

## O dispositivo Fourier\*

---

URIAS ARANTES

O interesse pela utopia nestes últimos anos não conseguiu fazê-la reconhecida como um dos núcleos maiores da reflexão política moderna. É tanto mais surpreendente porque o tema da Revolução, inseparável da utopia historicamente e no nosso imaginário político, ocupa um lugar central no esforço para compreender a natureza das sociedades modernas. Se não se trata de trabalho militante, uma certa inquietação manifesta-se freqüentemente quando estão em pauta as utopias. A utopia clássica beneficia-se, ainda, de seu relativo distanciamento em relação a nós; mas Saint-Simon, Owen e sobretudo Fourier parecem tornar-nos impotentes face aos desregramentos do discurso utópico. Talvez eles nos ponham em confronto com as dificuldades de pensar a política sem a ajuda do Sistema da Revolução. Tudo se passa como se as utopias modernas, após terem sido relegadas à infância do socialismo científico e consideradas como complemento ou superação do marxismo, guardassem ainda um segredo incômodo ou uma força de provocação que, freqüentemente, se tem exorcizado no lugar de interrogar.

A obra de Saint-Simon e de Fourier mantêm relações complexas com a Revolução Francesa. Diferentemente das utopias clássicas, calcadas sobre o modelo de More, nem Saint-Simon nem Fou-

(\*) Este texto é uma versão ligeiramente modificada de uma comunicação feita no colóquio "Figures de la Pensée Utopique", em março de 1985, no "Collège International de Philosophie", Paris.

rier visam elaborar um modelo ideal de sociedade a partir do qual se mediriam as sociedades existentes, mas oferecer aos contemporâneos um plano para reorganizar a sociedade, para fazer a humanidade entrar no caminho da felicidade, da justiça e da verdade. Ainda que cada um interprete à sua maneira a Revolução, suas obras inscrevem-se num mundo do qual os limites do possível e do impossível estão abalados. Fourier, em particular, não cessou de criticar aqueles que davam por conhecidas as fronteiras do possível, e muito cedo, no momento mesmo em que seu pensamento começa a ser divulgado, acusam-no de falta de senso de realidade.

Não é a nova ciência, nem são as críticas endereçadas à Civilização, mas as soluções que propõe Fourier aos males da sociedade, que são consideradas utópicas. Trata-se de promessas inocentes cuja realização é ao mesmo tempo desejável e impossível; reconhecem-se as boas intenções que inspiram Fourier, tanto quanto sua irrealidade, sua falta de lastro no real.

Numa série de três artigos, "Revue des utopies du XIXe siècle, et des sociétés d'utopistes parisiens", Fourier responde longamente a esta crítica — daí a importância dessas páginas. Elas são igualmente decisivas para a compreensão das relações entre Fourier e seus discípulos, uma vez que testemunham sua posição crítica a respeito das concepções um tanto simplistas do primeiro grupo fourierista. Este aspecto não será, no entanto, levado em consideração aqui, pois trata-se, sobretudo, de sugerir qual era o lugar que Fourier pretendia ocupar no seu tempo, e de refletir sobre as disposições que seu pensamento mobiliza para inventá-lo e para dele fazer lugar de provocação de uma transformação radical da sociedade.

\* \* \*

Para defender-se da desqualificação de seu pensamento, ou de parte dele, Fourier não tenta demonstrar ao leitor que suas proposições não são "utópicas", que elas se inscrevem no campo do possível. Certamente, é este seu objetivo. Como, porém, convencer o leitor de que qualquer coisa que jamais ocorreu e que é totalmente contrária ao que se conhece seja possível? Sobretudo, como persuadi-lo disto, se o leitor já tem uma certeza? Não se trata para Fourier de tentar transformar a certeza presente em uma outra certeza, pois esta seria da mesma natureza que aquela. Ele quer uma outra certeza, adquirida de outro modo. Todo seu esforço vai, por-

tanto, na direção de tornar seu leitor *dubiativo*, de romper seu sistema de crenças para que ele se torne sensível ao espaço das possibilidades. Dado que as proposições de Fourier pretendem ser possíveis, realizáveis — com efeito, elas seriam a melhor das possibilidades realizáveis — a questão está em dispor o leitor a submetê-las à prova. Trata-se, pois, de dispor o leitor à realização do ensaio experimental do falanstério, de encontrar o candidato de fundação. Para produzir no leitor uma tal disponibilidade, particularmente no leitor convencido da característica utópica das proposições fourierianas — isto é, um leitor que crê possuir o critério de partilha entre o possível e o impossível — é preciso fazer a crítica de um tal critério, é preciso rever “o domínio do mundo sábio”, examinar as proposições das “sessenta sociedades sábias de Paris que se dão o título de *espíritos positivos*, o caráter de *positivismo*”. Uma tal revisão crítica permitirá não apenas designar *quem* são os verdadeiros utopistas, mas também mostrar *onde* é o espaço do possível. Fourier sugere, assim, que as soluções julgadas “utópicas” são menos proposições positivas a serem aplicadas, do que signos de existência de um espaço inexplorado de possibilidades.

