

IN(COM)FORMAÇÃO

MARCO SCHNEIDER

ENTREVISTAS COM

ARMAND MATTELART

BARBARA CASSIN

CESAR BOLAÑO

CHARLES FEITOSA

ELTON LUIZ LEITE DE SOUZA

FERNANDO SANTORO

GRAHAM MURDOCK

JOSÉ AUGUSTO GUIMARÃES

LEON CAPELLER

MARIA NÉLIDA GONZÁLEZ DE GÓMEZ

MICHEL MAFFESOLI

RAFAEL CAPURRO

YOHANKA LEÓN DEL RIO

In(com)formação

Esta publicação está disponível em acesso livre ao abrigo da licença Attribution-ShareAlike 3.0 IGO (CC-BY-SA 3.0 IGO) (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/igo/>). Ao utilizar o conteúdo da presente publicação, os usuários aceitam os termos de uso do Repositório UNESCO de acesso livre (www.unesco.org/open-access/terms-use-ccbysa-port).

Esta publicação tem a cooperação da UNESCO no âmbito do projeto “Ampliação e Modernização das Ações do IBICT relacionadas às Atividades de Coleta, Armazenamento, Sistematização, Análise, Disseminação e Preservação de Dados e Informações Relativos à Ciência, Tecnologia e Inovação” (Prodoc 914BRZ2005). As indicações de nomes e a apresentação do material ao longo deste livro não implicam a manifestação de qualquer opinião por parte da UNESCO a respeito da condição jurídica de qualquer país, território, cidade, região ou de suas autoridades, tampouco da delimitação de suas fronteiras ou limites. As ideias e opiniões expressas nesta publicação são as dos autores e não refletem obrigatoriamente as da UNESCO nem comprometem a Organização.



CONSELHO EXECUTIVO

- › Gustavo Saldanha (Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia – IBICT; Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – Unirio)
- › Paulo César Castro (Escola de Comunicação – ECO/UFRJ)

CONSELHO CIENTÍFICO DA COLEÇÃO

- › Cecília Leite (Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia – IBICT)
- › Miguel Ángel Rendón Rojas (Universidade Nacional Autónoma de México – UNAM)
- › Muniz Sodré (Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ)
- › Ivana Bentes (Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ)
- › Naira Christofoleti Silveira (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO)
- › Rafael Capurro (Unesco)

CONSELHO CIENTÍFICO AD HOC

- › Bianca Rihan (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO)
- › Daniella Pizarro (Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC)
- › Edivânio Duarte de Souza (Universidade Federal de Alagoas – UFAL)
- › Francesca Vidal (Universität Koblenz-Landau)
- › Marco Antônio de Almeida (Universidade de São Paulo – USP)
- › Pablo Nabarrete Bastos (Universidade Federal Fluminense – UFF)
- › Rodrigo Marques (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)
- › Sarita Albagli (Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia – IBICT)

In(com)formação

Marco Schneider



Rio de Janeiro
2022

Capa: Fernanda Estevam
Ilustração: GK Vector (br.freepik.com)
Projeto Gráfico: Paulo César Castro
Normalização e catalogação: Selo Nyota
Diagramação: Fernanda Estevam

S358

In(com)formação / Marco Schneider. – Rio de Janeiro: IBICT, 2022. – (Coleção PPGCI 50 anos)

210p.

Inclui Bibliografia.

Disponível em: <https://ridi.ibict.br/>

ISBN 978-65-89167-58-7 (digital)

1. Ciência da Informação. 2. Ética. 3. Política da Informação. 4. Entrevistas. I. Schneider, Marco. II. Título.

CDD 020



Projeto editorial em colaboração com o Programa de Educação Tutorial (PET) da Escola de Comunicação (ECO-UFRJ): Paulo César Castro (tutor) / aluno(a)s: Carolina Torres, Dandara Campello, João Maurício Maturana, Juliana Sorrenti, Kethury Santos, Lianne Henriques, Mariana da Paz, Ludmila Rancan, Moniqui Frazão, Robertha Braga, Sabrina Oliveira e Sara Maluf.



Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (PPGCI), desenvolvido pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, do Ministério da Ciência e Tecnologia e Inovação (IBICT/MCTI) em convênio com a Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ).

Rua Lauro Muller, 455 – 4º andar
Botafogo – Rio de Janeiro – RJ
<http://www.ppgci.ufrj.br>

Sumário

- 7** Apresentação
Marco Schneider

ENTREVISTAS

- 11** Maria Nélide González de Gómez
- 29** José Augusto Guimarães
- 43** Rafael Capurro
- 69** Barbara Cassin
- 81** Fernando Santoro
- 99** Elton Luiz Leite de Souza
- 119** Charles Feitosa
- 141** Yohanka León del Rio
- 155** Armand Mattelart
- 163** Cesar Bolaño
- 173** Graham Murdock
- 181** Michel Maffesoli
- 187** Leon Capeller

Apresentação

Marco Schneider

ESTE LIVRO É FRUTO DE OITO ANOS DE PESQUISA DESENVOLVIDA NO INSTITUTO Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (Ibict), a maior parte do tempo com apoio do CNPq, em torno das seguintes questões: que obras e autores de ética, política e epistemologia são referência na Ciência da Informação brasileira? De que maneiras questões éticas, políticas, epistemológicas e informacionais, como dizemos hoje, imbricam-se ou não nessas obras? Quais são os grandes temas, discussões, abordagens?

Publiquei nos últimos anos diversos artigos com respostas parciais a essas perguntas, obtidas principalmente mediante pesquisa teórico-bibliográfica e documental, mas igualmente com a realização de entrevistas, por escrito e em registro audiovisual.

Os entrevistados deste livro são nomes de referência no Brasil e no mundo, da Ciência da Informação, Filosofia, Economia Política da Comunicação, Sociologia e Psicanálise. Temos aí representados pensadores de sete países: Argentina, Bélgica, Brasil, Cuba, França, Inglaterra e Uruguai. São eles: Armand Mattelart, Barbara Cassin, Cesar Bolaño, Charles Feitosa, Elton Luiz Leite e Souza, Fernando Santoro, Graham Murdock, José Augusto Guimarães, Leon Capeller, Maria Nélide González de Gómez, Michel Maffesoli, Rafael Capurro e Yohanka León del Rio.

Os registros em audiovisual foram feitos porque o objetivo original dessas entrevistas não era a publicação de um livro, mas a realização de um filme e de uma videoteca digital de acesso aberto, com índice onomástico e remissivo, que permitiria o acesso aos trechos das entrevistas que tratassem dos nomes e temas buscados, por palavras-chave. Em certo momento do caminho me veio a ideia do livro. Filme, videoteca e livro serão, assim, três desdobramentos da pesquisa de fundo. Filme e videoteca estão em processo de finalização.

