Diálogo

Jacob Rogozinski(1)

Prof. Newton Bignotto(2) - Vamos começar perguntando sobre seu trabalho atual. Você trabalha com a noção de corpo político e de carne do social - herdada de Merleau- Ponty - e tem a intenção de ir um pouco mais longe. Gostaríamos de saber como você entende essa idéia, e que sentido tem falar, hoje, em corpo político.

Efetivamente, como você diz, eu tento, atualmente, trabalhar na perspectiva aberta por Husseri e por Merleau-Ponty. O ponto central é a distinção fenomenológica entre o corpo e a carne, o corpo sendo o modo de aparição da carne, que a objetiva e que lhe permite ocupar lugar num universo objetivo, numa natureza regida por leis necessárias. É só assim, ao se fazer corpo, ao se "incorporar", que a carne emerge de seu caos primordial. Mas meu trabalho não tem por objetivo, unicamente, o corpo político e a questão da carne do social. De uma maneira mais geral, eu tento lançar as bases ou esboçar o que poderia ser uma fenomenologia transcendental da carne, da encarnação, da relação entre corpo e carne. Mas o desdobramento, o desenvolvimento dessa ontologia poderia se fazer em diferentes direções. Uma das direções possíveis seria, por exemplo, o campo da psiquiatria, da psicanálise. Trata-se de ver o que se passa quando um indivíduo, um sujeito humano atingido pelo que chamam de loucura, de psicose vê desaparecerem os pontos de referência objetivos do que para um homem dito normal constitui o corpo, quando um homem se vive como um corpo parti do, um corpo arrebentado; como não tendo mais corpo ou como um corpo penetrado por corpos estranhos que o roem ou o fazem estourar. Eu me pergunto em que medida essa crise da corporeidade faz ressurgir alguma coisa da carne primordial que resiste como se fosse o pano de fundo de toda incorporação. Essa é uma das direções possíveis, um dos desdobramentos possíveis da problemática fundamental. Um outro eixo de desdobramento teria a ver, justamente, com a questão do político. Com efeito, constatamos que em toda a tradição da filosofia política, desde os gregos, os homens tendem a considerar a sua comunidade, o seu estar-juntos como um grande corpo - um "corpo político", do qual cada um dos corpos singulares não seria senão uma parte, um membro. Também aí, trata-se de saber se essa representação do social como um corpo é uma ilusão e em que medida o seria. Não tende ela também a ocultar o envasamento primordial da carne? Trata-se de saber se nela, como na existência individual, a incorporação, isto é, a constituição de um corpo objetivo não tende a recobrir o envasamento, o pano de fundo sobre o qual esse corpo se constituiu, ou seja, a dimensão da carne. E, aí, nos aproximaríamos deste estranho conceito que encontramos no fim da vida de Merleau-Ponty, em seus últimos trabalhos: o de uma "carne da história", ou uma "carne do social", conceito que acho muito enigmático. A proposta política em jogo não parece muito clara quando eu apresento isso de uma maneira geral e abstraía, mas é preciso refletir em que a modernidade é talvez o período em que a representação do social, do político como um corpo entra em crise, o período em que assistiríamos a uma desconstrução, a uma decomposição dos corpos políticos hipostasiados, que pretendem subjugar e dominar a existência coletiva - o povo, a classe, a raça, a nação, etc. Se assistimos, assim, à crise dessas hipóstases que se inscrevem todas na figuração de um corpo, quer seja explícita ou implícita, a questão passa a ser a seguinte: se assistimos, realmente, a uma crise radical dos corpos políticos, que resta depois dessa "desincorporação" do social? Se a comunidade humana se representa necessariamente sob a forma de um corpo total, de um grande corpo, a crise da incorporação acarreta a angústia de uma decomposição total da comunidade, uma dispersão, uma disseminação total onde nada mais constituiria ligação, nada mais viria reagrupar, manter juntos os indivíduos. Essa angústia diante da ameaça de uma dispersão, de uma decomposição total da comunidade acompanha como uma obsessão todo o movimento da modernidade, desde a revolução francesa, e desencadeia sempre uma contra-tendência reativa no sentido de refazer um corpo, de amalgamar a comunidade humana sob a forma de um novo corpo, que tem uma cabeça, como todo corpo, que tem, assim, um chefe, um guia, um "führer", etc. Penso que assim se poderia analisar a aparição do totalitarismo, no quadro da crise do político nos tempos modernos. Assim, a proposta é a seguinte: se o social só existe sob a forma de um corpo, estamos condena dos a oscilar infinitamente entre crises da incorporação coletiva e movimentos visando a constituir um corpo. Assistiríamos a um eterno retorno do corpo, ao longo de um movimento constante de desincorporação e de reincorporação que repetiria, no plano coletivo uma pulsação imanente à corporeidade singular do indivíduo. Para mim, é muito importante bancar - com Merleau-Ponty essa idéia de que há uma carne do social, aquém e antes da incorporação do social em um corpo. Assim, se o corpo político se desincorpora e entra em crise, isso não significa necessariamente afundar, recair na multidão amorfa e no caos. Essa pode ser, ao contrário, a chance de ver enfim libertada a carne viva da comunidade, uma carne viva que é ainda muito difícil de conceber, de saber, por não ter nunca aparecido sem retração, de maneira inteiramente revelada, e isso tal vez seja impossível. Talvez a carne não se mostre nunca como tal, inteiramente descoberta. Entretanto, devemos afirmar, se existe efetivamente uma carne do social, que certas configurações políticas estão mais próximas da verdade carnal da comunidade, enquanto outras, por exemplo, as que salientam a uma unidade hipostasiada do corpo, recobrem, esmagam, desfiguram mais radicalmente essa verdade. Com base nisso, teríamos novamente um critério de julgamento para nos orientar com relação ao político.