\* \* \*

A revisão crítica dos saberes contemporâneos ocupa uma parte considerável das obras de Fourier. O procedimento crítico, por excelência, é a classificação, a ordenação, uma vez que ela permite revelar as lacunas, circunscrever os domínios “das ciências virgens caídas no esquecimento”. A classificação também não se reduz ao estabelecimento do quadro de saberes constituídos, mas é igualmente indicação dos vazios, das possibilidades não atualizadas. Ora, os saberes possíveis não vêm simplesmente justapor-se aos saberes já constituídos. Com efeito, o desvelamento das lacunas abala os saberes instituídos, pois elas permitem entrever que estes saberes são constituídos graças ao seu ocultamento, ao seu recalçamento. Para Fourier, a classificação se faz em ordens, gêneros, espécies e ambíguos. Não há, talvez, nada mais difícil de pensar em Fourier do que os ambíguos. Contentemo-nos, aqui, em lembrar que eles são os elementos formadores de transição e ligação. Assim, por exemplo, o marmelo é um ambíguo entre a pêra e a maçã, a cal um ambíguo entre o fogo e a água. Nas páginas que nos ocupam aqui, Fourier faz a crítica apenas das sociedades sábias ambíguas, “formando transição entre a religião e a filosofia”: a sociedade de moral cristã ou de

abolição do tráfico dos escravos, a franco-maçonaria e o sansimnismo.

\* \* \*

A moral cristã quer a abolição da escravatura, que é, sem dúvida, uma melhoria social. Ela procura realizar esta melhoria através da interdição do comércio e do transporte de escravos negros. Se se quiser julgar o que valem os meios postos em prática pelas sociedades de abolição do tráfico, basta considerar seus resultados para os negros, que são os principais interessados. Ora, seus sofrimentos são agravados em razão direta das dificuldades e dos riscos do comércio de escravos: "1º sacrifício das vítimas humanas em número triplo, seguida do baixo preço dos negros não comerciáveis na África; 2º tortura dos escravos na embarcação, pela avidez do mercador que os esconde e os empilha para escondê-los das fragatas vigilantes; 3º exigência do mestre comprador, que, para compensar os fretes do tráfico proibido, obriga o negro a trabalhos mais peníveis". Os meios postos em prática são, portanto, ineficazes, não atingem o resultado esperado e, o que é pior, aumentam o mal que pretendiam amenizar. É preciso procurar meios novos e eficazes, mas também perguntar-se se o fim visado não seria um embuste.

A moral cristã cai neste caso na utopia: tendo proposto uma melhoria, ela não dispõe de meios para realizá-la. Mais grave ainda: "segundo o uso de todos os filósofos, ela piorou o mal que queria tratar". Persistindo em não procurar meios novos, ela esbarra no charlatanismo, querendo esquecer seu fracasso "através de algumas boas obras, alguns socorros aos indígenas". Às acusações de utopia e charlatanismo junta-se uma outra que concerne os meios e o fim, religando-os: é que a moral cristã arrisca-se a cair "no pecado mais capital, a opressão dos infelizes". A inadequação dos meios ao fim não poderia deixar este intacto, pois o fracasso revela uma ruptura no cerne mesmo da paixão pela melhoria da vida em comum dos homens. Esta ruptura no interior da paixão, se não é reconhecida, inverte a paixão em seu contrário e a melhoria social procurada conduz a um mal maior. Sem a demarcação desta ruptura não é possível encontrar novos meios. A ocultação da ruptura, de um espaço de possibilidade que é, ao mesmo tempo, lugar da paixão e o que ela revela, se mostra como operação responsável pela estreiteza do fim e pela ineficácia dos meios.

A operação de ocultação é também legível como apagamento do objeto da paixão, sem o qual a paixão gira em torno de si, na repetição de sua identidade, atada pelo "orgulho acadêmico" e os preconceitos do saber. O objeto da paixão é condição de sua própria satisfação. Conseqüentemente, não é exterior à paixão, mas o que ela põe no centro de si mesma, como distância entre o que ela quer e sua própria satisfação. Colocando-o como limitado, como tendo inscrito de uma vez por todas em sua natureza os limites de seu dever, a paixão manifesta-se, já, como paixão recalcada, como negação de si. Pelo mesmo movimento, seu objeto é oprimido, impedido de vir a ser em conformidade com a paixão. A glória de Deus sofre com isto, pois ele é o criador do mundo, das paixões e de seu acordo. Assim, a sociedade de moral cristã está em contradição com as vistas de Deus e esbarra no ateísmo.

Em resumo, a ineficácia dos meios, correlativa à estreiteza da paixão e aos preconceitos filosóficos, constitui com estes uma trama cerrada que se distancia da providência divina, reproduz e agrava a infelicidade dos homens em sociedade e recalca o possível, impedindo-o de manifestar-se. O desacordo entre os meios e os fins revela um acordo profundo sobre os limites da paixão e do possível. Ora, o que é desejável e totalmente de acordo com o possível, isto é, com uma providência divina ilimitada? A liberação dos escravos e servos do mundo inteiro no e pelo acordo da liberdade e dos interesses de oprimidos e opressores.

