (a cidade-Estado). Como a troca segundo Marx, a filosofia surge nos interstícios *entre* comunidades diferentes, no espaço frágil de troca e de circulação entre elas, espaço onde falta qualquer identidade positiva. Isso não é ainda mais claro no caso de Descartes? A experiência fundamental de sua posição de dúvida universal é exatamente a experiência “multicultural” de que a nossa própria tradição não é melhor que a tradição dos outros, que nos parecem “excêntricas”:

¹⁰ Assim, a pulsão surge como estratégia para lucrar com o próprio fracasso de atingir a meta do desejo.

¹¹ Citação de Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire* (New Haven, Yale University Press, 2004), p. 217.

Tendo aprendido, desde o Colégio, que nada se poderia imaginar tão estranho e tão pouco crível que algum dos filósofos já não houvesse dito; e depois, ao viajar, tendo reconhecido que todos os que possuem sentimentos muito contrários aos nossos nem por isso são bárbaros ou selvagens, mas que muitos usam, tanto ou mais do que nós, a razão; e, tendo considerado o quanto um mesmo homem, com o seu mesmo espírito, sendo criado desde a infância entre franceses ou alemães, torna-se diferente do que seria se vivesse sempre entre chineses ou canibais; e como, até nas modas de nossos trajes, a mesma coisa que nos agradou há dez anos, e que talvez nos agrade ainda antes de decorridos outros dez, nos parece agora extravagante e ridícula, de sorte que são bem mais o costume e o exemplo que nos persuadem do que qualquer conhecimento certo e que, não obstante, a pluralidade das vozes não é prova que valha algo para as verdades um pouco difíceis de descobrir, por ser bem mais verossímil que um só homem as tenha encontrado do que todo um povo: eu não podia escolher ninguém cujas opiniões me parecessem dever ser preferidas às de outrem, e achava-me como que compelido a tentar eu próprio conduzir-me.¹²

Portanto, Karatani tem razão ao enfatizar o caráter insubstancial do *cogito*: “Não se pode falar dele positivamente; basta fazer isso para que sua função se perca”¹³. O *cogito* não é uma entidade substancial e sim uma função estrutural pura, um lugar vazio (o § de Lacan) – que, como tal, só pode surgir nos interstícios de sistemas substanciais partilhados. Portanto, o vínculo entre o surgimento do *cogito* e a desintegração e a perda das identidades substanciais partilhados é inerente, e isso vale ainda mais para Espinosa do que para Descartes: embora criticasse o *cogito* cartesiano, Espinosa criticou-o como entidade ontológica positiva, mas, implicitamente, endossou-o de maneira cabal como “posição do enunciado”, aquele que fala a partir da dúvida radical de si mesmo, já que, mais ainda do que Descartes, Espinosa falava a partir dos interstícios do(s) espaço(s) social(is), nem judeu, nem cristão.

Com efeito, Espinosa é o “filósofo como tal”, com sua postura subjetiva de duplamente excluído (excomungado até da comunidade dos excluídos da civilização ocidental); é por isso que devemos usá-lo como paradigma que nos permite descobrir os vestígios de um deslocamento semelhante, um “pôr-se-fora-de-circulação” comunitário, no tocante a todos os outros grandes filósofos, até Nietzsche, que se envergonhava dos alemães e enfatizava com orgulho suas supostas raízes polonesas. Para um filósofo, raízes étnicas, identidade nacional e assim por diante simplesmente *não são uma categoria da verdade* – ou, para usar termos kantianos exatos, quando refletimos sobre nossas raízes étnicas, envolvemo-nos no *uso privado da razão*, restringidos por pressupostos dogmáticos contingentes, ou seja, agimos como indivíduos “imatuross”, não como seres humanos livres, que enfatizam a di-

¹² René Descartes, *Discurso do método* (São Paulo, Nova Cultural, 1996, coleção Os Pensadores), p. 76.