Prof. Newton Bignotto - Continuando com a idéia de corpo, o que foi dito acarretaria a necessidade de uma nova concepção da unidade do corpo, ou pode-se continuar a pensar no mesmo registro dos antigos ?

Seriam necessárias longas análises para precisar melhor o que entendo por carne primordial, as diferenças entre carne e corpo. Para compreender o que caracteriza a carne, penso que é preciso sempre partir da constituição singular do corpo no indivíduo. Como já viu Aristóteles, é no ser vivo singular que se pode compreender a arque - a origem, o princípio - da autoridade política. É preciso romper inteiramente com o procedimento dos sociólogos, que partem do coletivo para, depois, considerar o indivíduo como um derivado. É preciso, de um ponto de vista puramente transcendental, tomar como ponto de partida a constituição singular da carne em corpo, tal como ela ocorre na aventura que é cada existência individual. Tentemos descrever o que seria a carne primordial, "antes" de qualquer incorporação (está claro que esse "antes" não deve ser entendido de um ponto de vista cronológico ou biográfico: trata-se de uma precessão, de um "antes" transcendental). Essa carne primordial não é unificada, ela é essencialmente múltipla, é uma profusão de pólos carnais que são pólos de auto-afeição, de receptividade sensível. O que caracteriza fundamentalmente a carne é a capacidade que tem de se transformar em corpo sem deixar nunca de ser carne, e isso se opera a partir do que Husseri e Merleau-Ponty encontraram na experiência singular do quiasma tátil. Quando uma mão toca outra, a mão tocada é experimentada como uma coisa, como um corpo, mas, ao mesmo tempo, ela se sente tocada pela outra mão, logo, ela se vive ao mesmo tempo como carne. E nessa simultaneidade do ser-corpo e do ser-carne que reside o enigma, o segredo da autoconstituição solipsista da carne em um corpo. Isso implica em que a carne primordial é, essencialmente, duas. São necessários pelo menos dois pólos para que possa haver quiasma, para que a auto-afeição possa funcionar e a incorporação possa se desencadear. Assim, a carne é dividida. Ela é, essencialmente, divisão, fissão, deiscência. Por outro lado, essa divisão é reversível. Ela é assimétrica, num certo sentido, já que há um pólo ativo - uma mão toca outra - e um pólo passivo - a outra mão é tocada pela primeira. Mas essa assimetria é reversível, pois cada um dos dois pólos pode, alternadamente, tocar e ser tocado, ver e ser visto, sentir e ser sentido. Temos, assim, uma divisão e uma ausência de hierarquia que me parecem características da vida imanente da carne. A incorporação consiste precisamente em recobrir, em esmagar essa divisão sob uma aparência de unidade.

É fato que cada corpo se vive, essencialmente, como uno. É só nas formas extremas da psicose que os sujeitos têm a impressão de que seu corpo está dividido, de que ele se fragmentou em inúmeros pedaços. Na existência ordinária, vivemos todos nossa carne como incorporada em um corpo uno. Assim, o Um vem tomar o lugar do Dois. O Um recobre, esmaga essa dualidade, essa divisão primordial; e assistimos também, no curso da incorporação, à aparição de uma hierarquia que se instaura entre uma parte do corpo tradicionalmente, é a cabeça - que comanda, que é a arque e as outras partes, que são os membros, que obedecem.