\* \* \*

A franco-maçonaria, ao contrário, dispõe de belos meios. Com efeito, ela constitui uma enorme rede de filiados, com 200 a 300 mil adeptos, distribuídos em vários países, seus membros são ricos e praticam a unidade cooperativa. E, no entanto, "semelhante a certos Cresos que definham de tédio no seio das riquezas, ela possuía meios, não porém talento para empregá-los". Quando foi criada, a franco-maçonaria soube empregar recursos úteis para se impor, seu caráter secreto e seus rituais impressionaram o povo. Ela teria podido fundar uma religião. Hoje estes recursos estão gastos, e a carreira religiosa é objeto de uma concorrência mortífera: todos os partidos querem apoderar-se do governo e mudar a religião. Além disso, os novos partidos fazem seu jogo; a fábrica das religiões é assunto de especulação comercial. Assim, os franco-maçons despertam a desconfiança de todo governo, de todo partido no poder. Seus belos

meios são, hoje, sem finalidade nem futuro. “É uma grande árvore caduca cujos ramos caem de velhice; não lhe resta nem mesmo o prestígio da utopia: os românticos, os mercadores e os democratas invadiram toda a região das utopias e reduziram os franco-maçons ao posto de honorários, de utopistas aposentados”.

Os franco-maçons pretendem trabalhar pela glória do arquiteto do universo e servir a causa dos povos pela filantropia. Seu declínio deve-se ao fato de que eles nada aprenderam com sua própria experiência. Tendo fracassado em seus esforços de melhorar a sociedade introduzindo reformas administrativas ou religiosas, não colocaram-se em uma nova trilha. Faltou-lhes talento político, eis por que se deram uma nova finalidade que se contradiz a si mesma e sua ação é totalmente ineficaz. Com efeito, como se pode proclamar a glória de Deus, enquanto “a terra proclama a ausência de bússola divina nas relações dos homens”? Como se pode querer as velhas utopias de “fraternidade apática e estéril”, enquanto restam intocadas as fontes da indigência?

É o próprio fracasso dos franco-maçons, sua incapacidade de formular um fim de acordo com os meios de que dispõem, que desvela o espaço onde o novo é possível e sobre o qual eles poderiam operar: “é preciso sair da trilha filosófica, renunciar ao ataque do trono e do altar e entrar na carreira nova da reforma industrial aplicada às quatro ramificações, cultura, fábrica, família e comércio”.

\* \* \*

Acompanhamos Fourier procurando mostrar onde está o novo espaço de possibilidades, quais são as dimensões da vida em comum dos homens onde torna-se possível uma nova carreira do gênio político. Para tanto, foi preciso desmontar a moral cristã e a franco-maçoneria, examinar o modo pelo qual elas articulam seus fins e suas práticas, e confrontá-las com os resultados adquiridos. No caso da moral cristã, os resultados são contraditórios com o fim procurado, prova irrefutável da inadequação dos meios postos em prática. Esta inadequação dos meios volta-se, no entanto, contra o fim, revelando sua fraqueza. A contradição faz ver, assim, uma coerência na moral cristã — fraqueza da paixão, ignorância dos meios e resultado oposto ao que ela quer — onde os três elementos remetem-se uns aos outros, ligados entre si pelos preconceitos filosóficos sobre a limitação da providência divina: crê-se saber por onde passa a linha divi-

sória entre o possível e o impossível. Basta, pois, que a moral cristã desconfie do pecado capital do orgulho. Ela que crê já saber, é preciso que ouse saber para que sua paixão e suas práticas reencontrem a região do possível e rompam o círculo de sua coerência subversiva. “Há tese mais digna dos oradores verdadeiramente religiosos que aquela da universalidade da Providência?”

No caso da franco-maçonaria, a esterilidade dos resultados demonstra a inadequação da paixão aos meios de que ela dispõe. Se os franco-maçons não contribuem para agravar os males da sociedade é porque eles não procuram também sua melhoria, depois de terem fracassado no seu projeto de transformação social pela posse do poder político e religioso. Sua esterilidade é igualmente coerente — ausência ou inatualidade da paixão, desperdício dos meios, ineficácia dos resultados. Como a moral cristã, a franco-maçonaria revela-se igualmente prisioneira dos preconceitos filosóficos que tornam insensíveis aos novos espaços de possibilidade. A moral cristã é uma utopia na medida em que procura uma verdadeira melhoria social ignorando os meios. A franco-maçonaria nem mesmo é uma utopia. Uma e outra, no entanto, contribuem igualmente para a ocultação do possível.

