

348)), aos estados de desenvolvimento das várias formas de individualidade (“apesar de Espinosa não ter desenvolvido em detalhe sua concepção dos diferentes estágios dos [seres] animados, só com muita ingenuidade não se veria que ele estava, na prática, distinguindo os estágios que Leibniz descreve” (Hicks 8, p. 351)), e enfim, à relação que liga o indivíduo finito a Deus (“Ao desenvolver sua teoria das mônadas, Leibniz estabeleceu como seu alvo resgatar a filosofia daquela destruição da existência individual que a ele parecia estar implicada na metafísica de Espinosa. Contrapondo-se a Espinosa, ele assumiu como sua a posição de que apenas o indivíduo enquanto tal era o verdadeiramente real. Mas se alguém escruta mais de perto a concepção de individualidade, tal como foi desenvolvida por Leibniz, terá logo razões para suspeitar que a concepção não agüentará o peso que ele gostaria de impor-lhe. A característica absolutamente essencial à individualidade, como ele a vê, é a limitação, negação, passividade. Energia ou atividade puras e ilimitadas pareciam [...] a Leibniz incompatíveis com a noção de ser real. O que quer que seja, deve ser limitado” (Hicks 8, p. 356)).

10 Lidei com tal questão em “Ontologia della relazione e materialismo della contingenza” (Morfino 17).

11 “(...) Afora esses três, não reconheço nenhum outro afeto primário. De fato, demonstrei, no que se segue, que desses três provêm todos os outros.” (Espinosa 4, III, prop. 11, esc., p. 149; trad. it., p. 181; ed. bras. p. 179).

12 A relação mesma que liga um sujeito e um objeto não tem qualquer universalidade, como sublinha o próprio Espinosa: “Homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto.” (Espinosa 4, III, prop. 51, p. 178; trad. it., p. 208; ed. bras., p. 221).

13 Para uma detalhada análise desta sobredeterminação, cf. ainda o meu “Ontologia della relazione e materialismo della contingenza” (Morfino 17, p. 140-141).

14 Sobre a *multidão* como trama complexa de temporalidades, cf. o meu “Temporalità plurale e contingenza: l’interpretazione spinoziana di Machiavelli” (Morfino 18).

Estamos todos malucos... O sujeito moderno e a falha geológica*

Eduardo Grüner**

Resumo: O artigo visa questionar as posições opostas do Sujeito Pleno cartesiano e do não-sujeito pós-moderno, que pretende criticar as razões do primeiro. O que se omite nessa contraposição é uma corrente de auto-crítica interna à própria modernidade e que permite pensar um Terceiro Sujeito, trágico, falho, produto da violenta história que o faz nascer.

Palavras-chave: modernidade, pós-modernidade, Sujeito Pleno, sujeito trágico.

Esta mesa muito pouco redonda chama-se, segundo entendi, *Filosofia e Ensaio*. O conceito de *ensaio*, como se sabe, é uma criação francesa. Mais especificamente, de Michel de Montaigne, que foi o primeiro em usá-lo, em 1580. Talvez, justamente por isso, seja praticamente um invento argentino – não achem vocês que há na Argentina somente um “afrancesado”, são muitos; ou pelo menos, existe uma certa maneira de praticar a relação entre o ensaio literário, a filosofia e a política que é uma tradição apaixonadamente argentina. Mas não se preocupem: estamos em San Juan, então *não* vou falar de Sarmiento. Nem tampouco, digamos, de Martinez Estrada. Nestas mesmas jornadas tem gente muito mais capacitada do que eu para falar desse verdadeiro invento nacional que é o ensaio filosófico-político *argentino*. Limite-me a constatar, isso sim, que o ensaio filosófico argentino sempre teve clareza sobre seu irrenunciável caráter *político*. Sempre teve clareza, para parafrasear um clássico, de que a filosofia é *política concentrada* no pensamento e no discurso. Mas, repito, não vou falar disso. Vou falar um pouquinho, só para começar, do criador de nosso conceito, Michel de Montaigne.

Não sei se se extraíram as conclusões *filosóficas* suficientes do fato de que Montaigne fora um dos primeiros e, certamente, dos mais virulentos, *críticos* da

* Palestra apresentada no Congresso Internacional de Filosofia que aconteceu em San Juan, Argentina, em Julho de 2007. Tradução de Mariana de Gainza.

** Professor Titular de Antropologia da Arte, na Faculdade de Filosofia e Letras (Universidade de Buenos Aires) e de Teoria Política na Faculdade de Ciências Sociais (Universidades Buenos Aires).

colonização de América, e por extensão, do racismo propriamente *moderno* (e o “racismo”, embora não tenhamos tempo de desenvolver esta idéia agora, é também um invento moderno), que emergiu como efeito desse “choque de culturas”. E foi também um dos primeiros em utilizar as sociedades “selvagens” como espelho deformador para os muitos males que percebia nas “civilizadas”. Mas o fez de uma maneira muito diferente daquela do muito posterior Rousseau de *A Origem da Desigualdade...* ou da do Voltaire das *Cartas Persas*, ou da de qualquer outro dos cultores do mito do *bom selvagem*. Estes, precisamente por sua *idealização* da sociedade “selvagem”, a tinham, por assim dizer, despojado de sua *corporalidade* particular e concreta, para fazê-la entrar no *equivalente geral* do paradigma ideológico, essa moeda de troca do Conceito. Com isso – e além de suas insuperáveis intenções, que são as que pavimentam o caminho que leva aonde já sabemos – não faziam mais do que repetir, do lado “progressista”, o gesto mais primário do racismo. Porque é inevitável: eu posso me representar o Outro como uma besta-fera ou como um anjo e, sem dúvida, para o Outro não será o mesmo; mas em ambos os casos, o Outro... não é humano.