Colaboraram no projeto como um todo diversos orientandos meus do Programa de pós-graduação em Ciência da Informação do Ibict em parceria com a Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGCI Ibict-ECO/UFRJ),

mais um do programa de pós-graduação em Mídia e Cotidiano, da Universidade Federal Fluminense (PPGMC-UFF), além de dois pesquisadores cujo estágio pós-doutoral supervisionei no Programa Avançado de Cultura Contemporânea (PACC) da UFRJ. Todas essas pessoas são ou foram integrantes do grupo de pesquisa que coordeno, o Perfil-i (Perspectivas Filosóficas em Informação), em um ou mais momentos de sua trajetória acadêmica: iniciação científica (com bolsa PIBIC), mestrado, doutorado e pós-doutorado.

Márcio Melges dirigiu nove das treze filmagens, oito no Rio de Janeiro e uma em Niterói, as outras quatro tendo sido feitas for mim, com apoio de Adilson Cabral, em Habana, Cuba, por ocasião do 9º Encontro da Ulepicc Federação, em 2015.

Fernando Santiso e Pablo de Lucas (bolsistas PIBIC) transcreveram a maior parte das entrevistas.

Ficou a cargo de Flávio Lofêgo Encarnação a delicada missão de revisão final, copidesque e preparação de originais de todo o livro, com exceção das duas entrevistas em francês que foram traduzidas por último, de Barbara Cassin e Michel Maffesoli. Flávio também sugeriu o título do livro. Os demais colaboradores e a modalidade de sua colaboração serão indicados a cada entrevista.

Eu idealizei o projeto, elaborei o roteiro geral das entrevistas, com o auxílio de Gustavo Saldanha, realizei todas elas, colaborei em algumas traduções e na versão final do conjunto dos textos, pela qual assumo inteira responsabilidade quanto a eventuais problemas formais – o conteúdo é principalmente responsabilidade dos entrevistados, embora o entrevistador também tenha alguma, pela formulação das questões e pela condução da entrevista.

Naturalmente, uma pesquisa dessa natureza jamais será concluída. Porém, isso não impede aproximações e descobertas interessantes. Oferecemos aqui algumas delas para a leitura.

Rio de Janeiro, 28 de agosto de 2021

ENTREVISTAS

Maria Nélide González de Gómez¹

SCHNEIDER – Bem-vinda, Nélide. Enfim conseguimos marcar esta entrevista tão ansiosamente aguardada. Em geral, os questionários são os mesmos para todos os entrevistados, com uma pequena variação. Em alguns casos, os entrevistados são especialistas em um tema, em outros são os especialistas em um pensador, em outros ainda são especialistas em si mesmos, de sua própria trajetória, e é do seu próprio pensamento que a gente vai tratar. Nosso convite é pelo fato de você ser, talvez, a principal autora de referência no campo da Ciência da Informação no Brasil, reconhecendo sua contribuição na constituição de uma das mais relevantes linhas para reflexão em nosso campo sobre questões de ética, política, epistemologia e informação. Este roteiro foi elaborado por mim e pelo Gustavo [Saldanha] para um projeto grande que vai render filme, um arquivo digital indexado, e a novidade é o interesse de uma editora em publicar um livro com estas entrevistas. *Tá bom?*

NÉLIDA – *Tá bom.*

SCHNEIDER – Vamos começar com o primeiro bloco de perguntas, a respeito de questões biográficas. Então a pergunta primeira é: qual é a sua formação completa?

NÉLIDA – Na verdade, eu sou formada inicialmente em Filosofia. Quando cheguei à universidade, cheguei com três formulários na mão. Um para Letras, um para Psicologia e um para Filosofia e como era muito presunçosa eu disse “vou ficar com Filosofia que é mais difícil!”, e, bom, eu fui ficando, e quero dizer que eu não vinha de uma tradição cultural que me tivesse antecipado o que era o pensamento filosófico ou quais eram as possibilidades de produção de conhecimento dentro da Filosofia, mas eu sempre fui muito boa leitora. Eu ocultava minha leitura de Nietzsche, porque naquela época não era muito bom falar de Nietzsche. Enfim, entre outras coisas minha formação sempre teve como base a Filosofia, não fiz outro estudo ou outra especialidade, até chegar ao Brasil. Na Argentina, além de estudar, eu comecei a dar aula de Filosofia muito nova. Primeiro, traba-

1 Entrevista realizada em 26.06.2018, na Coordenação de Ensino e Pesquisa (COEPE) do Ibcit.

lhando na cátedra de um professor, Adolfo Carpio. Depois, estive três anos em Porto Rico trabalhando com Filosofia e com Estudos Culturais, num ciclo intermediário após a High School e o início da graduação na área de Humanidades, em Arecibo, um campus externo da Universidade Estatal de Porto Rico². Depois de estar lá por três anos, voltei à Argentina e segui dando aula, ou, melhor dito, retomei as aulas de Filosofia. Nessa época, trabalhando na Faculdade de Direito, mas trabalhando com Filosofia, um pouco orientada a essa área do Direito. Em 1968, meu marido esteve trabalhando no Brasil com uma empresa argentina, e depois ele decidiu que era bom ficar. Era uma época complicada na Argentina, e por diferentes razões aceitei vir com ele ao Brasil, com o meu filho muito pequenininho. Foi quando retomei a questão do que queria fazer aqui no Brasil, e outra vez, sempre, com mais de uma opção, comecei a experimentar o que se fazia em Filosofia, o que se fazia na Educação e, de pronto, um pouco por acaso, encontrei um curso de Ciência da Informação que me interessou, porque minhas últimas experiências tinham estado ligadas à comunicação do conhecimento. Foi numa consultoria no Ministério da Educação, cuja tarefa era reformular os currículos do Ensino Fundamental, e se havia formado um grupo de especialistas em diferentes áreas do conhecimento.

SCHNEIDER - No Brasil, isso?