Não nos esqueçamos que a moral cristã e a franco-maçonaria são ambíguos, figuras de transição entre a religião e a filosofia. No seu esforço para religá-las, apenas mantiveram os preconceitos filosófico-religiosos: Deus teria previsto um código de funcionamento para o mundo sideral, um mecanismo de equilíbrio, de verdade e de unidade, enquanto nada de semelhante fora previsto no que concerne às relações entre os homens. Credo já tudo saber, esses ambíguos não ousaram saber, preferindo considerar que a providência divina é limitada e a glória de Deus, incompleta. Alimentaram-se, também, de paixões estreitas servidas por meios inadequados, numa trama cerrada de saberes, paixões e práticas tornada possível pelo recalçamento dos campos do possível.

A ordenação da moral cristã e da franco-maçonaria enquanto ambíguos entre a filosofia e a religião, permite a Fourier apreender seus projetos e as razões de seu fracasso. Daí resulta a indicação do ponto de obstrução e de recalque. Para Fourier, ordenar, criticar e desvelar o lugar do possível são operações que caminham juntas. Existe, entretanto, um outro ambíguo, uma outra utopia que não passa à margem do lugar do possível. É o sansimonismo.

Os sansimonistas — sobretudo seus chefes, assinala Fourier, pois os adeptos são de boa-fé — alimentavam-se de uma dupla utopia. Queriam “apropriar-se do governo, passar a administração das finanças a um comitê de lojistas simonistas *sobrepostos* ao ministério, eliminar da corte, nobreza, clero, magistratura e os próprios militares”. Era sua utopia de ostentação, com a qual acalentavam as esperanças do povo. Ela escondia seu verdadeiro fim, sua verdadeira utopia: fundar uma nova religião. Pretendendo que dentro de três meses estariam nas Tulleries e que o rei estava pronto a se juntar a eles dando-lhes sua herança, enganavam a plebe: “estas pretensões não passavam de tumulto estudado para atrair a multidão com um tom de originalidade, de romantismo, de grandiosidade democrática”. A verdadeira utopia era uma “fundação religionária” que consistia, em última análise, a “enxertar o jesuitismo no jacobinismo”.

Esta intriga religiosa recobria-se com um véu de solicitude pelo povo. Os chefes sansimonistas afirmavam que a sorte do povo melhoraria através de uma mudança no sistema religioso. Adulavam também as mulheres para tirarem proveito da influência e força femininas “em intrigas de cisma religiosa”. A experiência tem, porém, demonstrado que as reformas religiosas acarretam quase sempre a guerra civil. Quanto à liberdade das mulheres, ela só pode ser ilusória enquanto os dois outros sexos, os homens e as crianças, não forem igualmente liberados. Os sansimonistas se enganaram em matéria de liberação das mulheres, assim como em relação à questão da soberania do povo: “antes de dar-lhe o direito à coroa, seria preciso dar o direito ao trabalho e ao jantar; do mesmo modo, antes de adular as mulheres com as utopias de liberdade, seria preciso desobrigá-las da sujeição do trabalho familiar”.

Entretanto, as ilusões mantidas pela utopia sansimonista conseguiram seduzir. A razão está em que sua doutrina captou e exprimiu algo que é próprio aos tempos presentes: ela manifesta à sua maneira, a *utopia do século*. É nesta pertinência que reside sua força de sedução. A doutrina sansimonista repousa “sobre a pretensão de tudo tomar, tudo invadir, a autoridade, as rendas, as propriedades e mesmo as mulheres: um congresso de cossacos e beduínos não teria melhor opinado”. A utopia do século, por sua vez, repousa sobre a crença segundo a qual, a providência sendo limitada, incompleta e impotente, “a via do progresso (está) no ataque aos governos, às religiões e à propriedade”. Em outras palavras, a utopia do século, à qual responde tão bem os sansimonismo, é a de que a transformação

social e a regeneração dos costumes não pode resultar senão de uma ruptura (pacífica ou violenta, pouco importa) com a sociedade existente e da instauração de uma outra forma de governo, de uma outra religião e de um outro regime de propriedade.

Assim, a crítica ao sansimonismo não é uma tarefa simples, à qual qualquer um pode se habilitar: "outros que não eu, não teriam o direito de desaprovar os sansimonistas, pois num século todo mercantil, eles têm, como cada um, plena faculdade de especular sobre a credulidade pública". Aquele que quiser criticá-los deve, ao mesmo tempo, fazer a crítica do século, do espírito dominante. Só este verá que o sansimonismo contribuiu para reforçar os mais enraizados preconceitos, e que foi tragado pela desrazão dominante. É de um lugar difícil de sustentar, de uma quase exterioridade que Fourier julga o sansimonismo, o que lhe permite não fazê-lo em nome de um maior saber do real.