Montaigne, em sua crítica, faz algo muito diferente. Por exemplo, num dos seus *Ensaaios*, fala do “canibalismo”. Cristóvão Colombo – que também chegou ao que logo se chamaria América por ensaio, mas sobretudo por *erro* – batizou os primeiros indígenas que encontrou, pertencentes à cultura *arawak*, como *caribes*. Dai derivou, por similitude fônica, a palavra *canibal*, como sinônimo de *antropófago*, ou comedor de carne humana. Pode encontrar-se – entre parênteses – uma referência paródica sobre isto no personagem de *A Tempestade* de Shakespeare chamado Caliban – um anagrama óbvio de “canibal”. Seja como for, o que é certo é que os *arawak* não são canibais, pela razão simples de que *não existe* uma coisa tal como o “canibalismo”: *nenhuma* cultura se alimenta de carne humana; o que existe, sim, ou existia em algumas culturas, incluída a *arawak*, era a prática, muito ocasional e fortemente sacralizada, da *antropofagia ritual* exercida com alguns prisioneiros, e às vezes com o próprio chefe local. Mas o típico procedimento fetichista de confundir a parte pelo todo gerou, no pensamento racista da época, a *equivalência geral* entre “selvagem” e “canibal”. Ora, Montaigne, que adverte perfeitamente a mistificação, a faz girar em cento e oitenta graus, para dizer que o verdadeiro “canibalismo” é uma *potencialidade permanente* no próprio coração da chamada “civilização”, que é a que

realmente está *devorando* as culturas “selvagens”. As conseqüências filosóficas dessa metáfora, dizíamos, são enormes. Para começar, o que Montaigne diz – e com isso pareceria adiantar-se criticamente mais de quatrocentos anos a todas as discussões atuais sobre o “multiculturalismo” e coisas do tipo – é que o que a civilização ocidental chama de “Outro”, “alheio”, não é verdadeiramente tal, mas a *parte maldita* da própria cultura ocidental, que ela não quer reconhecer como produto de *sua própria* “selvageria”. Quer dizer: não uma radical *alteridade*, não uma espiritual *transcendência*, mas sim uma bem material *tensão imanente* à sua própria lógica, ao seu próprio *logos*.

Mas, por enquanto, nos interessa outro *momento* da metáfora. Ao escolher como referência dela o “canibalismo”, Montaigne – e possivelmente por isso foi sempre considerado um *ensaísta*, e não um “filósofo” tradicional – não está no registro do puro Conceito abstrato, mas no do *limite* que o corpo põe ao Conceito. Ainda mais: o corpo *despedaçado*, pelos dentes, pelas garras, pela fauce e o estômago dos “selvagens” colonialistas. Ou seja: algo assim como um século antes de Descartes, Montaigne está “filosofando” sobre um *sujeito* “moderno” bem diferente ao da incontaminada nuvem do *cogito*. E isso me permite chegar – de certo modo contra minha própria vontade – ao que não terá outra alternativa do que ser, não digo o *tema*, mas o *motivo* central destas notas.

Devemos voltar para o centro da questão, fazer dela a questão central: a questão do *sujeito*. Alguma vez nos atrevemos a escrever que estávamos um pouco enfatiados da obsessão moderna (e também pós-moderna, embora aparentemente pelo lado negativo) com a *subjetividade*. Inclusive, em vários lugares, ensaiamos uma decidida defesa da dignidade do *objeto*, que tentava – não corresponde a nós julgar com que êxito – resgatar (quase falamos *remir*) a matéria objeto de seu destino *fetichizado* pela lógica (e a metafísica) não somente do mundo da mercadoria, mas da *mercadoria-mundo*, que é nossa “história destinal” na era da (falsa) “globalização”. Tampouco, confessemos, se tratava de uma idéia particularmente original. De perspectivas tão diferentes quanto a de Heidegger, advogado de um *desocultamento do Ser* obturado pelos excessos de uma subjetividade onipotente que fez dele um “ente entre os entes” (operação de uma metafísica da técnica que se remontaria às mesmas origens do *logos* socrático), ou a da (primeira) Escola de Frankfurt, obcecada com a *racionalidade instrumental* que montou sua soberbia sobre