NÉLIDA - Não, isso na Argentina, ainda. E esse trabalho em que consistia? Em transformar uma pluralidade de saberes em conhecimento para crianças, totalmente reformulados em seus modos de arranjo, em seus discursos, enfim, em sua estrutura toda. Eu me dei conta de como é importante essa conversa entre áreas do conhecimento; como era difícil, e como impactava em diferentes aspectos da vida social em geral, da educação e da própria produção científica. Quando cheguei aqui e vi essa proposta de curso de Ciência da Informação, eu pensei: tem a ver com a universidade do futuro. Não foi tão assim quando cheguei; minha maneira de relacionar-me com a área foi um pouco complicada, não foi fácil. Porque, digamos, entre o que para mim era o problema principal e o que se colocava como problema aceito, legitimado, havia uma distância muito grande. Investi muito tempo em estudar para, mais ou menos, conseguir; porque não era só eu sustentar minha compreensão ou minha maneira de entender o problema: era dialogar com os que trabalhavam na área. Não tinha sentido querer estar no meio, e estar isolada, na perspectiva monística, um pouco solipsista mesmo. A

² Nota do Editor: A Universidad de Puerto Rico tinha sua unidade principal em Rio Piedras, no município de San Juan.

questão era, por um lado, manter-me ligada à maneira como a sociedade colocava problemas, nesta conjuntura de relações de comunicação, conhecimento e processos discursivos, comunicacionais, representacionais, mas, por outro lado, também me relacionar com uma área que estava, na época, muito ligada a um momento desse processo, que é o momento de organização da informação e de busca de informações, e muito centrada nos sistemas informacionais. Essa era a minha vivência. Então, com todas essas questões que trazia de minha experiência prévia, na minha chegada eu me senti bastante desafiada pelas circunstâncias. E sigo achando que se trata de uma área muito rica para produzir questões, e ao mesmo tempo muito difícil, porque as dimensões que devem ser consideradas para abordar um problema de cunho infocomunicacional, infodocumentário, são muito mais complexas do que normalmente as pessoas percebem, acreditam. Existe uma invisibilização social dos processos infocomunicacionais e gnosiológicos, nesse sentido da externalidade da produção social de saberes. É bastante complicado lidar com todas estas questões.

SCHNEIDER - Eu pergunto, e, de certa maneira, você já antecipou um pouco da resposta, mas talvez você queira acrescentar: quais são os seus principais focos de interesse na Ciência da Informação?

NÉLIDA - Bom, eu diria que esses focos foram se construindo. Eu não poderia dizer que eu parti com uma percepção clara e definida de início, daquilo que eu queria. Eu digo que sou muito *sudamericana* em minha maneira de conhecer e pesquisar. Não gosto de partir de um grande planejamento *a priori*, ou de concepções teóricas pré-estabelecidas; o ponto de partida das pesquisas é sempre um problema. Comecei a sentir que havia flancos abertos onde se poderia ir colocando perguntas. Minha primeira grande pergunta, eu me lembro disso muito bem, era: nos Estudos da Informação todos parecem buscar aquilo que é invariável; e se nos perguntamos pelas variações? Então, eu comecei a perguntar-me como podia olhar as questões informacionais, não por aquilo que poderia ser estabelecido com maior certeza, ou conforme alguma concepção de durabilidade, fossem estruturas da língua e da linguagem, fossem estruturas gnosiológicas, ou algum tipo de parâmetro econômico, ou que, enfim, implicasse preestabelecer uma ordem mais ou menos fixa. Então, comecei a perguntar-me pelas dinâmicas, e não pelo estabilizado, não pelas invariâncias. Não era fácil explicar isso em termos de perguntas, nem de projetos de pesquisa, e eu me virava como podia, um pouco com a Filosofia, um pouco com umas leituras, e um pouco porque, como sul-americana, a gente corre riscos. A gente se arrisca nas searas todas dessa produção. Tanto é assim, que um dos primeiros conceitos que pode ser

um indicador do foco de minha produção foi o conceito de *ação de informação*. Eu comecei a ver que o espaço onde nós podíamos produzir um conhecimento não era o *hard*, não era o espaço tecnológico nele mesmo, nem era a produção de sentido, mas era algo que estava no interstício de todas essas relações. Então, teria que posicionar-me no ponto de vista de uma Ciência Social, mais que das Ciências Humanas. Uma ciência social... como eu podia acercar-me dela, se não fosse de um modo relacional, que entrelaçara intersubjetivamente um eu e um *alter*, uma relação com o outro e com o mundo. Eu achei que as teorias de ação eram o caminho mais próximo do que eu estava buscando.

SCHNEIDER – Habermas? Teoria da ação comunicativa?

NÉLIDA – Habermas... Não. Habermas entra, na verdade, como interlocutor. Apesar de ter estado muitos anos trabalhando com Habermas, e apesar de que, ainda hoje, eu *curto* outros autores da Escola de Frankfurt, eu nunca me considerei habermasiana. Eu não sou uma pessoa de autor. Inclusive, a Filosofia me incomodava muito por essa necessidade de se voltar, ou, melhor diria, se dirigir a uma só linha autoral, ou voltada para a reconstrução do pensamento do passado. Então, esse conceito de ação tem um pouco de mistura, sim, de Weber, tem um pouco de mistura de Habermas. Habermas me ajudava a estruturar, e também dispensava às vezes, esse era meu sentimento. O conceito de ação de informação, para mim tinha uma característica principal, nessa direção da pesquisa que eu estava fazendo: eu considerava que toda ação de informação é também uma ação de desinformação. É um processo essencialmente seletivo e situado. A partir daí, comecei a trabalhar com a questão do informacional, não tendo a informação como entidade, senão como algo que se constitui no agir. Comecei a trabalhar de duas maneiras com a questão do informacional, nessa perspectiva das *ações de informação*: por um lado, como um processo de objetificação, como um projeto social e externalizado de produção coletiva de saberes, e também de “*dessaberes*”, de desinformações; e neste sentido, essa *ação* teria de estar sempre ligada aos modos de produção socioeconômica e cultural da sociedade, em seus diferentes momentos. Ao mesmo tempo, a *ação de informação* deveria ser olhada como provisão de recursos: engatando informação, conhecimento e comunicação como recursos vinculantes das relações entre as pessoas, e delas com suas necessidades. É mais ou menos por aí.

SCHNEIDER – Você diria que esses foram os principais temas, mas de certa maneira ainda são.