¹³ Kojin Karatani, *Transcritique*, cit., p. 134.

mensão da universalidade da razão. É claro que não se segue daí, de modo algum, que devamos nos envergonhar de nossas raízes étnicas: podemos amá-las, ter orgulho delas, e voltar para a nossa terra pode alegrar nosso coração; mas o fato é que, em última instância, tudo isso é irrelevante. Deveríamos agir como são Paulo, que, apesar de se orgulhar de sua identidade específica (judeu e cidadão romano), ainda assim sabia que no espaço adequado da Verdade absoluta cristã “não há judeu nem grego”... A luta em que ele se engaja de fato não é simplesmente “mais universal” do que a de um grupo étnico contra outro: trata-se de uma luta que obedece a uma lógica totalmente diferente, não mais a lógica de um grupo substancial idêntico a si mesmo que combate outro grupo, mas a de um antagonismo que cruza diagonalmente todos os grupos específicos.

Seria fácil retrucar aqui que essa abertura e essa relativização multiculturais cartesianas da própria posição são apenas o primeiro passo, a renúncia de opiniões herdadas, que deveria nos permitir a aquisição do conhecimento filosófico absolutamente seguro: o abandono do lar falso e instável para alcançar nosso verdadeiro lar. O próprio Hegel não comparou a descoberta do *cogito* de Descartes a um marinheiro que, depois de vagar pelo oceano durante muito tempo, finalmente vê a terra firme? Essa falta cartesiana de um lar não seria apenas um passo estratégico enganoso? Não estaríamos tratando aqui da “negação da negação” hegeliana, o *Aufhebung* do falso lar tradicional no verdadeiro lar conceitual finalmente descoberto? Nesse sentido, Heidegger não teria razão de citar aprobativamente a definição de filosofia de Novalis como nostalgia do verdadeiro lar perdido? É preciso acrescentar duas coisas aqui. Em primeiro lugar, o próprio Kant é de fato único no tocante a essa questão: em sua filosofia transcendental, a falta de um lar permanece irreduzível; estamos para sempre cindidos, condenados a uma frágil posição entre as duas dimensões e a um “salto de fé” sem nenhuma garantia. Em segundo lugar, a situação hegeliana é realmente tão clara? Será que, para Hegel, esse novo “lar” não é, de certo modo, *a própria falta de um lar*, o movimento próprio da negatividade?

Ao longo dessas linhas sobre a “falta de um lar” constituinte da filosofia, Karatani afirma, contra Hegel, a idéia de Kant de uma “sociedade civil mundial” (*Weltbürgergesellschaft*) cosmopolita, que não é uma simples expansão da cidadania do Estado-nação para a cidadania do Estado multinacional global; ela envolve a mudança do princípio de identificação com a substância étnica “orgânica” realizada numa tradição específica para um princípio de identificação radicalmente diferente – aqui, Karatani refere-se à noção de singularidade universal de Deleuze como oposta à tríade individualidade–particularidade–generalidade; essa oposição é a oposição entre Kant e Hegel. Para Hegel, a “sociedade civil mundial” é uma noção abstrata sem conteúdo substancial, à qual falta a mediação do particular e, portanto, a força da realidade total, ou seja, envolve uma identificação abstrata que

não apreende substancialmente o sujeito; a única maneira de o indivíduo participar efetivamente da humanidade universal, portanto, é por meio da identificação com um Estado-nação específico: só sou “humano” como alemão, inglês¹⁴... Para Kant, ao contrário, a “sociedade civil mundial” designa o paradoxo da singularidade universal, de um sujeito singular que, numa espécie de curto-circuito, contorna a mediação do particular e participa diretamente do Universal. Essa identificação com o Universal não é a identificação com uma Substância global e abrangente (“humanidade”), mas sim a identificação com um princípio ético-político universal – um coletivo religioso universal, um coletivo científico, uma organização revolucionária global, todos os quais, em princípio, acessíveis a todos. É isso que Kant, no famoso trecho de “O que é o Iluminismo?”, quer dizer quando fala de “público” como oposto a “privado”: “privado” não é o indivíduo oposto aos laços comunitários, mas a própria ordem comunal-institucional da identificação particular; ao passo que “público” é a universalidade transnacional do exercício da Razão. Portanto, o paradoxo é que participamos da dimensão universal da esfera “pública” exatamente como indivíduo singular, extraído da identificação comunal substancial ou até oposto a ela – só se é realmente universal quando se é radicalmente singular, nos interstícios das identidades comunais¹⁵.