uma dominação – e, portanto, uma *alienação* ou distanciamento do humano propriamente dito – da Natureza, grande parte do pensamento crítico mais profundo do século XX girou em torno da destruição do universo “objetal” mais primário do Homem, realizada por esta *subjetividade excessiva*, esta *Hybris* “criminosa” do Sujeito. Nem o próprio Freud é alheio a este impulso crítico: no final, sua célebre declaração *Wo Es war, soll Ich werden* (“ali onde Isso era, o Eu deve advir”), longe de ser uma admonição a favor da pura subjetividade consciente (só poderia entender-se assim de uma perspectiva esquematicamente cartesiana, que a teoria de Freud desarticula), é um programa de restabelecimento da relação do sujeito com os *objetos* (de desejo) do mundo. À sua maneira e com outra inflexão “filosófica”, isto já estava presente no primeiro Marx, no Marx chamado de “humanista” (e não é que mais tarde, *pace* Althusser, tenha desaparecido plenamente: de outro modo, se fez menos *visível* nas dobras de outras preocupações, inclusive “obsessões”). Por exemplo, em todas as suas reflexões a propósito do fenômeno de uma *alienação originária* em que a própria “essência” do homem (sua capacidade de transformar a Natureza para produzir e reproduzir suas próprias condições de vida) é *apropriada* ou, ainda mais, *seqüestrada* pelo alheamento do produto e do processo de trabalho inteiro na sociedade de classes. Não se trata mais, pois, de um “alheamento” *genérico* como simples *momento* de objetivação do homem em seus produtos, e que justamente por ser só um momento supõe a *colaboração* íntima entre homem e natureza. E o mundo dos objetos – não importa quão opaco, denso e “nauseabundo” seja – é, certamente, central na obra inteira de Sartre: a atividade *nadificadora* do sujeito está, por isso mesmo, indefectivelmente *enredada* nos objetos, e é só contando com esse “enredo” que pode acontecer uma ação *para-si* no mundo do *em-si*. De maneira semelhante, em Merleau-Ponty é a relação entre o *corpo* próprio e o universo objetual que permite uma abertura “erótica” e fenomenicamente sensível para uma autêntica alteridade. Não há possibilidade, então, para uma filosofia crítica ativa que se assente pura e exclusivamente numa *subjetividade* – não importa quão emancipacionistas sejam suas intenções – que fique presa no deslize de um idealismo subjetivo que sempre a assedia, e que nos leve de volta aos *impasses* cartesiano-kantianos.

Mas, fazer o que? Nosso cansaço pouco importa, a questão do sujeito se repete (embora seja como farsa), *insiste* (retornando do reprimido?), ou como se queira dizer.

Por todos os lados, à esquerda e à direita, se procuram *sujeitos*: para consumir, para dominar, para transformar o mundo, para fazer a “revolução”, seja o que for. Às vezes – e, em certo sentido, isso é o pior – simplesmente para continuar tendo *objetos* de pesquisa e justificar este ou aquele subsídio das agências acadêmico-estatais. Assim está a coisa.

Abordemos, pois, o assunto mais uma vez, de uma maneira que gostaria de ser *final* – e que, previsivelmente, fracassará de novo: de que outro estofado está feita a continuidade de um pensamento que se pretende “crítico”, a não ser do intermitente fracasso? Procuraremos, entretanto, nesta nova abordagem, não perder de vista aquele cansaço, nem aquela defesa de uma *matéria* – os mais ou menos lacanianos estão autorizados a suspeitar aqui o assédio do *real*, a condição de dar-lhe seu justo lugar no nó com o “imaginário” e o “simbólico” – que deverá voltar por seus direitos (antes de mais nada, embora não somente, sob a forma de Natureza também redimida): o está fazendo já – ainda que, como trataremos de mostrar, freqüentemente de maneira *perversa* –, para afrontar aquela *desmaterialização* fetichista do universo. Por trás, ou pela frente, de toda “busca” do Sujeito deveria estar, pois, a restituição de seu vínculo inalienado tanto com a História quanto com a Natureza. Esse horizonte de possibilidade só se torna pensável, entretanto, se partirmos do estado atual e *material* dos sujeitos “realmente existentes”.

Começemos, então, com “a questão central” (mesmo que para nós, não *essencial*) da maneira mais brutal e mais esquemática possível. O debate entre o pensamento *moderno* (pelo menos o “oficial”) e o pensamento *pós-* (ponha o leitor o que mais lhe agrade atrás do prefixo e do hífen: “-moderno”, “-estruturalista”, “-marxista”, “-colonial” etc.) a propósito da questão do Sujeito – deve se escrever com maiúscula, não sem ironizar sobre a *monumentalização* que se fez do tema – foi, e é, *obturado* por um efeito binário, ou dicotômico, de *polarização*, que nos momentos mais radicalizados (e *mediatizados*) do *polemos* adquiriu a cenografia de um *round* de boxe: neste canto, o Sujeito Cartesiano (ou, pelo menos, uma certa *simplicificação* de suas complexidades, mas cujos efeitos sobre o pensamento moderno são indubitáveis), sujeito do *cogito*, sujeito “transparente” diante de si mesmo, fonte *unificada* e “monádica” de todo conhecimento e razão, sujeito *universal abstrato*, a-histórico, “eterno”, embora desde já, sujeito também – eis sua “modernidade”, apesar de seu caráter a-histórico – da metódica *dúvida*, somente limitada pela dupla *certeza* do *e(r)go sum* e da existência do Garante supremo, Deus (concessão à tradição?

Não necessariamente: por inúmeras razões, o século XVII europeu ainda não dava espaço a *radicalidades* tão extremas quanto, digamos, as de Marx ou Nietzsche, ou sequer as do “materialismo” de alguns iluministas). Ou seja, para continuar esquematizando – mas isto se disse tantas vezes que passou a *incorporar-se* ao núcleo de sua definição –, Sujeito, por excelência, *burguês*. E certamente, a especificação *transcendental* do dito Sujeito em Kant, junto com outra forma de limite a seu entendimento interposto pelo *noumeno*, inaugura mais um “sub-momento” moderno-burguês, aquele de um *criticismo* que, entretanto, não por enriquecer decisivamente a dimensão “dúbia” restrita ao máximo no otimismo cartesiano, deixará de se inscrever na etapa de *ascensão* daquela subjetividade “burguesa” – com todas as oscilações “maníaco-depressivas” que se queira no “sub-sub-momento” *Sturm-und-Drang* e romântico –, até culminar no “complexo” *Estado ético / Herói histórico* hegeliano – isto, sem dúvida, para além ou apesar de Kant, mas não *em outro lado*.