NÉLIDA – Eles ainda são, foram temas iniciais, e eu diria que algumas coisas não têm mudado. Por exemplo, uma das coisas que não tem mudado é que quando

a gente fala de *ação de informação*, não se está falando de uma singularidade, está falando-se de algo que agrega mais de uma dimensão, mais de um plano. Eu gosto da ideia de estamentos que se entrecruzam, ou se entrelaçam. Tratamos de simplificar a representação desses planos. Um primeiro plano seria, ao mesmo tempo, narrativo e ontológico, no sentido de uma política ontológica, de classificação e ordenamento das produções humanas do conhecimento e da cultura. Um segundo plano, normativo, tem a ver com a maneira como as ações se inserem em diferentes contextos de justificação dentro dessa sociedade conhecida por nós (e que, em última instância, só é ocidental, de alguma maneira por um processo de colonização). Um terceiro plano, que muitas vezes chamo infraestrutural, porque o conceito de infraestrutura é bastante bom para se referir a essas condições de *ação de informações*, que dependem da disponibilidade de meios, de tecnologias, enfim, do investimento em *dispositivos* – no sentido físico, não no sentido foucaultiano. Então, tenho mantido essa abordagem, e eu acho que ainda serve. Com o tempo, comecei a trabalhar outro conceito, porque, digamos, o conceito de *ação de informação* permitia ver os aspectos epistemológicos, dentro de uma epistemologia social, ou uma pós-epistemologia – ou uma poliepistemologia. Mas eu sentia que, como a minha posição era dentro dos estudos sociais, nas Ciências Sociais, não podiam ficar de fora as questões das relações de poder. E a questão política era muito presente, não apenas pela relação com o IBICT, que era um órgão relacionado de uma maneira ou outra a definições de políticas de informação, ou seja, era um órgão que tinha funções, ou pelo menos era pensado com funções de coordenação etc., mas também porque, nos primeiros anos dessa nova etapa da carreira acadêmica, trabalhei muito junto com o pessoal da Arquivologia, que estava muito marcada pelo lócus institucional e jurídico de sua principal área de origem, preocupando-se com as questões do Estado. Comecei assim a pensar a questão política, ao mesmo tempo em que tinha a percepção de que o ordenamento das coisas estava mudando: desde a centralidade do Estado à uma redefinição dos caminhos, dos costumes, do desenvolvimento da informação, do infodocumentário. Ganhava um peso cada vez maior, efetivo, imediato, a economia. Não é que a economia não estivesse presente antes, mas se manifestava sobre outra imagem, sobre outra figura, e nesse momento tomava a dianteira nos regimes neoliberais e começava a falar por si mesma, sem precisar demasiado recorrer à política. Então, comecei a falar de *regime de informação*.

SCHNEIDER – Trabalhamos com questões biográficas, e agora vamos trabalhar com questões bibliográficas. Não estou exigindo nem pedindo para nenhum entrevistado ter uma memória completa de tudo o que eu vou perguntar, você pode trazer o que lembrar, que vai ser o suficiente

e certamente importante. No seu trabalho, nas suas obras, quais textos você indicaria que tratem mais diretamente de questões ligadas aos campos da ética, da política e de epistemologia da informação? Todos? Você destacaria algum?

NÉLIDA – Na verdade, eu sei tratar separadamente da questão epistemológica e da questão mais política e ética, até porque em razão de meu trabalho como professora, muitas vezes, escrevo do ponto de vista epistemológico para outros, mais do que para mim mesma ou a partir de mim mesma. Então tem alguns trabalhos meus, de epistemologia, que têm sido mais lidos, até alguns antigos, os que escrevi faz tempo sobre a pesquisa em Ciência da Informação, em que eu tratava de desanuviar o horizonte, de demonstrar que é uma área bastante plural, uma área interdisciplinar. E eu falo: uma área poliepistemológica; até porque minha compreensão dessa *contextura* da ação informacional implica que ela, como ação social e temporal, reúne, ou se realiza, no modo da reunião. Mas, do ponto de vista das condições de produção, ela depende de *n* fatores, não somente de saberes, senão de práticas e de modos de produção diferenciados. Por exemplo, se eu vou dispor ou não da internet em um momento determinado, não depende de minha decisão e nem das perspectivas da Ciência da Informação. Evidentemente, depende de um complexo decisório que tem a ver, sei lá, com eletricidade, com satélites, com conhecimentos, com computação etc. Se fosse para pensar na mediação ou na objetivação através da escrita – do livro, por exemplo – igualmente tem a indústria editorial, os cânones de cada gênero literário ou científico. Em consequência, uma *ação de informação* nunca se autoexplica. Ela está sempre condicionada, porque é, no mundo contemporâneo, uma maneira de se reunirem todas essas dimensões, e ocuparia o lugar do que eu chamo da *construção social de evidências*. Esse para mim é o lócus que hoje ocupa a informação no contexto contemporâneo. Do ponto de vista político, me lembro, de 1999, publiquei um trabalho bastante otimista sobre as possibilidades de formas de vida democrática que também alcançassem a questão informacional. Mas, então, eu comecei a usar *regime de informação* para falar de política, porque eu já achava que o conceito de política, neste sentido de regime político, não cabia nessas circunstâncias; não explicitaria os efeitos de poder das ações de informação. Tanto é assim que hoje em dia – e vou dar um pulo para o momento atual – eu estou me aproximando novamente das teorias e abordagens da Ciência Política que trabalham com o que eles chamam de *regime de políticas*, porque vai ao encontro de algumas características do que eu chamo *regime vigente de informação*. *Regime de informação* era uma maneira de falar das relações de poder com mais liberdade do que me daria se falasse de políticas de informação, e mais ainda, de políticas públicas de informação. Em primeiro lugar, porque já era

claro que as políticas ou, melhor dito, as relações políticas informacionais, elas não são sempre de caráter do explícito, do formalizado e do juridicamente explicitado. Tanto é assim que até os dias de hoje um dos problemas, quando se quer entender as questões dos regimes internacionais de políticas é essa existência de *buracos* jurídicos, em que as questões que envolvem diferentes agregações de nações, corporações transnacionais, grupos subnacionais, não têm um horizonte normativo formalizado que lhes permita organizar algo como a formação de consenso ou acordos. Seria, portanto, uma zona complexa, escura, difícil, como reconhecem os que trabalham com essa área de política internacional. Então, esse era o entendimento, de que era preciso ter um instrumento de leitura mais flexível, porque uma leitura socioinformacional tem de ser muito leve, porque ela é mutável, muito complexa, e se você pegar muito pesado, amanhã você pode ser desmentido pelos fatos. Eu acho que requer um pouco de leveza. Não gosto de categorias muito duras; enfim, essa é minha caminhada. Que mais eu posso falar de *regime*? Eu comecei definindo *regime* como um modo de desenvolvimento, um modo informacional dominante, em que ficariam estabelecidas quais seriam as autoridades epistêmicas e normativas que decidem a orientação distributiva dos fluxos e recursos de informação. Esse conceito não cobre todo o campo de pesquisa, porque o *regime*, na medida em que o conceito foi buscado por sua flexibilidade, requer também ser tratado de maneira flexível. Então tanto podemos falar de um *regime informacional* em contexto muito especificado – como falam, por exemplo, [Hamid] Ekbia e outros autores, apoiando-se em [Luc] Boltanski e [Laurent] Thévenot – como podemos pensar em *regimes de informação* mais abrangentes, que perpassam diferentes *regimes de engajamento* ou regimes de valor. Isto poderia incluir a nova leitura de Thévenot, “*La Acción en Plural: una introducción a la sociología pragmática*”, em que fala de uma compreensão vertical dos regimes de engajamento, de modo que a mesma pessoa adotaria diferentes critérios de validação e avaliação quando passa do regime familiar ao regime planejado do trabalho, ou ao regime público da política. Enfim, é sempre possível pensar em regimes estabelecidos dentro de alguma forma de vida mais definida ou específica, mas também se pode falar de regime num sentido mais abrangente, seja numa perspectiva internacional, ou dentro de um país. É mais ou menos por aí. Não exatamente, mas mais ou menos por aí.