Seria fácil se perder num desdobramento não sistemático da multiplicidade de lacunas paraláticas; meu objetivo aqui é inserir um mínimo de ordem conceitual nessa multiplicidade concentrando-me em seus três modos principais: filosófico, científico e político.

Há, em primeiro lugar, a própria *diferença ontológica* como a maior das paralaxes, que condiciona nosso acesso à realidade; há, em seguida, a *paralaxe científica*, a lacuna irreduzível entre a experiência fenomenal da realidade e sua descrição/explicação científica, que chega ao apogeu no cognitivismo, com seu esforço para oferecer uma descrição neurobiológica na “terceira pessoa” de nossa experiência em “primeira pessoa”; por último, mas não menos importante, há a *paralaxe*

¹⁴ Entretanto, a totalidade hegeliana seria assim uma totalidade “orgânica”, baseada no Particular como mediador entre o Universal e o Individual? Pelo contrário, a (infame) famosa “contradição” que impele o movimento dialético não seria a própria contradição entre o Todo “orgânico” (a estrutura de U–P–S) e a singularidade que representa diretamente, sem mediação, o Universal?

¹⁵ No entanto, não devemos esquecer que já existe uma versão (falsa) da “sociedade civil mundial” kantiana, disfarçada como a chamada nova “classe simbólica” de executivos, jornalistas, cientistas, trabalhadores culturais e assim por diante, que participam diretamente de uma rede cultural ou profissional mundial e, portanto, estão muito mais próximos dos membros da mesma classe nos lugares mais remotos do mundo do que dos membros de outras classes em sua própria sociedade. O problema dessa “classe simbólica” universal é que a sua própria universalidade se baseia numa divisão radical dentro de cada sociedade específica: de modo hegeliano e emblemático, a universalidade inscreve-se em cada situação específica como sua cisão interna.

política, o antagonismo social que faz com que não exista solo comum entre os agentes em conflito (antigamente, isso se chamava “luta de classes”), com seus dois principais modos de existência, nos quais se concentram os dois últimos capítulos deste livro (a lacuna paraláctica entre a Lei pública e seu supereu complementar obscuro; a lacuna paraláctica entre a atitude “Bartleby” de retirada do engajamento social e da ação social coletiva). Esses três modos explicam a estrutura tripartite do livro; entre as partes, há um interlúdio que aplica a rede conceitual a um domínio mais específico (os romances de Henry James; o vínculo entre capitalismo e anti-semitismo).

Em cada uma das três partes, a mesma operação formal é discernida e desdobrada, a cada vez em um nível diferente: uma lacuna é declarada irreduzível e insuperável, uma lacuna que postula um limite para o campo da realidade. A filosofia gira em torno da diferença ontológica, na lacuna entre horizonte ontológico e realidade ôntica “objetiva”; as ciências cognitivistas do cérebro giram em torno da lacuna entre a relação fenomenal do sujeito consigo mesmo e a realidade biofísica do cérebro; a luta política gira em torno da lacuna entre antagonismos propriamente ditos e realidade socioeconômica. Essa tríade, é claro, é a do Universal–Particular–Singular: filosofia *universal*, ciência *particular*, a *singularidade* do político¹⁶. Nos três casos, o problema é como pensar essa lacuna de modo *materialista*, o que significa que não basta insistir simplesmente no fato de o horizonte ontológico não poder ser reduzido a um efeito das ocorrências ônticas; de a autopercepção fenomenal não poder ser reduzida a um epifenômeno de processos cerebrais “objetivos”; de o antagonismo social (“luta de classes”) não poder ser reduzido a um efeito de forças socioeconômicas objetivas. Devíamos dar um passo mais e ir além desse mesmo dualismo, até a “diferença mínima” (a não-coincidência do Um consigo mesmo) que o gera. Como já escrevi muitas páginas em que luto com a obra de Jacques Derrida, agora que está passando a moda derrideana talvez seja o momento de honrar sua memória, ressaltando a proximidade dessa “diferença mínima” com o que ele chamava de *différance*, neologismo cuja própria notoriedade ofusca seu potencial materialista sem precedente.