Isso tem servido, desde os gregos, para justificar a desigualdade política, a hierarquia política. Se fosse possível uma política da carne - embora eu não esteja certo de que a expressão "política da carne" já não seja antinomia-, se uma tal política tivesse um sentido, seria necessário distingui-la radicalmente de tudo o que foi pensado até hoje como uma política orgânica, como uma política enraizada na organicidade do corpo. Isso vai da monarquia clássica em suas formas mais absolutistas até uma monarquia constitucional como a de Hegel, até tendências fascistizantes. Tudo é possível, a partir desse modelo orgânico. Mas em todos os casos em que temos aquelas figuras, ficamos presos a uma figuração do corpo concebido como uno e como hierarquizado segundo uma divisão entre a cabeça e os membros, na qual a cabeça comanda. Minha hipótese é que uma desconstrução da hipóstase do corpo poderia liberar a verdade carnal, isto é, a verdade de uma carne que é rebelde ao Um, que resiste à unidade, uma carne que é fundamentalmente divisão, uma divisão reversível e não hierarquizada, na qual cada pólo vem ocupar provisoriamente o posto ativo e se tomar, por sua vez, passivo. Veríamos aí delinear-se o que poderia ser uma política mais próxima da verdade carnal da comunidade. Os traços dessa política não estão longe do que autores como Claude Lefort chamam de democraciaJá que esta, para ele, se caracteriza essencialmente pela divisão. Ela é um modo de comunidade humana, é o modelo, a instituição política que se esforça por não negar a divisão simbólica constitutiva do social. Eu acredito que essa concepção de democracia, não a parlamentar liberal, estaria mais próxima do que chamo de verdade carnal da comunidade.

Luiz Fernandes de Assis(3) - Aproveitando suas palavras sobre a democracia, gostaria de fazer uma pergunta sobre os estados modernos. Na concepção da república moderna, pelo menos a partir da revolução francesa, a idéia da participação do cidadão foi sempre muito importante. Bem, o que se vê hoje é que cada vez menos o cidadão participa da vida política. Na sua opinião, ainda se pode falar em república e em democracia hoje, em sociedades onde não existe de fato afigura do cidadão ativo?

De início, cabe perguntar-se se não seria um tanto mítica a figura de uma república, como imaginou Hannah Arendt, constituída unicamente de cidadãos ativos, participando todos da ação. Foi só nas fases mais radicalizadas da revolução americana, da francesa, da russa, dos grandes movimentos de contestação, as quais foram muito breves, em geral, durando alguns meses, no máximo um ano ou dois, que a grande massa se comportou como sendo composta de cidadãos, que tendiam a se organizar de maneira coletiva para participar do que Arendt chamava de ação, ou seja, a participação direta e ativa na vida política, a rivalidade não violenta em tomo do bem comum. Penso, aí, no que ela diz no final do "Ensaio sobre a Revolução": as organizações do tipo do conselho operário são as únicas que permitem à imensa massa dos obscuros romper as amarras da opacidade cega da vida regida pelo trabalho, isto é, pelas necessidades puramente biológicas, para subir ao palco luminoso da ação. São as assembléias populares na Revolução Americana, são os grupos de "sans-culottes" na Revolução Francesa, os conselhos operários na Revolução Russa e na Revolução Húngara de 1956 - organizações que ela chama de tesouro perdido das revoluções. Na utopia arendtiana, parece-me que, ao lado do sistema dos partidos e do parlamento (ou talvez no lugar desse sistema, o que não está claro em seus textos), apareceria essa estrutura piramidal de conselhos de operários, de camponeses, de soldados, de bairros, de jovens, etc., que seriam "repúblicas elementares" nas quais a grande maioria dos homens poderia participar ativamente da vida política. Penso que isso é uma utopia, pois, como Arendt reconhece, em todas as ocasiões esse sistema, apenas esboçado, viu-se vencido e destruído pelo sistema contrário, que era o dos partidos ou do parlamento. Terá sido por acidente ou isso é inevitável? Essa é a questão que é preciso colocar a cada vez. É possível que a grande massa seja sempre e continuamente ativa? Não existe uma parte de passividade inelutável que deve ser levada em conta? Talvez seja preciso pensar a carne como tal, a carne do social, no sentido de Merleau-Ponty, também como um elemento de resistência, de passividade resistente, na medida em que a passividade não é só inação ou dispersão. A carne é o que resiste, sem cessar, a cada instante da vida, a tomar-se corpo, isto é, a ser absorvida e esmagada pelas figurações do corpo político hipostasiado.