SCHNEIDER – Foi bastante esclarecedor, mas eu quero fazer mais uma pergunta para ver se eu entendi.

NÉLIDA – Tudo bem.

SCHNEIDER – Dois pontos apenas, e ia pedir para completar também. Mais adiante eu vou renovar as questões, e, talvez, a gente conclua que elas já terão sido respondidas, mas eu gostaria que você indicasse novamente títulos de textos seus que tenham trabalhado, e que sirvam de referência sobre questões epistemológicas, sobre Epistemologia da Informação, questões políticas da informação e questões de Ética da Informação, separadamente ou não.

NÉLIDA – Pois é, essa era a questão que eu queria dizer: por exemplo, eu tenho uma linha de produção de textos que, para mim, servem um pouco como estudos empíricos. Mas que não são empíricos como em geral se entende a empiria. Uma maneira de providenciar alguma forma de empiria a conceitos generalizadores, como *regime*, é, por exemplo, através dos estudos que realizo da relação entre os dispositivos de informação e os processos avaliativos em Ciência e Tecnologia, tal como em uma das últimas coisas que publiquei: “A Análises das Citações Precisa de uma Teoria ou da Filosofia da Ciência?”³. Tenho outro escrito que estou reformulando sempre, ainda não me convenci, mas onde trato também da questão de como, dentro do regime neoliberal se multiplicam os processos de *accountability* e de responsabilização, no campo da produção científica. Eu entendo que podemos diferenciar um *sistema de avaliação científica*, nele mesmo, e um *sistema de responsabilização*, que surge juntamente com a retomada da questão ética dentro do campo de pesquisa. Na verdade, aí eu não posso separar nem epistemologia nem política, até porque esse é um tipo de estudo onde, ao mesmo tempo que vou analisando a maneira com que essas formas sociais de construir evidências, a partir dos recursos informacionais e da produção de conhecimentos informacionais tais como os que resultaram na produção das bases de dados indexadas, os *science citation index* e a *Web of Science*, em última instância, produzem efeitos de política. Eles implicam não somente em opções de cunho epistemológico, mas opções de cunho epistemológico que levam à marca dos processos sociais e políticos em que se contextualizam. Então, ao mesmo tempo em que é uma questão epistemológica, remete ao contexto de justificação em que essas abordagens avaliativas informacionais são constituídas, ou são demandadas. Não é? Porque seriam demandadas em contextos de justificação. E faltaria justificar os contextos de justificação..., mas é um pouco por aí. Outras formas de contextualizar os estudos dos *regimes de informação* tem sido observar sua aplicação na área da saúde. Falei disso há pouco em uma reunião de pesquisadores e profissionais das áreas de Ciência da Informação e da Saúde, muito ativos e produtivos em termos de informação e comunicação, por diferentes razões. Trato assim de

3 *In: Informação & Sociedade: Estudos*, v.27, n.2, 2017. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/ies/article/view/34569>. Acesso em: 5 ago. 2021.

trabalhar esse conceito de regime em um outro campo que não o da Ciência e Tecnologia, estou produzindo ainda isso, mas é uma questão que veio bem a calhar. Outra investida, atual, seria retomar o aporte das Ciências Políticas, nelas mesmas, agora em lugar de Política de Informação, da própria ciência política: como ela lida com questões que nos são comuns. A questão que me interessa da Ciência Política é como lida com os problemas complexos quando a organização das práticas e das formalizações normativas acontecem de maneira *sub-sistêmica*, quer dizer, quando acontecem em *domínios de políticas (issues)*, e quando o que se requer é alguma abordagem mais complexa, mais misturada, mais plural, para chegar a algum tipo de entendimento. Pelo menos, das questões colocadas. Esses encaminhamentos, estou incorporando porque vão ao encontro daquilo em que meus estudos da avaliação científica me levaram a pensar.

SCHNEIDER – Perfeito. Eu diria que aquele último livro da UFF [Universidade Federal Fluminense], que você publicou pela Garamond⁴, se insere um pouco nesse conjunto de problemas.

NÉLIDA – É, esse livro se insere nessa linha. Como foi um livro coletivo, agrega outras pessoas que trabalhavam [na área], fomos abrindo várias perspectivas, mas dentro da questão ética. E a questão ética, parte do que tem a ver com a própria destinação humana das ações de informações, tem muito a ver com isso que chamo de *vácuo jurídico-normativo das questões informacionais*. Isso porque a economia não consegue cobrir o que antes se cobria, ainda que fosse autoritariamente, pela ordem do Estado. E também porque, cada vez mais, se trata de questões que perpassam fronteiras nacionais, fronteiras disciplinares, fronteiras culturais, linguísticas, religiosas, então é impossível você lidar com uma concepção muito demarcada, muito singularizada em uma linha de interpretação, ou em uma linha única de busca de explicação ou justificação.

SCHNEIDER – Ok.

NÉLIDA – Falei muito.

SCHNEIDER – Não, não. Queria saber se você quer dar sequência a esse raciocínio ou eu faço outra pergunta?

NÉLIDA – Pode passar para outra pergunta.

4 Ref.: GONZALEZ DE GOMEZ, M. N., CIANCONI, Regina de Barros (org.). **Ética da Informação: Perspectivas e desafios**. Rio de Janeiro: Garamond, 2017. E-book. Disponível em: http://ppgci.uff.br/wp-content/uploads/sites/86/2020/04/Livro_Etica_da_informacao.pdf. Acesso em: 06 Ago 2021.