Contudo, no mínimo essa reavaliação pretende traçar uma linha de demarcação ainda mais forte em torno do costumeiro bando de suspeitos de respeito-pela-alteridade-levinasiano-pós-secular-desconstrucionista-da-democracia-por-vir. Assim, parafraseando o famoso e corrosivo alerta antifreudiano de Vladimir Nabokov, em seu

¹⁶ Então, esses três momentos incorporam a tríade do Absoluto (Ser)–Objeto (Ciência)–Sujeito (Política)? É, antes, a ordem de sucessão oposta, propriamente hegeliana, que se mantém: Sujeito–Objeto–Absoluto. O Um que difere de si mesmo é o Absoluto enquanto Sujeito; as ciências esforçam-se para percebê-lo como objeto; a política é o Absoluto “como tal”, o processo frágil e contingente no qual está em jogo o próprio destino do Absoluto.

prefácio à edição inglesa de *Rei, valete, dama**, como sempre eu gostaria de ressaltar que, como sempre (e, como sempre, várias pessoas sensíveis de quem gosto ficarão ofendidas), a delegação da democracia-por-vir não foi convidada. Mas se um decidido democrata-por-vir conseguir se esgueirar, é preciso avisá-lo de que aqui e ali, ao longo do livro todo, armaram-se várias armadilhas cruéis.

Nossa experiência acadêmica cotidiana dá um bom exemplo da diferença lacaniana entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação. Quando, numa conferência, o palestrante me pergunta: “Gostou da palestra?”, como digo educada e implicitamente que foi chata e estúpida? Dizendo: “Foi interessante...”. O paradoxo é que, se eu disser de maneira direta, estarei dizendo *mais*: minha mensagem será percebida como um ataque pessoal ao cerne do ser do palestrante, como um ato de ódio contra ele, não simplesmente como um desagrado com a palestra – nesse caso, o palestrante terá o direito de protestar: “Se você realmente só queria dizer que minha palestra foi chata e estúpida, por que não disse simplesmente que foi interessante?”... Entretanto, se espero sinceramente que os leitores achem este livro *interessante*, então estarei usando essa palavra num sentido mais exato, propriamente dialético: a explicação de um conceito universal torna-se “interessante” quando os casos particulares lembrados para exemplificá-lo estão em tensão com sua própria universalidade. Como?

Em toda grande livraria norte-americana, é possível comprar exemplares de *Shakespeare Made Easy* [Shakespeare facilitado], uma série inigualável organizada por John Durband e publicada pela Barron's: uma edição “bilíngüe” das peças de Shakespeare, com o inglês arcaico original na página esquerda e a tradução para o inglês comum contemporâneo na direita. A satisfação obscena que se obtém ao ler esses livros vem do fato de que aquilo que se propõe ser mera tradução para o inglês contemporâneo acaba sendo muito mais: via de regra, Durband tenta formular diretamente, na locução cotidiana, (o que ele considera ser) a idéia expressa no idioma metafórico de Shakespeare – “Ser ou não ser, eis a questão” vira algo como: “O que me incomoda agora é: devo me suicidar ou não?”. Talvez a única maneira de tirar o jargão de um clássico literário seja aceitar esse jogo maluco de “retraduzir” o texto no discurso coloquial do dia-a-dia. Podemos imaginar a tradução do verso mais sublime de Hölderlin para o alemão cotidiano: “Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch”, isto é, “Quando estiver na maior encrenca, não se desespere tão rápido; olhe em volta com atenção, a solução pode estar ali na esquina”. Ou, num procedimento parecido, podemos imaginar o complemento do comentário heideggeriano sobre algum dito pré-socrático com um viés obsceno. Em *Holzwege*, a respeito de Anaximandro, quando Heidegger desenvolve todas as dimensões da

* Rio de Janeiro, Artenova, 1976. (N. E.)

palavra *Fug, fügen*, da tensão entre *Fug* e *Unfug*, concordância e discordância ontológicas, que tal nos entregarmos a especulações sobre como a própria palavra f... se enraíza nessa *Fug* cósmica, dentro da linha da noção pagã do universo resultante da cópula primordial dos princípios cósmicos masculino e feminino (*yin* e *yang* etc.)? Assim, em termos heideggerianos, a essência da foda não tem nada que ver com o ato ôntico da foda em si; em vez disso, ela diz respeito à Foda da luta harmoniosa que constitui a verdadeira composição do universo.