Essa resistência da carne acaba levando, às vezes, a momentos de fratura, de queda, em que rui a hipóstase do corpo. Então se vê surgirem formas de organização, de comunidade que parecem mais próximas da verdade carnal.
Efetivamente, o sistema dos conselhos operários ou os grupos de "sans-culottes" estão muito próximos do que poderia ser a carne do social, em sua efervescência. Mas penso que não se pode mitificar esses modos de organização. Que se pode dizer dos grupos de "sans-culottes"? Por um lado, eles resistem ao Um - o que foi bem visto por Arendt -, eles se esforçam por manter a pluralidade, contra o Comitê de Salvação Pública, contra tudo que, no aparelho do Estado, tende a reduzi-la a divisão e a agregar tudo ao que se poderia chamar hoje de partido único. E, no entanto, ao mesmo tempo, eles são, à sua maneira, dominados pelo desejo de algo que os magnetiza, os traga, os fascina: é o desejo do Um, é também o desejo do Terror, o ódio contra um inimigo oculto que sempre renasce e que sempre é preciso tomar a abater; é a fascinação pelo chefe carismático que poderá levar o povo à vitória contra tal inimigo. Assim, vejo a carne do social como um elemento altamente instável, que aparece para logo desaparecer, que surge nos interstícios, nas fissuras do corpo político em crise, mas sempre se deixa quase imediatamente captar de novo por novas figuras do corpo ou do Um, e, nesse sentido, ela é altamente ambivalente. É preciso pensar essa ambivalência, para não sucumbir à ingenuidade, seja a ingenuidade arendtiana de delinear uma república de conselhos, na qual o povo inteiro poderia participar ativamente da glória da ação, seja uma outra, a de conceber uma política da carne, na qual se imaginasse que a sociedade poderia auto-organizar-se de maneira permanente, superando as figuras advindas do Um no qual ela se cristaliza, se condensa. Penso que tudo isso são ilusões. Agora, se a carne, no futuro, poderá inventar no vás formas de comunidade, de organização mais próximas de sua verdade, mais resistentes ou mais rebeldes às diferentes formas de reincorporação, é algo que não se pode hoje saber. Eu diria que a crise e a queda da maior parte dos grandes sistemas totalitários deste século poderia trazer a essa questão uma dimensão de esperança. E possível que, um dia, seja atingido um ponto de não-retorno, e que, então, a carne não seja mais tão fácil e rapidamente reabsorvida e cativada pelas figuras do Um e do Terror. É uma possibilidade, que nada nos garante que se realize um dia.

Marcílio França Castro(4) - Retomando a mesma pergunta, mas sob um outro ângulo: como você vê a questão da representação nas democracias modernas, considerando ao mesmo tempo o problema dos sistemas de comunicação, da mídia, que invade a vida política e às vezes a determina, em um sentido muito diferente do que se podia prever cem anos atrás?

Não vou falar contra a representação. É um viés muito freqüente. Um grande número de teóricos políticos sustentam ainda hoje um discurso contra a representação, contra o Estado; é o caso de Alam Badiou, para quem o Estado parece ser uma representação do mal. Se considera que a dinâmica da democracia está ligada à aceitação de uma divisão simbólica fundamental, o fato de existirem representantes e representados é uma maneira de encenar, de concretizar no real algo essa divisão simbólica, sem nunca esgotá-la. Em outras palavras, na concepção, digamos, rousseauniana, que recusa a representação, que pretende impor em toda parte a presença física do povo soberano como tal, encena se uma gigantesca denegação da divisão simbólica. Há uma fantasia de reincorporação no um que se percebe muito claramente. A representação é, pois, necessária. Isso posto, constatamos que, atualmente, sem dúvida alguma, há uma crise das democracias representativas, que curiosamente, coincide com sua vitória aparente sobre seu velho inimigo,' o totalitarismo. Penso sempre no que dizia Hegel sobre Napoleão: que, um dia, depois de todas as suas vitórias, ele teve que experimentar "a impotência da vitória". Tudo se passa como se o campo democrático experimentasse hoje a impotência de sua vitória. É como se o pensamento democrático e a atividade política democrática não conseguissem se afirmar senão frente ao inimigo, pois é apenas frente ao inimigo, na demarcação entre o amigo e o inimigo, que a mais elevada forma de soberania política é possível. Na verdade, as figuras mais expressivas da democracia se revelaram na luta, por exemplo, contra o fascismo. Estou pensando em Churchill, De Gaulle, etc. Há aí uma força restauradora, inventiva e criadora, no combate contra o pior inimigo. Assim também, os avanços mais significativos do pensamento político democrático deste século-penso ainda em H. Arendt, C. Lefort, etc... - se verificaram sempre frente ao totalitarismo. O que acontece então quando esse inimigo parece em desagregação, em decomposição? Não estou certo de que ainda seja possível uma política autêntica sem que se possa de novo traçar de maneira radical a demarcação entre o amigo e o inimigo. Há também uma ingenuidade filosófica que anda junto com um certo neoliberalismo no plano político. Há a ingenuidade do filósofo do consenso, para o qual, no fundo, o ideal é que haja o máximo de comunicação possível entre os seres racionais que somos. Assim, quanto menos divisões houver, quanto menos conflitos, mais avançamos em direção a esse ideal de comunicação, de consenso racional. Acho que é uma posição extremamente ingênua. Tomemos um exemplo concreto: vimos que na França, há uns quinze anos, os velhos antagonismos entre a esquerda e a direita, simbolicamente muito consistentes e consolidados, porque ligados a toda uma tradição que remonta pelo menos à Revolução Francesa, à Comuna, à Resistência, etc., começaram a desmoronar. A boa nova era proclamada aos quatro cantos, na mídia: blica do consenso, na qual nada mais distinguiria, realmente, os dois blocos opostos, a não ser divergências menores, diferentes maneiras de gerir a realidade. Ora, o que se constata hoje? Quanto mais esse bloco central baseado no consenso tende a se desenvolver, mais se vê reaparecer nas bordas a oposição antagônica, a divisão radical, que se pretenderá superar no nível central.