SCHNEIDER – Por que elas remetem umas às outras, não? Então, eu diria que agora a gente entra em questões mais propriamente conceituais e menos bibliográficas, e aí são quatro perguntas inter-relacionadas. Eu vou pedir para falar sobre a ética no seu pensamento, sobre a política no seu pensamento, sobre epistemologia no seu pensamento, e sobre as imbricações entre os três. Isso já foi dito um pouco, mas se quiser avançar...

NÉLIDA – Pois é, eu não sei se consigo avançar assim, porque esse entrelaçamento merece uma reflexão que ultimamente não tenho feito. Mas, sim, a questão ética tem a ver com meu posicionamento no mundo, na vida, no pensamento. Eu gosto muito de uma frase: “o contrário da justiça é arbitrariedade”, e eu sou de uma geração que viveu muitas arbitrariedades, então, a questão ética é para mim uma questão biográfica, que tem a ver com limiares de minha experiência propriamente biográfica. Mas, ao mesmo tempo, é uma questão que, repito, reaparece como questão, ora subvertida, ora como ética pública, ora misturada com a questão do *accountability*, que é outra coisa, tem a ver com outro regime normativo e de valor – mas tem a ver com uma *disruption*, uma perturbação da esfera normativa, com uma desvalorização que se tem feito em todas as esferas dessa questão, das maneiras escolhidas de viver e de se relacionar uns com os outros, enfim, das diferentes formas de desrespeito que nós temos enfrentado em diferentes momentos. E que seguimos enfrentando, em diferentes circunstâncias. Então, eu acho que a ética, por um lado, às vezes é colocada de maneira imprópria; quer dizer, confundida com os ordenamentos um pouco... não sei dizer a palavra exata que queria usar, mas quero dizer que são da ordem do que Foucault, em “Segurança, Território, População”⁵ chamaria... não da norma no sentido de normas ou convenções preestabelecidas, senão de cálculos... da ordem como cálculo. Essa *accountability* tem muito a ver com essa compreensão de responsabilização sem necessidade de referências a valores comuns, estabelecidos e compartilhados. Tem mais a ver com regulações organizacionais propriamente ditas. Então, há esse domínio da ética pública que é um pouco essa mistura das questões ético-normativas com questões de regras organizacionais, mais institucionais. Por outro lado, há essa questão de uma demanda, ou de uma expectativa de formas mais justas de convívio, que seguem sendo uma expectativa, uma demanda. Não gosto de falar de princípios universais necessários, já que tantas vezes se universalizam particularidades, mas sim, digamos, de algo que a gente projeta como um horizonte de possibilidades desejadas. Então, é tudo isso. Para mim, a ética não forma hoje em dia um campo unificado. Ela está nomean-

5 Ref.: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

do maneiras muito diferentes de observar essa perturbação da ordem normativa, em diferentes aspectos, desde a ciência e a vida quotidiana à política.

SCHNEIDER – Eu agora vou fazer um conjunto de questões, mas eu queria antecipá-las para não confundir. Elas, mais uma vez, parecem ser redundantes, mas têm a sua especificidade. Vou perguntar sobre ética, política, epistemologia e informação no seu pensamento, mas agora vou qualificar a informação de várias formas diferentes. Até agora estava falando de informação de uma maneira genérica. Agora vou lhe pedir para falar na ordem que você quiser sobre ética, política e epistemologia da informação entendida como: 1) mensagem / comunicado, 2) conhecimento, 3) formação / instrução, 4) documento / registro, 5) denominação / conceituação / classificação e 6) dado.

NÉLIDA – Veja, haveria muitas maneiras de responder isso. Em minha linha de pensamento, essas categorizações são reconstruídas pelo uso transversal do termo informação, como generalização, que, por abstração, remete, sem ignorá-los, a todos os referentes dos termos elencados. Quer dizer, reconheço que tenho de lidar com a questão documentária, eu reconheço que tenho de lidar com a questão do dado, que tenho de lidar com muitas das expressões mais correntes, que correspondem ao que se entende por informação, e que têm seus contextos específicos de uso. Quando falo de *ação de informação*, eu reformulo o espaço de construção do conceito um pouco à margem dessas categorizações, e obviamente, tenho de lidar com elas. Eu fico um pouco à margem, porque tem uma maneira de falar de informação *entitativamente*, no que em termos de Habermas seria equivalente a um *gedanke*⁶ fregeano generalizado, o que é um pouco idealista, de um certo platonismo. Como se formasse uma espécie de magma, ou substância sutil, que está em alguma parte – o que eu acho um desvio metafísico da questão informacional. E tenho que lidar cotidianamente com a relação com o documento. Quando definia algumas das condições de uma *ação de informação*, entendia que ela implicava uma instância de objetivação. Eu, antigamente, usava o conceito de *inscrição*, tal como vinha pelo lado da antropologia e da hermenêutica, para daí desdobra-lo em *inscrições documentárias*, por exemplo. Hoje em dia existem alternativas para pensar a questão documentária do ponto de vista antropológico e epistemológico, com mais nuances; como, por exemplo, falar da *documentalidade* e não só de *documento*, ou seja, de um atributo que se pode relacionar a qualquer coisa, mas não de qualquer modo. Quer dizer, implica determinadas condições e procedimentos de documentalização, e aí temos toda uma

6 Nota do Editor: Significa “pensamento” ou “sentido”, em Gottlob Frege, como sendo da ordem do real e do não físico.

discussão com vários autores, como [Michael] Buckland e [Bernd] Frohmann. Então, eu acho que há algumas maneiras epistemologicamente um pouco mais razoáveis para lidar com a questão da relação informação-documento hoje em dia: abandonamos as abordagens da informação mais metafísicas, ou mentalistas – que é outra expressão de um platonismo incorporado. Frente à questão do dado, tem outras questões (que eu ainda tenho que elaborar mais), mas a questão do dado vem muito plasmada pela semântica formal, pela semântica clássica, me parece. Então, há uma ancoragem, que implica pressupostos, meio positivistas no ponto de partida; ao mesmo tempo que tem algo misterioso, sua referência à própria alteridade em função da qual a gente constrói algo como informação. Então, para mim, o dado ainda está em aberto, do ponto de vista de sua ancoragem – em autores como [Luciano] Floridi – numa concepção da semântica clássica formal. Esse dado se manifesta como uma construção semântica informada, ou as informações são constituídas pelo dado bem formado. Por outro lado, o dado aponta para um algo inapreensível de maneira direta, o que tem a ver com alteridade⁷. Então, deixo em aberto meus pensamentos sobre o dado. Tanto a questão epistemológica sobre os dados, quanto a relação dado-informação, têm a ver com as tradições filosóficas/ontológicas em que se inserem. A gente teria de fazer um trabalho mais consistente relacionando a questão dado-informação-alteridade. Não vejo isso... acho que isso poderia ser melhor tratado. Quando falam de comunicação, eu não separo informação e comunicação de maneira radical, porque a informação, tal como se constitui na sociedade ocidental moderna e contemporânea, de fato, requer um plano linguístico de significação⁸. E, se a gente pensa nas funções tradicionais da linguagem: expressão, comunicação, representação, conclui-se que a informação, de alguma maneira, foi pensada primeiro só a partir da representação, e à margem da comunicação. Nos estudos dos usos da linguagem na vida cotidiana e nas tecnologias digitais, começam a ser um pouco mais inseparáveis o que, em algum momento, foi projetado como duas tradições diferenciadas. Tem sua explicação, enfim, não é o caso agora, mas essa dissociação tem sua explicação histórica em um momento determinado, so-