No documentário *Derrida*, indagado sobre o que perguntaria a algum grande filósofo clássico caso o encontrasse, Derrida retrucou imediatamente: “Sobre sua vida sexual”. Talvez aqui devêssemos complementar Derrida: se fizéssemos a pergunta diretamente, é provável que recebêssemos uma resposta comum; o melhor seria buscar a *teoria* da sexualidade no nível da filosofia respectiva de cada um. Talvez a principal fantasia filosófica, aqui, seja a descoberta de um manuscrito em que Hegel, sistemático por excelência, desenvolvesse o sistema da sexualidade, das práticas sexuais que contradizem, invertem, superam umas às outras, deduzindo todas as formas (normais e “pervertidas”) de seu impasse básico¹⁷. Como na *Enciclopédia* de Hegel, primeiro teríamos a dedução das principais “atitudes subjetivas no tocante ao sexo” (cópula animal, puro excesso de luxúria, expressão de amor humano, paixão metafísica), seguida do “sistema de sexualidade” adequado, organizado, como seria de esperar de Hegel, numa seqüência de tríades. O ponto de partida aqui é a cópula *a tergo*, o ato sexual em sua imediatividade animal e pré-subjetiva; daí passaríamos para a sua negação (abstrata) imediata: a masturbação, em que a auto-excitação a sós é complementada por fantasias. (Jean Laplanche argumentou que masturbação com fantasia é a forma elementar, o nível zero da pulsão propriamente humana, em oposição ao instinto animal.) O que sucederia seria a síntese das duas: o ato sexual propriamente dito na posição papai-e-mamãe,

¹⁷ Na mesma linha, podemos imaginar como ficariam as anotações recém-descobertas de Heidegger sobre a sexualidade. A essência da mulher é *sich anzustellen*, expor-se, *sich anzubieten*, propor-se, oferecer-se: aqui estou, pegue-me, cate-me, leve-me. Ao contrário dessa postura de exposição provocante, *Herausforderung*, o homem exhibe-se, prepotente, desfilando diante dos olhos da mulher: sua postura é de *sich aufstellen*, no sentido de *sich aufspielen*, *sich brüsten*. O homem *stellt sich auf*; a mulher *stellt sich an*. A partir daí, podemos imaginar uma erótica heideggeriana de revelação/recuo: o Ser provoca-nos em sua própria revelação, provoca-nos por meio do recuo no âmago da sua revelação; a essência de *Sich-Anzustellen* é o *Sich-Anzustellen* da própria essência e o destino do homem é estragar tudo, fracassar na tentativa de reagir de maneira adequada a essa exposição provocante... Então, por que não correr o risco de encenar a retórica da inversão de Heidegger (“a essência da verdade é a própria verdade da essência” etc.) também no caso da noção de *Abort* (vaso sanitário): a essência de *abort* é o *Ab-Ort* (des-colocar) da própria essência... Na mesma linha, a *Er-Örterung* (explicando, literalmente: localizar no lugar adequado) de um poema é, ao mesmo tempo, sua *Ab-Örterung* (dar a descarga no vaso sanitário). E quanto ao aborto propriamente dito? E se a essência do aborto (*Ab-Treibung*, *Fehl-Geburt*) não for nada ôntica, mas sim a abortividade da própria essência?

em que o contato frente a frente assegura que o contato corporal total (penetração) continue sendo complementado pela fantasia. Isso significa que o ato sexual humano “normal” tem a estrutura da masturbação dupla: cada participante se masturba com um parceiro de verdade. No entanto, a lacuna entre a realidade crua da cópula e seu complemento fantasmático não pode mais ser fechada; todas as variações e deslocamentos das práticas sexuais que se seguem são outras tantas tentativas desesperadas de restaurar o equilíbrio das duas.