No outro canto do ringue, contra o Sujeito “cartesiano” (ao qual podemos dar-lhe já nosso próprio nome (im)próprio: o *Sujeito Pleno*), seu rival polar, o Sujeito – e aqui não somente a maiúscula, mas o próprio significante se torna problemático: que coisa? Acumulemos, sempre impropriamente, os (in)atributos: “fragmentado”, “disperso”, “disseminado”, “múltiplo”, “transferido”, “não-identitário”, “rizomático”, “híbrido”, “deslocado” e *via dicendo*. A própria indeterminação ou, como se diz, *indecidibilidade* dos significantes que poderiam delimitá-lo, é a *marca*, o rastro de seu permanente deslizamento *ad infinitum*, de sua *diferência* – para dizê-lo em jargão derridiano; inalcançável pela Palavra, que é por sua vez inalcançada pelo (anterior) Sujeito, este Sujeito que nem sequer é, por oposição ao *pleno*, um Sujeito *vazio* (pois isso suporia no mínimo um *buraco* na expectativa de um “conteúdo” que lhe desse forma, quando do que se trata é do menos abarcável *in-forme*), e que portanto deveria ser chamado – se para evocar pelo menos sua *ausência* se insistir em continuar usando a linguagem (que carrega as conseqüências da aporia irresolúvel que obriga a *nomear* aquilo que se pretende *negar*) – um Não-Sujeito; *a-Sujeito* que é exatamente o *negativo* (e nos privamos por enquanto de brincar com a idéia de que todo “negativo” pertence, certamente, à imagem fotográfica) do Sujeito Pleno: *pura* dúvida des-metodizada, sem Garante algum pois Deus morreu (embora saibamos que retorna fantasmaticamente e, por isso, mais forte do que nunca), impotente já para ser

fonte de conhecimento e de razão – mas, curiosamente, armado da onipotência de poder ser *qualquer coisa* –, sua a-existência (onde a eleição do termo *existência* não é por acaso: pelo menos na França, principal pátria adotiva deste não-Sujeito, ele não é somente o sujeito anti-cartesiano mas também, e mais *au jour*, o sujeito *anti-sartreano*) atravessou, deve reconhecer-se, os avatares da *petite histoire*: primeiro, mero “suporte de estruturas” (lingüísticas, ideológicas, de parentesco, míticas, ou o que for), logo – até anteontem – *dissolvido* junto com aquilo que supostamente devia suportar. Será este não-Sujeito filho dileto (até onde for possível, é claro, que um *não-existente* tenha pai) da *Destruição* “anti-humanista” heideggeriana, transformada em palavra de ordem combativa em *O homem morreu* do muito sujeito Foucault? Suspendamos – deixemos *em suspense*, queremos dizer – para mais adiante a pergunta, já que neste estádio (trambiqueiramente) descritivo não poderíamos ainda ter uma hipótese de resposta. Somente se nos permita, por enquanto, esboçar uma suspeita completamente *grosseira* (e não poderia ser de outro modo neste estádio preliminar): não será, este não-sujeito, o *ápice* do “humanismo” que pretendeu deixar para trás? Não será que, *agora sim*, essa onipotência de um não-sujeito que é pura *potencialidade* veio, finalmente, a ocupar – no puro imaginário ideológico – o lugar de Deus? Não terá sido esta, contra seu próprio postulado, a última e mais extrema tentativa de antropomorfização do real?

Seja como for: o ringue está pronto, os opositores em seus cantos, o sino já tocou (faz pelo menos três décadas, mas o que é isso senão um *instante* na história das idéias?). Segundos fora. Mas, justamente: queríamos falar de – ou melhor: escutar – os “segundos”. Embora, só em virtude de uma maior clareza expositiva, procuraremos escutar, como se verá, o que acordaremos chamar de *o terceiro*: mais especificamente, o *Terceiro Sujeito*; aquele que não é nem o *Sujeito pleno* nem o *não-sujeito*, sem que por isso represente uma *terceira via* (ou *posição*) entre eles, mas sim uma *outra coisa*. Mas ainda não. Retrocedamos, antes, uns passos. Os oponentes, segundo se diz (mas o “se” de “se diz” não é ninguém: é um *air du temps*, uma difusa *Weltanschauung* que, desde já, pode alcançar impensados cimos – e abismos¹ – de sofisticação filosófica), representam ou são “patrocinados”, respectivamente, pela Modernidade e pela Pós-modernidade. Mas, é tão evidente que seja uma representação tão *linear*? Seria ela, aliás, *possível*? Não nos ensinou o pensamento *pós*, precisamente, a *impossibilidade* da “representação”,

assim como a *pós*-política ou, num outro registro, a *pós*-estética, nos ensinou – e de forma *realmente* mais dramática – a *crise da representação*? Mas –com o perdão de vocês – temos que retroceder mais um passo: há alguma coisa que se chame “Modernidade”, à qual possa se opor *em bloco* algo chamado de “Pós-modernidade”?