7 Nota da entrevistada: O dado “puro”, enquanto *dedomena*, é real, mas inapreensível, só dá acesso à alteridade numa perspectiva, pelo processo de *semantização*. (Ref.: FLORIDI, L. *The Philosophy of Information*. Oxford. 2011)

8 Nota da entrevistada: Aqui deveríamos abrir espaço para o crescimento exponencial na última década dos desenvolvimentos da *Inteligência Artificial*, a *Internet das Coisas* e a *Indústria 4.0*. *Tratamos inicialmente novos problemas da relação informação-dado-significação em “Reflexões sobre a genealogia dos regimes de informação”*. (Ref.: González de Gómez, M. N. **Informação & Sociedade: Estudos**, v.29, n.1, p. 137-158, jan./mar. 2019.

bretudo a partir do pós-guerra e do desenvolvimento da comunicação de massas.

SCHNEIDER – Sobre o problema representacional: da denominação, da conceituação, da classificação, quer falar um pouco disso ou não é a sua área de atuação?

NÉLIDA – Pelo contrário, comecei a interessar-me muito pela classificação quando comecei a tratar de entender o que, na sociedade contemporânea, se considerava informação. Os estudos de classificação na Biblioteconomia são uma primeira exploração disso que hoje chamaríamos de informação e metainformação, tecnologia e meta-tecnologia; porque é uma imersão, através de uma prática concreta, nos processos culturais que lidam com a diferença e a singularidade, para fazê-las públicas e transferíveis. Eu acho que a classificação é o esforço de constituição de uma linguagem pública para, de alguma maneira, abrir os espaços singularizados de produção de saberes a diferentes audiências, ou usuários, como queira chamar. Então, é muito significativa. Estou pensando nisso para em um futuro próximo retomar, mas por enquanto não diria mais nada sobre isso.

SCHNEIDER – Qual é a importância de se estudar ética, política e epistemologia da informação hoje?

NÉLIDA – Considero que, assim como Foucault falava de *regimes de verdade*, o *regime de informação* ocupa um pouco o lugar do *regime de verdade* na sociedade contemporânea. Quer dizer, não somente pela comunicação midiática e a internet, mas pela própria maneira de entender os vínculos entre as pessoas. Então eu considero que ética, política e epistemologia da informação são altamente importantes, mas por diferentes razões. Por um lado, é importante porque hoje se colocam questões informacionais e comunicacionais, não como algo que acontece *a posteriori* em uma sociedade, tal como dizer: “a sociedade é tal-coisa e então se comunica”, ou “a sociedade é tal-coisa e logo se informa”. Mas, sim, como uma dimensão constitutiva do ser social. São assuntos de preocupação, entender como valoramos e validamos aquilo que conhecemos, e aquilo que decidimos. Relacionar àquilo que valorizamos, enquanto formulação de alguma forma desejável de vida, de vida bem-sucedida, e mais ainda, de uma vida justa; e relacionar também a uma forma possível de convívio dentro das condições contemporâneas. São coisas que são fundamentais para o entendimento histórico, contemporâneo, e que perpassam, e passam pelas questões infocomunicacionais e infodocumentárias. Enfim, pelas tecnologias digitais, interativas à distância e tudo mais. Ao mesmo tempo, penso que tudo isso é muito frágil, por sua própria velocidade, como acontecimento. Ao mesmo tempo, temos de pensar em todos esses fatos para não ficar presos a isso que chamamos de dimensão ineludível de

nossa vida contemporânea. Uma das coisas que digo a meus alunos é que temos de nos preocupar com a pluralidade das memórias. Escutar música em vinil, manusear livros e guardar fotografias em papel. Assim, eu acho que a pluralidade da memória é a melhor defesa contra essa centralidade que ganha a questão informacional no mundo contemporâneo.

SCHNEIDER – Gostei dessa resposta.

NÉLIDA – Não é questão de gostar. Não é questão de gosto. É uma questão de sobrevivência da espécie, uma questão radical.

SCHNEIDER – Para encerrar tem um bloco final, eu vou fazer as perguntas e você responde o que quiser. Agora, tem uma exigência: considere que quem está fazendo a pergunta é uma criança, mas uma criança inteligente.

NÉLIDA – As crianças são muito inteligentes.

SCHNEIDER – Exato. A ideia é essa. Esse é o “bloco da criança inteligente”. Mas não é uma criança de cinco anos, é uma criança de dez anos.

NÉLIDA – São chatas [risos], dez anos já são chatas.

SCHNEIDER – Oito, então. [risos]

NÉLIDA – É, tá bom, pode servir. Está divertido, vai ser divertido.

SCHNEIDER – Existe a verdade?

NÉLIDA – Eu acho que a gente a deseja, e a busca.

SCHNEIDER – A ciência e a verdade são a mesma coisa?

NÉLIDA – Não sempre.

SCHNEIDER – Qual é a melhor forma possível de se governar um país, e a pior?

NÉLIDA – Se soubesse, me candidatava à presidência. [risos] Não é pergunta para *un pequeño* fazer aos adultos! Tem que responder?

SCHNEIDER – Se quiser. Aqui é um espaço de pensamento livre, inclusive para o silêncio.