Essencialmente, o sansimonismo "nos faz recair na infância política, no sistema de comunidade monástica digna da Idade Média, recoberta, amalgamada com algumas visões de progresso imaginárias e de teocracia absolutista". Esta figura da comunidade é enganosa e não poderia guiar o pensamento das relações entre os indivíduos. Ela impede de ver que, após as revoluções, nenhuma das classes, e particularmente a classe mais pobre, abandonará seus próprios interesses, menos ainda em favor de novos padres. Mesmo se isto fosse possível, é falso anunciar, como fazem os sansimonistas, a queda próxima do cristianismo e da velha religião. Desconhecem assim a influência do clero na França, que pode esmagar facilmente toda concorrência. Os sansimonistas ignoram, ou fingem ignorar, a natureza da sociedade pós-revolucionária e o peso dos interesses divergentes: afirmam poder remodelá-la, refundá-la sob a figura da comunidade e apoiam-se sobre as mesmas fontes que engendraram conflitos irreconciliáveis. Disso resultaram suas tolices políticas, sua ingenuidade, por exemplo, a afirmação de que o rei doaria sua fortuna sob o efeito do charme da fraternidade reinante entre os sansimonistas, que os trabalhadores seriam tomados de entusiasmo produtivo reencontrando "em seu espaço os dançarinos da Ópera, os juizes das altas cortes e o venerável Lafayette".

Estas ilusões políticas seduziam a utopia do século, tanto mais que seu pretense saber ia no mesmo sentido, quando afirmavam que saber o que é o homem no plano físico, moral e intelectual. Segundo eles, o homem social é o casal, homem e mulher, a base sobre a qual fundavam projetos de reabilitação da carne. Ora, o casal material

constitui apenas o homem materia. Fundar a reabilitação da carne sobre o homem material não é somente dar prova do desconhecimento da distinção entre o físico e o moral, como também da ignorância das potentes forças materiais que ligam o físico e o moral, por exemplo, nas relações de trabalho. Também os sansimonistas pretenderam que o estudo do homem não combina com aquele de Deus, combinação sem a qual, segundo Fourier, nem um, nem outro são possíveis.

Seduzindo-a, a utopia sansimonista apropria-se da utopia do século e, como é também o caso de outras apropriações, o sansimonismo esconde, sob doutrinas monstruosas, seu verdadeiro plano “de invasões teocráticas”, de implantação de uma comunidade homogênea pela associação pacífica, de cujo destino ele seria o mestre. Posto em prática, seu plano só pode levar à guerra civil, à recrudescência extrema dos conflitos sociais. Crê-se dispor do poder de “regenerar os costumes modificando a natureza do homem”, o que é um grave erro político e uma acusação a Deus. Em outras palavras, acredita-se poder modificá-la através da reestruturação de um núcleo central — a religião, a forma do governo e o regime de propriedade — que teria em si a capacidade de expandir harmoniosamente sua unidade sobre o conjunto das relações entre os homens. Tendo a experiência ensinado que toda inovação religiosa ou administrativa (política) engendra guerras e não traz nenhuma melhoria social, o sansimonismo não só é inútil e perigoso como contribui também para impedir a manifestação de novas vias.

Como a religião e a política jamais conseguiram dominar a totalidade das atividades humanas, progressos ocorreram aqui e ali, nas ciências, nas técnicas de produção. O domínio das relações entre os homens fica, entretanto, bloqueado, suas possibilidades inexploradas, de tal modo que a subversão geral só cresce, e até mesmo os eventuais progressos não dão suficientes frutos. É em política que a Civilização está atrasada, é na sua dimensão de estar-juntos que os homens não encontraram a via da felicidade. E, no entanto, se se ataca os centros estruturantes da sociedade civilizada, a religião, a forma de governo e a propriedade, o movimento do círculo vicioso é apenas reforçado, assim como os mecanismos de ocultação dos espaços do possível. Isto significa que querendo aceder a uma nova carreira social, se lhe interdita o acesso: “nossos belos espíritos de todas as capelas de sábios são não somente utopistas, mas muito fracos em utopias”.

\* \* \*

A abolição da escravatura ou a filantropia, que representam esforços de parcial melhoria social, ou a empresa de refundação da sociabilidade pela instauração de formas novas de governo, de religião e de propriedade, realizam, no fundo, um mesmo trabalho de ocultação. As sociedades ambíguas que as propõem constituem-se em torno de uma unidade que gira sobre si mesma e mantém unidos, sem fissura, um saber, uma paixão e uma prática. Isto só é possível com o cerceamento da providência divina e desse espaço onde se juntam as relações dos homens entre si e com a natureza. Se em termos de resultado segue-se sempre a ocultação, os procedimentos não são os mesmos num caso e no outro. No primeiro, um domínio é recortado e fechado: o tráfico dos escravos negros, a indigência ou a glória de Deus, recorte que torna cego aos outros domínios e aquilo que os põe em relação. No segundo, uma dimensão é igualmente recortada, mas com a pretensão de subordinar-lhe todas as outras.

Esta diferença nos procedimentos é importante, pois se Fourier quer reajustar a visão cristã ou filantrópica, parece pensar que não há corretivo possível ao sansimonismo e à utopia do século. As transformações políticas ou religiosas, segundo ele, não poderiam realizar a transição na direção do novo. Uma questão incontornável aparece aqui: quando ele pretende que a transformação da sociedade fracassa se for acionada pela subversão dos seus fundamentos, Fourier não contribui para o apagamento de dimensões constitutivas da vida em comum dos homens, apagamento concluído em seguida pelo marxismo e comunismo? Esta questão deve ser colocada, tanto mais que o próprio Fourier julga as doutrinas a partir de seus resultados efetivos, previstos ou não. A resposta não é simples: a questão, no entanto, aponta o horizonte no qual a releitura de Fourier, autor um pouco fora de moda hoje, é ainda importante.