Que se nos entenda: não estamos perguntando mais uma vez – como se fez com insistência tantas outras vezes – se há uma verdadeira *oposição* entre uma e outra, ou se a segunda é a *continuidade radicalizada* da primeira – em cujo caso se propõe chamá-la de *hiper* ou *super*-modernidade. Não. Estamos perguntando se será verdade que a modernidade é *uma*. Porque, como já sabemos, a pós-modernidade é por definição *múltipla*. Precisamente, *se diz*, esta multiplicidade não articulada, este *rizoma*, é o que diferencia a pós-modernidade e a opõe à modernidade. Mas, de novo, é tão certo que só haja *uma* modernidade, definida pelos grandes relatos lineares, totalizadores, evolutivos e “progressistas”? Já expressamos em outro lugar o nosso espanto frente ao fato de que o pensamento crítico *pós* se submeta com tanta presteza à própria operação ideológica que pretende combater: quer dizer, à versão *oficial* de uma modernidade que, como diria Adorno, apresenta-se a si mesma como harmônica e reconciliada. Também é verdade que o pensamento *pós* já não existe, pelo menos em sua versão “forte” – quer dizer, no que paradoxalmente se chamou de *pensamento débil* –; derrubou-se (somente para demarcar taquigraficamente uma data emblemática) em 11 de setembro de 2001, arrastado por esse fenomenal *acontecimento*, por esse novo e perverso grande relato que nos devolveu, nas palavras de Žižek, ao *deserto do real*, ou à História em seu pior sentido. Mas os mortos, como se sabe, nunca se vão embora por completo: deixam atrás de si uma esteira fantasmagórica. E ainda que o pensamento *pós* esteja hoje esgotado, deixou suas marcas, entre as quais não é a menor a *já-não-existência* de algo chamado Sujeito clássico, Sujeito *pleno*; não-existência que nos acostumou a dar por descontado ou incorporar como *doxa* que o Sujeito morreu. O que implica, com todo o rigor lógico, a *sobrevivência* (e o triunfo por nocaute de um dos competidores) daquela confrontação dicotômica (e cósmica, por assim dizer) entre o *Sujeito pleno* e o *Não-sujeito*.

Mas retomando: há pelo menos outra versão, outro *relato* da modernidade, que é um relato *crítico* (e inclusive, autocrítico, pois está construído *de dentro* da própria modernidade), que se coloca os antípoda daquela versão “oficial”, mas que não chega à

negação de toda pertinência “modernista”, como a que fez o pensamento *pós*. Poderíamos chamá-lo, por comodidade e mais uma vez, o *Terceiro Relato*. Este relato crítico reconhece numerosos antecedentes na própria história do pensamento europeu: podemos encontrá-lo nos inícios dessa época, em Montaigne (inventor, como já dissemos, da palavra e do conceito de *Ensaio* para qualificar um novo gênero que ele praticou superlativamente: o dado, como veremos, não é menor), ou nos *Pensamentos* de Pascal, ou em Bartolomeu de Las Casas, na sua maneira, ou em La Bóetie, ou no Abade Raynal, ou em certas regiões de Espinosa. E inclusive antes – e, casualmente, fora de Europa – na inclassificável filosofia da história do Ibn Khaldun, ou nas traduções sugestivamente *intersticiais* do entre-dois das culturas, em Averroes. E nas origens da cultura ocidental (já voltaremos abundantemente sobre isto) no pensamento e a literatura trágicos. Mas – por uma questão de época – explode plenamente entre finais do século XIX e princípios do século XX, nos nomes daqueles que Paul Ricoeur qualificou, de maneira célebre, como os três grandes *mestres da suspeita*: Marx, Nietzsche, Freud. E que um autor que foi reputado como tipicamente *pós* e como mentor da morte do Sujeito, Michel Foucault, tenha festejado quase ditirambicamente a nova e revolucionária *hermenêutica* inaugurada por essas três figuras, diz bastante sobre a necessidade de interrogar criticamente a *imago* apressada que confronta nossos dois míticos opositores. Mas, seja como for: esta *Terceira Versão* da modernidade é a constatação de uma realidade, para dizê-lo rapidamente, *dividida contra si mesma*. A modernidade não é nenhuma monolítica *unidade*, nenhuma indeterminável *disseminação*: é uma *fratura*. Pode ser chamada, simplificando até a caricatura, uma fratura entre exploradores e explorados (Marx), entre a vontade de poder e o “riso” zaratustriano (Nietzsche), entre a consciência e o inconsciente (Freud). E ainda haveria que acrescentar a que é mais difícil de identificar com um nome próprio: a que, entre os séculos XVI e XX, dividiu o *mundo inteiro* contra si mesmo, pelo processo de colonização. Quer dizer: a que *fez* a modernidade, feitura que o pensamento dominante varreu meticulosamente debaixo do tapete do progresso unilinear, do qual Benjamin podia dizer sem aporia que, por ser o progresso dos *vencedores* da história era, portanto, uma marca de *barbárie*.