Um exemplo seria a aparição de um partido de extrema direita, que se define como o verdadeiro representante do povo, em oposição radical, absoluta, com o sistema, com o establishment, com o conjunto da classe política, que é apontado como corrupto, como vendido, como divorciado do povo. Não se pode, portanto, superar tão facilmente a divisão ou a oposição amigo/inimigo. Há uma ilusão do consenso que se deve realmente tentar criticar. A questão será, pois: como reencontrar uma prática democrática, um exercício democrático, da divisão e da luta? Já para a mídia, seria necessária uma outra pergunta.

Prof. Newton Bignotto - Aproveitando suas palavras sobre a idéia do consenso, essa idéia de que não há mais divisão do corpo social: hoje se encontra uma outra divisão, aliás de outra natureza, entre política e religião.
Refiro-me a todos os movimentos de caráter religioso, radicais. que são muito bem tolerados pelas democracias representativas, mas que, de certa forma, constituem uma ameaça para elas. Acabamos de ver o assassinato de Rabin em Israel; na Argélia, vimos a ruptura ocorrida justamente por causa desse movimento... Quer dizer que há movimentos que aproveitam ou que podem aproveitar espaços abertos por uma democracia representativa e que, entretanto, têm visões muito diferentes, justamente no que diz respeito a questões como a universalidade dos direitos, por exemplo. Como você vê essa relação entre religião tomada não no seu sentido clássico, mas no sentido de fundamentalismo religioso - e a questão da democracia e das crises da democracia?

É uma pergunta difícil, que exigiria uma análise mais profunda. Por exemplo, não sei se o assassinato de Rabin remete a um problema de fundamentalismo religioso. Yigal Amir, mesmo sendo um homem aparentemente exaltado, que diz ter agido por ordem de Deus, é, antes de mais nada, um membro do grupúsculo nacionalista, contrário à paz com os árabes, o que remeteria, portanto, a uma outra dimensão, que é a da nação. Tenho a impressão de que a própria dinâmica da democracia - e a esse propósito seria bom reler o que Tocqueville já dizia a respeito há mais de um século - tende, de certa forma, a enfraquecer, a esgotar as formas clássicas do corpo político. As relações clássicas entre religião e Estado tendem a se diluir progressivamente e a se extinguir com o avanço da democracia, na qual a religião se torna algo privado, perdendo, portanto, sua pretensão de regular a vida da comunidade. E na medida em que se toma algo privado, a tendência natural é que recue cada vez mais.
A pretensão por parte das diferentes religiões de reger o conjunto da vida entra em choque com a aspiração, característica das democracias modernas, à afirmação do indivíduo, à busca da felicidade particular... Percebe-se claramente que o avanço democrático em países como a Polônia, por exemplo, tem implicado um recuo progressivo da influência da Igreja. Não gostaria de me limitar a considerações de caráter sociológico, empírico como essas...