\* \* \*

Retornemos ao texto para examinar como Fourier, depois de ter desvelado o espaço do verdadeiro progresso social, pretende ocupá-lo e torná-lo ativo. Este segundo aspecto da tarefa crítica, como se disse, é inseparável do primeiro. Os dois se sustentam: é porque Fourier acredita estar de posse da verdade que pode denunciar o erro ou as ilusões dos outros, mas é também porque os outros enganam-se que ele deve estar de posse da verdade. Esses dois movi-

mentos, entretanto, não se reencontram; a bela simetria é apenas aparente. Dir-se-á, antes, que seu encontro é apenas possível, não garantido, pela boa e simples razão que, entre eles, no lugar mesmo de seu encontro possível há o *leitor*, e de modo mais geral, o objeto cuja verdade se trata de enunciar.

Em outras palavras, o discurso crítico, discurso de denúncia dos erros e das ilusões e de enunciação da verdade, articula-se pondo no pólo mesmo onde tem (terá) lugar a articulação, seu outro enquanto Outro, o leitor a quem se dirige e o mundo do qual fala, para tentar deles fazer o lugar do acordo (possível) entre os dois movimentos. Fourier enuncia o acordo para poder provocá-lo. Resta, assim, uma fissura, um espaço incontrolável no cerne mesmo do discurso, do qual ele se alimenta e que ele pretende eliminar. Eis por que Fourier não cessa de afirmar que a verdade já está descoberta, e que ele deve retardar sempre sua enunciação.

O leitor do discurso não é uma ficção deste, mas a multiplicidade concreta dos leitores. Pelo menos dir-se-á que o discurso tenta passar pelas diferentes paixões, os diferentes saberes e as diferentes práticas de seus leitores, sem desfazer-se. Considere-se o leitor cúmplice da moral cristã e apaixonada pela abolição da escravatura: mostrando-lhe que os resultados de sua ação produzem o contrário do que ele quer, trata-se menos de mostrar a falsidade da moral cristã que de reprovar-lhe a coerência subversiva. Os cristãos não, assumem sua diferença em toda sua amplitude e universalidade. Deus não pode não querer a libertação de todos os homens e o fim de todo tipo de opressão; ele deve então ter previsto os meios necessários, naturais e eficazes. Ora, a teoria da indústria atraente e societária, fundada sobre a livre escolha das funções produtivas e sobre a variedade dos trabalhos em curtas sessões e obtendo a quadruplicação do produto, pressupõe a universalidade da providência divina, cujo código social ela enuncia. Ela pretende não somente tornar o trabalho escravo inútil, mas pôr-lhe um termo sem chocar-se com os interesses divergentes em jogo. Além disso, pretende religar e resolver em conjunto a questão da escravatura e a das outras formas de servidão. Se se assume a tese da universalidade da providência, o que exige a coerência da moral cristã, não se pode aderir senão "*dubidativamente*, e salvo exame", à teoria da indústria atraente. O leitor cristão, se ele o é efetivamente, está assim convocado a terminar sua leitura reforçado na sua fé em Deus e possuído por um novo espírito de experimentação, liberado dos antigos preconceitos.

Considere-se o leitor franco-maçom. Fourier mostra-lhe que os meios de que dispõe a sociedade maçônica — número, fortuna e unidade cooperativa — devem ser operados de outro modo para que seu duplo fim, a glória do grande arquiteto e a causa dos povos, não seja estéril. Estes meios recobrem possibilidades de operação e de invenção que esconde, justamente, a falta de contato entre um fim e outro. Se o fim da glória de Deus e o da causa dos povos não se comunicam, é porque a sociedade dos maçons permanece presa a uma época superada, insensível aos tempos modernos. O atraso, no entanto, poderá ser atribuído à sábia prudência se, hoje, ela pudesse contribuir para os procedimentos de melhoria da sorte do povo. Tendo escolhido aquele que melhor preencherá as condições estabelecidas, a sociedade fornecerá os meios para uma tentativa definitiva. Os critérios para o julgamento do melhor procedimento nascem da experiência passada: quadruplicação da produção, trabalho sedutor, emprego útil das paixões, instintos, etc., método oposto àquelas já tentados e que fracassaram. Como antes, a dúvida se imporá enquanto a prova definitiva não for dada.