Começemos por este último ponto – que é o mais antigo, a origem, a *arché* da modernidade. Em seu exame se lerá, nas entrelinhas mas sem grandes dificuldades, que o *Terceiro Sujeito* da modernidade – nem pleno nem disseminado, mas *dividido*, para

dizê-lo *à la Freud* – é inclusive *anterior* ao cartesiano, pois está no fundamento histórico *negado* deste. Pergunte-se a qualquer professor de história de escola secundária, qual data ele considera como o início do que se chama “modernidade”. Muitos dirão: a queda de Constantinopla nas mãos do império otomano. Alguns, mais culturalizantes, arriscarão: a Reforma Protestante (célebre tese weberiana). Ou dirão: o Renascimento, com a invenção da imprensa. Sem dúvida, outros muitos, aproximando-se um pouco mais a nosso argumento, anteciparão: o “descobrimento” de América. Décadas mais, décadas menos, nos encontramos entre finais do século XV e princípios do século XVI. De acordo. Digamos, para arredondar: ano 1500. Mas pergunte-se agora a um professor de história da filosofia pela data de nascimento do sujeito moderno. Quase todos responderão sem vacilação remetendo ao *cogito* de Descartes, enquanto algum mais audacioso atrever-se-á a citar Espinosa ou Hobbes. De qualquer maneira, em meados do século XVII. Digamos, para arredondar: ano 1650. Conclusão: o sujeito moderno, aparentemente um pouco *retardado*, chegou *um século e meio* mais tarde à modernidade da qual é sujeito: um verdadeiro excesso de seu tempo de gestação. Sobretudo se levamos em conta que, conforme diz o princípio *individualista-liberal* da filosofia moderna “oficial”, são os sujeitos que *fazem* a sociedade, e não o inverso. Mas aqui, então, a teoria a que chamaremos de *agregativa* (a sociedade é a *soma* dos indivíduos que a conformam) morde-se aporeticamente a cauda: nesse caso, não deveria o sujeito moderno *preceder* à modernidade? Mas fomos informados por nosso erudito professor de história do pensamento que ele está atrasado *cento e cinquenta anos* respeito dela. E então?

A solução não é muito difícil, desde que se *suspenda*, outra vez, a premissa *individualista-liberal* – e, como veremos, *eurocêntrica*. Ou melhor, desde que se inverta a lógica de sua causalidade, adicionando-lhe uma retorção. Como no dispositivo do *fetichismo da mercadoria* de Marx, é a sociedade que produz seus sujeitos, mas a operação ideológica dominante oculta com esmero o processo de produção, e “inventa” um produto eterno, a-histórico. O *Sujeito Pleno* (“cartesiano”, “kantiano”, ou como se prefira) teve que esperar a consolidação igualmente plena de uma nova lógica social, econômica e política nos países chamados “centrais”, que também conseguiu ocultar a própria história do *surgimento* dessa “centralidade” em 1492. E de maneira mais geral, para ocultar que o ocidente europeu moderno não era uma construção harmônica e

racional feita pelo *Sujeito Pleno*, mas que o *Sujeito Pleno* era a alavanca do deslocamento da emergência conflitante, dilacerada, sangrenta, de uns sujeitos sociais novos em estado de fratura trágica e violenta. Porque – ainda mantendo as datas emblemáticas assinaladas por nossos bem clássicos historiadores –, não teríamos uma *imagem* muito diferente da subjetividade moderna se, eliminando aquele desajuste de um século e meio, fizessemos *coincidir* o nascimento do sujeito moderno com os acontecimentos que sinalizam o começo da “modernidade”? Assim, se demonstraria, por exemplo, que o sujeito moderno é o produto de um *choque* de culturas e de sociedades: entre o Oriente e Ocidente na queda de Constantinopla, ou das guerras religiosas em relação à Reforma, e do choque de *três* civilizações no “descobrimento”, conquista e colonização da América (dizemos *três*, porque muito freqüentemente se esquece a ligação íntima entre a exploração da América e a destruição da África através do tráfico de força de trabalho escrava). Quero dizer, ainda de um ponto de vista estritamente “filosófico”, não tem mais a ver com o nascimento do sujeito moderno o debate entre Bartolomeu de Las Casas e Francisco Vitoria sobre o estatuto da *alma*, da *psyché* dos indígenas americanos ou dos negros africanos, que com a plenitude autônoma e monádica do *cogito*?

Mas, para completar nossos acontecimentos fundadores, que acontece com o chamado “Renascimento” (e muito seria necessário discutir sobre esse maltratado conceito)? Não se dá aí, como costuma acontecer na arte, um tipo de *antecipação* do *Sujeito Pleno*, até mesmo do sujeito da *racionalidade instrumental* frankfurtiana, através da invenção da *perspectiva*, que não somente faz do *indivíduo* o protagonista, mas que também permite colocá-lo em *primeiro plano*, em *posição dominante*, dotando essa posição de uma organicidade e harmonia *naturais*, e tirando de cena a *problematicidade* histórica dessa construção? Não é o mérito principal do grande historiador da arte *crítica*, Aby Warburg, nos rastros de Nietzsche e de Freud, ter mostrado que esse era um gesto de *repressão* do sujeito trágico e profundamente problemático daquela cultura “arcaica” que agora se pretendia fazer “renascer”, mas somente pelo seu lado *apolíneo*?

Em todo caso, tanto o *Sujeito Pleno* dos modernistas “oficiais” como o *Não-sujeito* dos pós-modernistas eliminam – por vias opostas mas complementares – a corporeidade *de origem* fraturada do *sujeito coletivo* da modernidade, desse que chamamos o *Terceiro Sujeito* (embora seja, cronologicamente, o primeiro). É verdade que os pós-modernos ou

os pós-estruturalistas recusam criticamente as pretensões onipotentes do *Sujeito Pleno*; mas eles, por sua vez, perdem no caminho o caráter *trágico* do sujeito, pela troca de sua *plenitude* por sua *disseminação*, dissolvendo assim sua *fratura* originária e, portanto, sua violenta *historicidade*.