Acho que pelo menos no Ocidente cristão - seria o caso de investigar o que foi a figuração do corpo político no Islã -, a influência, enfim, o peso da Igreja na vida política foi sempre mediado pela representação do Corpus Mysticum, logo, por uma figura do Corpo. A Igreja, pelo menos desde São Paulo, apresenta-se como o "Corpo Místico, cuja cabeça é o Cristo". Logo, por derivação, por transposição, o Estado, desde a Idade Média, apresentou-se, por sua vez, como sendo o Corpus Mysticum Republicae, o Corpo Místico do Reino, cuja cabeça é o rei. Vamos associar isso à idéia da crise das figurações do corpo, de que falava há pouco. Se há hoje uma tendência para a erosão, para a dissolução das hipóstases clássicas do corpo, ela não pode deixar de atingir também o que se apoiava nessas representações, por exemplo, do religioso. Num certo sentido, caminhamos cada vez mais para a apresentação da instituição democrática como uma instituição puramente imanente, puramente "humana" e "voluntária", mesmo que nela haja uma boa parcela de ilusão e de ingenuidade. Mas essa representação do social como auto-instituindo-se num plano puramente imanente, só pode, esvaziar de sua substância, todas as representações que consideram o social como sujeito a uma ordem superior, a um Outro, a um grande Outro, que, classicamente, chamamos de Deus. Nesse sentido, eu diria que a dinâmica da democracia só pode esgotar ou extenuar cada vez mais profundamente o peso do religioso.

E, como sempre, isso implica contra tendências, tentativas regressivas visando a frear ou a bloquear essa dinâmica talvez irreversível. Ainda há pouco referia-me às tendências para a reincorporação, para refazer o corpo numa sociedade marcada, todavia, por uma irreversível desincorporação. Poderíamos aplicar isso, mutatis mutandis, ao fenômeno chamado de integrismo ou do retorno ao religioso. Não estou certo de que possamos, por exemplo, interpretar movimentos como o FIS argelino ou a revolução iraniana como sendo simplesmente integrismos, ou seja, tentativas visando a restaurar a fé tradicional ameaçada pela modernidade.
Acho que aí é preciso distinguir o que dizem os ideólogos desses grupos do que eles fazem realmente. Poderíamos questionar se não estamos assistindo, ao contrário, a movimentos profundamente modernos. Se não me engano - porque não sou muito competente -jamais, na história do Islã, se assistiu a formas de república teocrática na qual o clero islâmico se apropriasse diretamente do poder, sobrepondo-se a qualquer autoridade política ou anulando-a. Ao contrário, no Islã clássico, o califa é que é o detentor da autoridade política, investido como tal pela religião. Ele é o mandatário de Deus na terra, enquanto ao clero cabe regular os aspectos propriamente cultuais e religiosos da organização social.
Analisada desse ângulo, a assim chamada república islâmica me parece uma monstruosidade, do ponto de vista da tradição islâmica clássica, assim como as noções de revolução islâmica, de um partido da república islâmica ou um "partido de Deus". O mesmo se pode dizer do FIS argelino. Pode ser que estejamos assistindo a algo que é a emergência de um novo foco totalitário com o que isso implica sempre a mobilização poderosa das massas, a revolta dos excluídos contra a corrupção, contra a opressão, etc. Um totalitarismo, que aqui usa certos elementos da ideologia religiosa, da mesma forma que o stalinismo utilizava elementos do socialismo operário, ou que o nazismo utilizava elementos tanto do nacionalismo quanto do socialismo. Acho, portanto, que o aspecto propriamente religioso é secundário nesses movi mentos e que estamos assistindo a uma espécie de tentativa de refazer o corpo, de voltar a um estágio anterior regido pela dominação de um corpus mysticum, mas numa sociedade que já teria talvez ultrapassado esse estágio, que já teria possivelmente cruzado o ponto do não-retorno. E os resultados são movimentos híbridos, movimentos profundamente bastardos, ambíguos, que apresentam traços de uma extrema modernidade, e que, por outro lado, dão a impressão de uma reação integrista e religiosa. Mas seria um grave erro reduzir isso simplesmente ao integrismo, a um movimento simplesmente reacionário.

Luiz Fernandes de Assis - Vamos a uma última pergunta de atualidade: o que quer o Governo Chirac? Estamos pensando no fato de que ele decidiu afrontar a comunidade internacional fazendo experiências nucleares cuja necessidade é muito difícil comprovar, mesmo para a defesa da França. Ao mesmo tempo, em política interna, é um governo que muda um pouco, mas que mantém a linha das políticas mais tradicionais, mais conhecidas, de um certo liberalismo econômico implantado há tempos.