Portanto, o “progresso” dialético passa primeiro por uma série de variações no tocante à relação entre rosto, órgãos sexuais e outras partes do corpo e o modo de seus usos respectivos: o órgão continua a ser o falo, mas a abertura a ser penetrada muda (ânus, boca). Então, numa espécie de “negação da negação”, não só o objeto a ser penetrado muda, como a totalidade da pessoa que é o parceiro passa para seu oposto (homossexualidade). Num desenvolvimento a mais, o próprio objetivo não é mais o orgasmo (fetichismo). O *fist-fucking*, a foda de punho, introduz nessa série uma síntese impossível entre mão (o órgão da atividade instrumental, do trabalho pesado) e vagina (órgão de geração passiva “espontânea”). O punho (foco do trabalho objetivo, a mão como parte mais bem controlada e treinada do corpo) substitui o falo (o órgão fora de nosso controle consciente por excelência, já que a ereção vem e vai independentemente da nossa vontade), numa espécie de correlato de quem se aproxima de um estado que deve surgir “espontaneamente” de maneira instrumental e bem planejada (o poeta que constrói seus poemas de maneira “racional”, por exemplo, é um *fist-fucker* poético). É claro que há, aqui, outras variações que exigem dedução especulativa: na masturbação masculina, a vagina, o principal órgão passivo, é substituída pela mão, o principal órgão ativo que apassiva o próprio falo. Além disso, quando o falo penetra o ânus, obtemos a intuição correta da identidade especulativa da excreção e da inseminação, o mais elevado e o mais inferior. Não há espaço aqui para explorar outras variações a serem deduzidas: sexo com animais, com bonecas mecânicas, com muitos parceiros, sadismo e masoquismo... A questão principal é que o próprio “avanço” de uma forma para outra é motivado pelo desequilíbrio estrutural da relação sexual (o *il n’y a pas de rapport sexuel* de Lacan), que condena toda prática sexual à oscilação eterna entre o *páthos* “espontâneo” da auto-obliteração e a lógica do ritual externo (seguindo as regras). Assim, o resultado final é que a sexualidade é o domínio da “infinidade espúria”, cuja lógica, levada ao extremo, só pode gerar excessos de mau gosto, como os concursos de porra, quantos homens uma mulher consegue levar ao orgasmo em uma hora e assim por diante... Para o verdadeiro filósofo, há no mundo coisas mais interessantes do que sexo.

O que explica o caráter esquisito deste exercício (e até o mau gosto, ao menos para alguns) não é a referência como tal a práticas sexuais, mas o curto-circuito entre duas esferas geralmente percebidas como incompatíveis, como pertencentes a níveis ontologicamente diferentes: a da especulação filosófica sublime e a dos deta-

lhes das práticas sexuais. Mesmo que *a priori* não haja nada que proíba a aplicação do mecanismo conceitual hegeliano às práticas sexuais, ainda assim parece que o exercício todo é meio sem sentido, uma piada (bem ruim). O efeito desagradável e esquisito desses curtos-circuitos mostra que eles têm um papel sintomático em nossos universos simbólicos: eles trazem de volta as proibições tácitas e implícitas em que se baseiam esses universos. Pratica-se a universalidade concreta quando se confronta a universalidade com seu exemplo “insuportável”. É claro que a dialética hegeliana pode ser usada para analisar qualquer coisa, mesmo assim somos tacitamente convocados a não aplicá-la à sexualidade, como se esse passo tornasse ridícula a própria noção de análise dialética; e é claro que todas as pessoas são iguais, mesmo assim somos tacitamente convocados a tratar algumas como “menos iguais”, como se reafirmar sua total igualdade solapasse a própria noção de igualdade.

Este é, portanto, o sentido não trivial em que, espero, os leitores acharão interessante este livro: na medida em que eu tiver sucesso no meu esforço de exercer a universalidade concreta, de me dedicar àquilo que Deleuze, esse grande anti-hegeliano, chamou de “expandir os conceitos”.