Em síntese, *estamos todos malucos* se acreditarmos que continuaremos nos arranjando com essa oposição entre o *Sujeito Pleno* e o *Não-sujeito*. Escolher um ou outro dentre eles significaria de novo tomar a parte pelo todo e, assim, imaginar uma *falsa* totalidade conceitual e abstrata. O *Terceiro Sujeito* ou *sujeito dividido* (em todos seus campos históricos, não somente no “subjetivo”), nem *inteiro* nem *disseminado*, nos força a nos instalarmos no centro do *conflito*, da *fratura*, da *falha* (como quem diz “falha geológica”) material e originária. Gostariam de pôr-lhe um nome? Sempre é possível: seria, para começar, o *sujeito dividido* da própria *Natureza*, essa que – como hoje se vê – foi *fraturada* até a mais extrema canibalização, e sobre a qual dizia Montaigne, já em 1580, que é a testemunha por excelência da *insignificância* do homem que, se estimando com soberbia superior ao resto das *coisas*, esqueceu os vínculos que o unem à matéria; é ainda o *sujeito dividido* “proletário”, claro que sim, embora se pretenda que ele está “disseminado”, mas que foi na verdade *fraturado* entre seu *em-si* e seu *para-si*, entre o que se lhe atribuía como sua “missão histórica” e seu dramático esmagamento sob o regime do Capital; é o *sujeito dividido* “periférico”, ou “terceiro-mundista” ou “pós-colonial”, *fraturado* entre uma “identidade originária” irrecuperável ou possivelmente só imaginária, e sua *identificação impossível* com a globalizada totalidade abstrata; é o *sujeito dividido* “indígena”, “negro”, “mestiço”, *fraturado* entre a *cor* bem distinguível de seu corpo e a *não-cor* que é o ideal “branco” de inexistência corporal; é o *sujeito dividido* “desempregado”, “marginal”, “migrante obrigado e rejeitado”, “restante”, “descartável”, *fraturado* entre seu empenho por recuperar uma não se sabe qual *dignidade integrada* e seu caráter de *resto* desprezado, quando não odiado por ser o espelho antecipador de um futuro sempre possível da chamada “classe média”; é o *sujeito dividido* “mulher”, “trans”, “sexualmente minoritário”, *fraturado* entre seu desejo de *diferença* e sua reclamação de *igualdade*; é o *sujeito dividido* “judeu”, “muçulmano”, “ateu”, “panteísta”, e até “cristão”, *fraturado* entre o *sublime* de sua fé ou de sua crença, e o freqüentemente *monstruoso* de sua Igreja (porque até os ateus, já se sabe, têm igreja), que permanentemente lhes inculca

o *ódio* que o universal abstrato tem pelo particular concreto; é o *sujeito dividido* “cidadão honesto e preocupado”, *fraturado* entre sua autêntica concernência quanto ao destino da *polis* humana e seu absoluto cansaço e desespero frente à decomposição, a canalhice assassina ou a imbecilidade que passa por ser a *política* mundial. Enquanto *Aufhebung* de todos eles que, entretanto, não os “sintetiza”, é o sujeito *trágico*, o sujeito *fraturado* entre sua potência *heróica* e seu destino histórico *abjeto*.

Mas é este, ainda, um sujeito “filosófico”? Certamente. Mas a condição de que *ensaïemos* uma filosofia que esteja a sua altura: uma filosofia igualmente *dividida*, igualmente *fraturada*, igualmente em *tensão imanente* entre o Conceito e o Corpo. Uma filosofia, portanto, que não renuncie, como não poderia renunciar, ao Conceito, mas tampouco a seu sempre renovado *fracasso*. A seu sempre reconstruído *limite* levantado pelas *fraturas geológicas* do Corpo do sujeito; ou da natureza mesma, da *matéria* lamacenta da qual o sujeito emergiu, e segue emergindo. Com essa condição, podemos até tentar a audácia de dar seu nome a este “terceiro” sujeito: o *sujeito falhado*. Sujeito daquela “falha geológica”, mas também, “*falhado de fábrica*”, como se diz em espanhol para qualificar o que está constitutivamente mal feito, *defeituoso*. Não é, como se vê, o sujeito inteiro, *completo*, do modernismo “dominante”. Não é tampouco o não-sujeito disperso, difuso, etéreo do pós-modernismo “des(cons)trutivo”. Não é *múltiplo* e indeterminável, é *dividido* e reconstituível em cada ocorrência histórica, sem que por isso perca sua *fratura* constitutiva: a expõe de outra maneira. Não é a alegre e despreocupada proliferação de diferenças do “multiculturalismo”: é sempre o mesmo, o sujeito da *fratura* que se manifesta nas descontinuidades e solapamentos da matéria histórica. E que daí luta contra aquela abjeção de seu destino à qual o lançou, não seu *DaSein* ontológico, mas o Poder de turno. Que seja ou não seja “filosófico” é, certamente, assunto de *debate*. Mas, justamente: que outra coisa poderia ser a filosofia, a que nos *interessa*?