Você está perguntando o que quer Chirac. Acho que Chirac não quer nada, ele é incapaz da menor vontade. Aí podemos ver, aliás de uma forma bem patética, o que eu lembrava ainda há pouco, ou seja, a erosão ou o esgotamento interno das práticas políticas democráticas que tinham conseguido encontrar sua força inventiva e mobilizadora frente ao inimigo. De Gaulle tinha a estatura de um "Príncipe", um príncipe no sentido de Maquiavel, com uma grandeza e uma dignidade notáveis. E o que vem depois, na seqüência do curso da vida democrática, seria a repetição em farsa - como diria Marx - a retomada caricatural da posição fundadora, que , no caso de Chirac, assume o aspecto de uma grotesca caricatura. Deve-se pensar em Chirac como um simulacro de De Gaulle, como alguém que, em suas atitudes, seus gestos, seu comportamento, quer mostrar que tem firmeza, quando é absolutamente incapaz disso. Em sua longuíssima carreira política, nós o vimos adotar, a cada momento, as mais variadas posições: ele defendeu um "trabalhismo à francesa", depois um neo-liberalismo reaganiano desenfreado, depois uma posição intermediária... Na época da campanha eleitoral da última primavera, para ultrapassar Balladur, seu adversário liberal clássico, no primeiro turno, ele adotou uma posição voluntarista e populista, enfatizando exatamente a necessidade de lutar contra a "fratura social", a recusa do que ele chamava "pensamento único", ou seja, o neo-liberalismo dominante. Mas quase no mesmo dia em que foi eleito, - é claro que todo mundo já podia prever isso - logo ele se aliou, na escolha de seu Primeiro-Ministro, Juppé, por exemplo, e da política de seu governo, a este mesmo "pensamento único" neoliberal que não cessara de atacar durante toda a sua campanha. Um amigo argentino me dizia que Chirac o fazia pensar em Menem, que, a cada eleição, redescobre, de repente, a frase peronista clássica, nacionalista, antioligárquica, populista, e, no dia seguinte às eleições, se curva novamente diante do FMI. Acho que há um fenômeno muito parecido, também caricatural no caso de Chirac. Ele é um político de terceira categoria, muito inferior ao que foi Mitterrand, apesar do que se possa pensar sobre Mitterrand.

Sua aparente oposição à comunidade internacional é uma armadilha em que ele próprio caiu. O que caracteriza Chirac é que ele adota, quando chega ao poder, medidas aparentemente muito radicais e assim que se defronta com uma oposição, ainda que fraca, imediatamente dá meia-volta, volta atrás e muda de posição. Ele é incapaz de sustentar uma política contínua; é essencialmente um oportunista. Ele está à procura não de uma verdadeira grandeza, de uma verdadeira ação política que marque a História, mas, essencialmente, dos sinais da grandeza; não de uma verdadeira posição política, mas, unicamente, de uma postura, o que chamaríamos, em francês, uma "gesticulação". Nele, o gesto político se transforma em gesticulação. Ora, para ele, os sinais imitados e simulados da grandeza implicavam assumir uma postura "heróica" diante do mundo. E então, ele decidiu retomar suas experiências absolutamente inúteis. Mas ele se revelou um político extremamente desastrado, pois nem sequer se deu conta de que estávamos no ano do cinquentenário da explosão de Hiroshima. Ele subestimou completamente a dimensão das resistências ecológicas e ambientalistas no mundo inteiro, inclusive na França vale lembrar que mais de 60 % dos franceses se opuseram à retomada das experiências. Além do mais, ao dizer que retomava as experiências, ele declarou - o que é um erro gravíssimo para um político - que sua decisão era, por princípio, irrevogável. Assim, ele se privou da margem de manobra mínima necessária, que lhe teria permitido eventualmente encontrar uma boa razão para interromper as experiências. Agora ele está numa situação difícil, pois não quer desautorizar-se, interrompendo as experiências que declarou irrevogáveis, e, insistindo nelas, continua a se prejudicar cada vez mais. Mesmo um político sem talento, mas técnica e profissionalmente hábil como Mitterrand teria evitado essa espécie de erro de iniciante. É um traço característico do abastardamento e do aviltamento da vida política na democracia comum. Mas pode ser que, fora dos períodos de crise, a vida política não tenha necessidade dessas grandes figuras brilhantes e trágicas que foram De Gaulle, Churchill ou tantos outros. Estamos condenados à mediocridade. Talvez os tempos medíocres necessitem mesmo é de políticos medíocres.

Marcílio França Castro - Gostaria de voltar apenas a uma pequena questão, na qual o senhor já tocou, com relação à democracia contemporânea: qual é o papel da mídia nessas transformações e nessas crises?