A moral cristã e a franco-maçonaria encontram, assim, na crítica de Fourier uma tábua de salvação, com a ajuda da qual as duas sociedades ambíguas poderão efetivamente realizar seus fins. A crítica lhe permite reconhecer a coerência subversiva, os corretivos permitem revertê-la e colocá-la na boa via. Observar-se-á, no entanto, que a “tábua de salvação” não vem simplesmente preencher um vão, ou articular melhor um conjunto de saberes, paixões e práticas. O espaço vazio que a crítica mostrou não é o lugar de um elo ausente de uma cadeia. Lugar de uma outra espécie de articulação, ele se manifesta como espaço de um movimento em direção à exterioridade, como abertura em direção ao novo. Assim, a abolição da escravatura é religada à abolição de toda forma de opressão, e a unidade associativa dos franco-maçons religa-se ao conjunto da humanidade. O espaço do possível aberto no interior de cada uma das sociedades revela-se um espaço por onde tudo passa e se transforma, por onde as possibilidades são chamadas a manifestar-se, de tal sorte que a manifestação de cada uma é condição da manifestação de todas as outras e vice-versa.

Sem dúvida há em Fourier uma visão da totalidade, mas também a idéia de que a totalidade não poderia ser seletiva ou sintética, nem uma instância acima das diferenças. Em outros termos, não haveria uma totalidade senão a totalidade das diferenças. Isto implica, como agudamente assinalou M. Blanchot, e antes dele En-

gels,<sup>1</sup> na finitude do mundo humano. No entanto, nem um nem outro observou que, em Fourier, a morte absoluta, a morte por esgotamento das possibilidades é também a conquista da imortalidade.

\* \* \*

No que concerne o sansimonismo, Fourier não propõe nada que possa lhe servir de tábua de salvação. A razão é que o sansimonismo e a utopia do século nada ocultam sob a trama de suas paixões, de seus saberes e de suas práticas. Um e outro visam à totalidade: querem a transformação radical do homem e da sociedade, a instauração de uma sociedade atravessada em todos os seus domínios pelos mesmos princípios, pelo mesmo poder, uma sociedade que manifeste por toda parte os novos fundamentos religiosos, políticos e de propriedade. Dado que estes três lugares estruturam a sociedade civilizada, querer apoderar-se deles significa não apenas querer ficar no interior da Civilização, mas igualmente acalentar “as loucas esperanças” para melhor esconder uma vontade de poder. O novo não está inscrito nos horizontes civilizados, mas além deles. A experiência histórica ensinou que nenhuma melhoria significativa resulta das transformações nos centros fundadores da sociedade civilizada. A transformação social, para não cair na utopia, deve visar além da civilização, e procurar meios novos. A utopia sansimonista consiste em acreditar que uma doutrina enunciou princípios que controlam todas as dimensões da vida em comum dos homens.

“De que lado está a demência, a utopia, nessas predicções contraditórias? Ela está do lado dos parisienses que se engajam num tecido de doutrinas monstruosas, cobrindo um plano de invasões teocráticas.” A desrazão do século nada esconde em seu seio, nenhuma possibilidade que, indicada e ativada, poderia pôr fim a sua incoerência. É por isto que ela mostra melhor que a moral cristã ou a filantropia, a alternativa, a outra via, a escolha incontornável entre permanecer no círculo vicioso civilizado ou virar este *monde à rebours*. Para o leitor sansimonista e para todos aqueles que são partidários da utopia do século, o fourierismo não oferece nenhuma tá-

(1) Reenvio ao texto de M. Blanchot que abre o número dedicado a Fourier da revista *Topique*, nº 4-5 (Paris, PUF, 1970), e à famosa brochura de Engels, *Socialisme Utopique et Socialisme Scientifique*.

bua de salvação: ele os coloca diante da escolha entre dois caminhos irreconciliáveis.

\* \* \*

Talvez não seja inútil resumir e reformular as linhas-mestras da análise desenvolvida.

A ordenação de uma série de ambíguos contemporâneos permite a Fourier indicar e inventar o lugar de onde seu pensamento torna-se enunciável. Este lugar encontra-se simultaneamente no centro e no exterior das paixões, dos saberes e das práticas das sociedades sábias de seu século. Está no centro porque é lá, na articulação mesma do desejo e das coisas, que um espaço de possível se desvela. Está no exterior porque Fourier escolheu apostar na possibilidade de uma manifestação integral das diferenciações daquilo que já se manifestou, e porque o espaço central do possível é um espaço de indeterminação. Fourier aposta na ultrapassagem da sociedade civilizada, esta sociedade cuja representação está fundada sobre um critério absoluto de partilha entre o possível e o impossível. A filosofia e a religião alimentam a crença nesse critério, acabando por engendrar projetos sociais cujo resultado implica a mudança da natureza humana, para nada dizer da implicação de ateísmo e de desconfiança em relação à providência divina. Elas consagram assim um mundo fragmentado onde tudo é desligado, onde a opressão e a desordem social testemunham a rebelião do homem contra Deus, contra a natureza, contra a harmonia do universo e contra si mesmo. Nada poderia obrigar o homem a escolher outra via, ela não é necessária, mas está em jogo a felicidade, a verdade e a justiça.