Esse *ensaio* de debate só pode recriar-se, hoje, sobre novas bases na “periferia” e, em particular, na América Latina, pois o que costumava chamar-se o “primeiro mundo” está paralisado (seja por seus próprios interesses ou, no campo intelectual, pelo abandono da discussão *originária* sobre o político-cultural *corporizado*), impedido de continuá-lo. E, além disso, esse “primeiro mundo” já foi, desde ao menos um século e meio atrás, bastante atravessado pelo que Aníbal Quijano chamaria a *colonialidade do saber*; como

para estar em condições de redefinir a fundo suas próprias premissas teóricas, filosóficas, historiográficas, e recuperar algo de sua perdida *matéria*. Mas certamente, isso não significa em absoluto que os intelectuais, os “ensaístas filosóficos” latino-americanos, devamos dar as costas ou jogar pela janela a grande tradição de pensamento crítico produzido na modernidade européia: precisamente, pela nossa própria história, e até pelas piores razões dessa história colonial, estamos em situação privilegiada para empreender esse diálogo, o conflitante e ríspido que for necessário, embora sem a falsa ilusão de poder varrer embaixo do tapete, magicamente, nossa própria e rasgada genealogia cultural, nosso próprio corpo “canibalizado”, nossa própria *falha geológica*. Mas, justamente, devemos assumir essa *fenda*, tomá-la como ponto de partida para pensar o mundo *a partir de um outro lado*, reinscrevendo em *nossa* própria “escritura” o que achemos útil (exercendo, como alguma vez propôs Haroldo de Campos, a agora sim saudável *antropofagia* de deglutir tudo aquilo que sirva a nosso metabolismo cultural, vomitando o resto). E, sobretudo, embora não possamos começar de zero, nos sacudirmos a modorra do *filosoficamente correto* e inventar, quer dizer, *ensaiar*. Seria preciso repetir mais uma vez o canônico *dictum* de Simón Rodríguez? *Ou inventamos ou erramos*. E o pior erro será sempre, não tanto o de enlouquecer, mas o de perder o próprio corpo.

O sujeito desse “outro lado” – e portanto, o pensamento que possa pensá-lo também, e sobretudo, em seu *ainda-não* (para dizê-lo com Ernst Bloch), é, se seguimos conseqüentemente o esboço que acabarmos de fazer, o do “interstício”. Ou, como propusemos em outra parte para traduzir o *in-between* de Homi Bhabha, o sujeito-corp-pensamento do *linde*. Nada a ver – nos apressemos a esclarecer – com a “hibridez” de um García Canclini por exemplo. Exatamente o contrário: o *linde* é, acima de tudo, uma *fronteira*. E sempre (apesar da insidiosa ideologia da globalização), mas com renovados brios depois de 11 de setembro de 2001 (que terminou de liquidar o que restava da *realidade* da globalização, embora persistam os farrapos de ideologia), as fronteiras não são arranjos de amáveis síntese interculturais, mas um espaço de *conflito* e um *campo de batalha*: pergunte-se senão aos “costas molhadas”, aos palestinos, aos turcos berlinenses, aos marroquinos de Melilla, aos tutsies (como antes aos hutus), aos bolivianos de Buenos Aires, aos *saharauies*, aos paquistaneses de Londres, aos argelinos da *banlieu* de Paris, e assim por diante. Quase nenhum deles tem oportunidade de “negociar” sua identidade

ou sua cultura. Tampouco a tiveram, historicamente, os “ameríndios” nem os “afro-americanos”. Toda “negociação”, numa situação desigual de poder, não pode ser senão uma *imposição* de uma das partes sobre a outra. Outra coisa – da qual muito deveríamos falar – é que as estratégias de defesa frente a imposição saibam, ou possam, se reapropriar, “ressignificando-as” (como se diz agora), de fragmentos da identidade ou da cultura perdidas para com eles *produzir* alguma “novidade” que permita, mesmo que imaginariamente, não perder *tudo* (em termos mais teóricos, trata-se do que Ernesto de Martino teria chamado uma certa “recuperação”, sob a forma de criação cultural, da *crise da presença social*). Mas se trata, insistimos, de estratégias de *defesa* – e certamente emolduradas e contidas pelo sócio-metabolismo do Capital –, e não de iniciativas autonomamente produtivas que suponham autênticas *alternativas* a esse sócio-metabolismo.

O *sujeito* que daí surge, “produzido” por essa *crise* cultural (que, para voltar para nossos exemplos, pode ter adquirido dimensões históricas apocalípticas, como foi o caso dos “ameríndios” ou os “afro-americanos”) não pode senão ser, ele mesmo, um sujeito *fraturado*. Desse *reconhecimento* de uma fratura estrutural se deve partir para teorizar, para criar hipóteses, para conjecturar, e – o mais difícil – para *atuar*.

We are all crazy... The modern subject and the geological fissure

Abstract: This paper aims to question the opposite positions of the full cartesian subject and the non-subject of post-modernity, that intends to criticize the reasons of the first. What is omitted in this opposition is an internal tendency towards auto-criticism in the modernity itself that allow us to think a third subject, that is tragic and faulty — a product of the violent history.

Keywords: modernity, post-modernity, full subject, tragic subject.

NOTAS:

1 N. do T: Trata-se de um jogo de palavras que em português não é reproduzível. No original em espanhol: “impensadas *cimas* – y *simas*”; só mudando uma consoante e com idêntica pronúncia, se faz referência a topologias opostas: cumes e depressões ou precipícios.