Acho que é preciso ser prudente e evitar as declarações categóricas contra a mídia, muito comuns entre os intelectuais: a denúncia da sociedade do espetáculo, os meios de comunicação sendo considerados como bárbaros, destruidores da democracia. A invasão progressiva da vida pela mídia é um fenômeno complexo e ambíguo que pode, em certos aspectos, permitir restaurar um certo modo de vida democrática, favorecer a participação ativa dos cidadãos em certas decisões que lhes dizem respeito. Eu tenderia, pois, a pleitear um uso democrático dos meios de comunicação de massa. Acho que é possível. Através de fenômenos muito recentes, como a Internet, por exemplo, ou o Minitel, na França, talvez estejamos assistindo a tentativas de reconstituição de um certo modo de comunidade, acima das divisões tradicionais e dos círculos fechados que impediam as pessoas de se encontrarem, no quadro das sociedades massificadas. Isso posto, acho que é preciso ser muito prudente e manter uma vigilância crítica. E aqui quero voltar à análise fenomenológica. De fato, com a forma dominante dos meios de comunicação de massa, estamos assistindo, antes de tudo, à denominação da imagem. A mídia é, essencialmente, a televisão. Já existe também a fabricação de imagens virtuais. É essencialmente o domínio da visão. E o que é o visível, do ponto de vista fenomenológico? O que é o visível em sua relação com a carne? Talvez seja bom lembrar aqui o que dizia Husseri a esse respeito: que o quiasma carnal, o quiasma que permite a qualquer carne constituir-se em corpo e abrir-se a um mundo e aos outros, é, antes de mais nada, um quiasma tátil. É quando um pólo de carne toca um outro e por ele é tocado: cada uma das duas mãos tocada pela outra se sente ao mesmo tempo a que toca e a que é tocada, sendo, então, possível uma reciprocidade, um entrelaçamento. Mas no caso da visão, diz Husseri, não existe quiasma visual: quando vejo meu rosto no espelho, não vejo meu olho me vendo; eu vejo uma coisa morta, que me fixa de fora, e é por uma transferência indireta e analógica que posso me reconhecer, reconhecer essa imagem no espelho como sendo meu rosto me olhando. No plano da visão, não há presença imediata, presença originária da própria carne. Tomando-se visível, fazendo-se visível, a carne se desencarna, ela se descama. Husseri chegava mesmo a dizer que uma carne que só fosse dotada de visão, que não tivesse o tato, deixaria por isso mesmo de ser carne, ela se desencarnaria totalmente. É isso que Merleau-Ponty chama de "loucura da visão". A loucura da visão se apropria da carne e a desencarna. E é inevitável.

Eu remeteria a tudo o que Lacan e a psicanálise nos ensinaram sobre o papel estruturador do imaginário na gênese do "eu" na criança. Não há como fugir a isso. É preciso que essa carne primordial possa se ver além dela mesma e se alienar nessa estatura que a esmaga e lhe escapa, para que o sujeito possa chegar a dizer "eu", para que a carne possa chegar a se individualizar de alguma forma. E, no entanto, isso só pode ocorrer por meio de uma alienação radical, uma despossessão. Há, sem dúvida, uma relação entre toda essa análise aqui esboçada muito sumariamente, segundo a qual, na verdade, a loucura da visão quebra a relação imediata da carne consigo mesma, e, por outro lado, essa loucura da mídia, que passa essencialmente pelo ver e pela visão, pela televisão, por uma visão à distância, agravando ainda mais a separação, o distanciamento, do que na visão cotidiana, a visão de carne a carne, em que eu vejo você, você me vê. Temos assim uma visão totalmente factícia, uma visão à distância, que pretende, por uma espécie de loucura interna, suprimir a distância. Porque, no fundo, a televisão é a ilusão sem a qual a visão seria sem "télé", sem distância. E, por isso, ela se toma, permitam-me usar esse jogo de palavras grego, sem "telos", isto é, sem objetivo. É um perfeito simulacro que se compraz com sua própria simulação, ao infinito, um labirinto, um jogo de espelhos. E aí existe, sem dúvida alguma, um perigo para a carne do indivíduo e para a própria carne da comunidade: o perigo de que o indivíduo vivo seja simplesmente fagocitado pela imagem que não cessa de envolvê-lo, de cercá-lo, de que a imagem se tome para ele mais verdadeira, mais real do que o próprio real, de que ela envolva sua vida e acabe por reconstruir inteiramente um real virtual. Daqui a alguns anos, poderão ser inventados universos de ficção nos quais os indivíduos reais passarão uma vida inteira sem nunca entrarem em contato com a própria realidade. Será que isso não implica uma ameaça para a própria vida da comunidade, para a carne viva da comunidade? Temo que seja uma ameaça potencialmente ainda mais grave do que a que pesa há milênios sobre esta vida: sua incorporação no corpo total. É uma questão que deve ser discutida. O que se passa com a imagem do corpo que é veiculada pela televisão, por exemplo? Será que a televisão não tende a enfatizar essas figurações imaginárias do corpo, que anulam totalmente a realidade viva do corpo de carne e a substituem? Acho que é nesse sentido que a questão deve ser desenvolvida.

(Transcrição: Georges J. Vincent)
(Tradução: Maria Lima Soares Souza e Maurício Santiago de Almeida Filho)