O discurso fourieriano articula-se como lugar de passagem da sociedade civilizada à sociedade harmônica. É, assim, um discurso lacunar, fundado sobre um vazio. Um tal discurso articula-se conseqüentemente, mais como apelo, como provocação endereçada a seu Outro, para que ele se manifeste: são os leitores, a sociedade civilizada, a sociedade harmoniosa, a providência divina, etc. É um discurso que depende de sua exterioridade para simplesmente poder enunciar-se, que chama, interpela, provoca este Outro sem poder tomar seu lugar, sob pena de anular-se. O discurso fourieriano não diz o que é, não diz também o que será: ele diz o possível e torna-se, por este mesmo fato, discurso possível ou discurso das possibilidades. Querendo-se discurso crítico, introduz no interior do objeto criticado sua própria exterioridade, artifício pelo qual desmonta as ar-

ticulações que ocultam o possível. Tais articulações, por outro lado, são complôs contra a enunciabilidade do discurso fourieriano, donde a obstinação crítica e a impossibilidade de separar os corretivos. A denúncia da utopia do século revela-se, ao mesmo tempo, denúncia de sua falta de utopia. Discurso de provocação, artifício astucioso contra os preconceitos do saber, contra a estreiteza das paixões e contra a imperícia das práticas, ele é, em última análise, discurso de convite à invenção do objeto do qual ele quer ser discurso. O resultado é que este discurso não está em parte alguma, e se condena a jamais terminar, de tal modo vinculou-se à possibilidade da enunciação de todos os discursos possíveis, de que depende para poder, enfim, calar-se.

A astúcia do discurso de Fourier é a invenção de uma espécie de vazio central que é ao mesmo tempo um espaço de possibilidades. A invenção revela a existência de uma escolha entre uma via subversiva e uma via harmônica; inversamente, é a escolha que abre o espaço das possibilidades. A escolha é livre na medida em que não está inscrita na história, que, contudo, a enuncia, e na medida em que também não está inscrita na providência divina, que, contudo a previu. O mesmo vale para o espaço de possibilidades.

Mas, assim, o discurso fourieriano é um discurso sem fundamento nem objeto, um discurso incapaz de dar discursivamente a prova de sua verdade ou de refletir o objeto do qual é discurso. Uma tal estratégia não é um dos signos da força e da fraqueza do discurso moderno, desse discurso que não cessa de procurar seus próprios fundamentos, perseguido pela possibilidade de crer e de fazer crer — de impor a crença pela força bruta — que é o último, que dominou suas origens ao se dizer integralmente, assim como o leitor e o mundo?

No seu esforço para desvelar e tornar ativo o espaço do possível, no seu esforço para deslocar o saber, as paixões e as práticas políticas dos centros fundadores da sociabilidade civilizada em direção aos domínios da relação dos homens entre si, com a natureza e com Deus, Fourier reconhece as dimensões fundadoras da sociedade e quer revirá-las de uma só vez. No entanto, ao contrário das proposições utópicas, a transformação social, para ele, não passa pelo ataque e pela tomada *diretos* desses centros fundadores. Ele reconhece que a política, a religião e o regime de propriedade fundam a sociedade civilizada; denuncia igualmente o fracasso revolucionário: a transformação foi ineficaz e não fez senão engendrar a violência. A ineficácia da violência é devida ao fato de que ela não pode engen-

drar as mediações permitindo uma saída para o conflito. A violência provoca a ruptura, não a passagem.

Ora, a ruptura e a fragmentação já estão aí, nesta sociedade marcada pela revolução. Não que a revolução tenha sido causa: a revolução é, antes, uma tentativa de reconstituição da unidade social, tentativa que não fez senão expor e aguçar a divisão social. A utopia sansimonista, sua utopia de ostentação, consistia em crer que um partido poderia apropriar-se pacificamente dos centros estruturantes da sociedade e reunir a ele todos os interesses divergentes. A hipótese de uma violência última, se auto-suprimindo e suprimindo todas as outras, seria somente o extremo oposto e idêntico da ilusão sansimonista.

A questão para Fourier se colocaria menos em termos de escolha entre a via pacífica e a via violenta, as duas sendo igualmente utópicas, que em termos de inversão do espaço do possível ocultado pela política, a religião e a propriedade civilizadas. O que é possível é sua reinvenção. De tal sorte que se pode perguntar se o pensamento de Fourier não anuncia, à sua maneira, o desabamento dos princípios fundamentais da sociabilidade e a impossibilidade de se apropriar desses lugares vazios. Se ele o faz, não o é, entretanto, para aí parar, mas, antes, para sugerir a possibilidade de uma carreira nova aberta à humanidade, para convidá-la à invenção de uma sociabilidade tendo em todas suas regiões os fundamentos de uma coesão horizontal — uma forma de coesão tanto mais nova que sua horizontalidade se articula com o além do homem, e dele igualmente depende.

Em todo caso, não é a partir desta figura que fala Fourier, mas de alguma parte entre os fundamentos arruinados da sociedade moderna de que ele não quer apropriar-se, e a cidade harmônica que ele não pode descrever.

*Tradução de Maria Regina de Souza*