NÉLIDA – Mas acho que não há uma única resposta. Eu diria a *un pequeño* inteligente que, com o tempo vai entender que existem muitas maneiras de construir futuros possíveis, e que, então, não há uma única maneira de governar bem, ou uma única maneira de governar mal. Mas que uma maneira de governar bem seria aquela que faz com que todas as pessoas consigam realizar suas possibilida-

des dentro das diferenças e das variações da experiência humana, alargando cada vez mais suas perspectivas e, bom, uma maneira de governar mal é aquela que, no lugar de hominizar, destrói as possibilidades da hominização da *démarche* civilizatória. Não sei se é uma palavra para crianças, mas não me ocorre outra.

SCHNEIDER – O certo e o errado, o bem e o mal, são sempre os mesmos ou variam de acordo com a cabeça de cada um, a época e os costumes?

NÉLIDA – Olha, é óbvio que eles variam, mas isso não significa que essas variações sejam totalmente relativas. Acho que essas variações podem ser, de alguma maneira, colocadas como perspectivas, dentro das possibilidades humanas de querer acertar e de errar, querendo acertar ou não.

SCHNEIDER – Nessa mesma linha do certo e do errado: o que é a felicidade?

NÉLIDA – Pois é. Outra pergunta que não pode ter uma única resposta. Eu não saberia dizer, assim, o que é felicidade para mim. Inclusive, [a resposta] hoje não é igual a quando eu tinha quinze anos, ou quando tinha trinta, e seguramente não é igual para pessoas que amo, e que estão perto de mim, então eu acho que a felicidade é sempre uma projeção humana de algo esperado, e que nunca se realiza totalmente.

SCHNEIDER – O cientista deve se preocupar com os efeitos das suas descobertas ou apenas se elas funcionam?

NÉLIDA – Não, obviamente, o ideal é preocupar-se com os efeitos. Eu gosto dessas definições de ciência que tratam de reunir as questões da busca teórica, e a preocupação com as respostas e sua aplicação, com sua apropriação pela sociedade. Acho que não temos o direito de pensar totalmente em aberto, sobretudo quando, por exemplo, você pensa em grandes questões, com a dimensão da bomba atômica, não é? Alguns de seus criadores colocaram a posteriori a questão dos efeitos e das possibilidades. É difícil a gente não querer ir a fundo, e responder de qualquer maneira e avançar em uma questão. Mas acho que tem de ter sempre uma responsabilidade com os efeitos – que tampouco é total, porque a gente não controla os efeitos do que pensa, nem do que fala, nem do que pesquisa. Mas acho que responsabilidade é bom, é uma condição humana ter algum limite.

SCHNEIDER – Penúltima: deve-se sempre dizer tudo, ou o segredo pode ser importante?

NÉLIDA – É difícil responder sem colocar um contexto. Eu nunca acho que você possa definir certas questões totalmente, em abstrato, porque às vezes você não disse tudo, não para esconder, mas porque não acredita nas condições de com-

preensão, de entendimento, porque existem elementos que faltam na reconstrução, de fato. Então, eu diria que não há tampouco uma resposta única, porque, em alguns momentos, algumas coisas podem não ser ditas. Não, eu não gosto de segredo. Mas entendo que, às vezes, nem tudo pode ser dito em um mesmo lugar, nem às mesmas pessoas, nem nas mesmas circunstâncias. Há uma autora, [Hellen] Nissenbaum, que diz que nem todas as informações são para fluir em todos os contextos, em todas as circunstâncias e da mesma maneira. Eu aceitaria essa resposta.

SCHNEIDER – Última pergunta. Por que existe o mal?

NÉLIDA – [risos] Sabe porque rio? A primeira vez que eu fui fazer um exame de filosofia, eu ainda não era aluna da universidade, mas eu tinha lido uns livros de filosofia e disse: “vou ao exame!”. E fui, assim, bem inocente, e eu achava que estava saindo brilhantemente... aí me perguntam sobre o Mal. Me perguntaram: O Mal existe? Eu respondi: “Claro que existe! O Mal, como não vai existir?” E os filósofos me disseram: “o Mal é a ausência de Deus!”. Eu diria que o que acontece é que nós podemos fazer mal uns aos outros, ao mundo e à natureza em geral. Não falaria hoje da substância do Mal, mas sim que, por nossa própria contingência, temos certa incapacidade da onisciência, e da permanente boa e honesta vontade. Então, sim, creio que nós fazemos danos uns aos outros. Mas não falaria da substância do Mal. Engraçado me fazer essa pergunta, depois de tantos anos. Isso aconteceu quando tinha dezessete anos, mas tu não sabias que me fizeram essa pergunta. É muito engraçado. [risos]

SCHNEIDER – Muito obrigado, Nélide. Então, encerramos com uma linda gargalhada e com uma boa memória, e o bom dessas entrevistas é que têm algumas surpresas, não é?

NÉLIDA – É muito engraçado isso. Me fizeram essa pergunta aos dezessete anos. [risos] *

*** Nota complementar da entrevistada:**

Na verdade, gostaria de esclarecer que mantenho a mesma dificuldade para falar de um mal metafísico, mas posso sim falar da imputabilidade moral de nossas ações e das ações de informação, em termos atributivos: quando sua realização pode produzir sofrimento de terceiros, desrespeito, dor, destruição de memórias, limitações estratégicas dos horizontes hermenêuticos da construção de sentido – e também quando ações e atividades produzem alteração entrópica de ambientes informacionais, como atentar contra as diversidades do mundo humano e natural, negar, desativar ou apagar indícios e indicadores que manifestam ou monitoram o desequilíbrio climático, o extrativismo predatório. Ou queimar arquivos ou bibliotecas, ou obstaculizar os esforços pela preservação da memória e dos testemunhos de múltiplas injustiças. Impulsionar estratégias de desinformação, promover a ignorância em questões vitais à saúde e bem-estar coletivo, usar a desinformação para obter vantagens competitivas nos mercados e na política, desestimular a ciência e a pesquisa, a educação, a expressão criativa. Seria da ordem da justiça informacional fazer dos direitos humanos, sempre reformulados e ampliados pela história das lutas, o grande marco referencial dos mapas normativos das ações de informação.

José Augusto Guimarães⁹

SCHNEIDER – Entrevista com José Augusto Guimarães, professor da Unesp [Universidade Estadual Paulista] pelo projeto de pesquisa Ética, Política, Epistemologia: Interfaces da Informação. Lugar de fala: qual é a sua formação completa?

GUIMARÃES – Bem, em termos de graduação eu fiz o curso de Biblioteconomia na Unesp e, ao mesmo tempo, me formei em Direito. Terminado isso, fiz o mestrado em Ciência da Comunicação na ECA/USP [Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo], após o que fiz doutorado em Ciência da Informação também na USP e o pós-doutorado em Documentação na Universidade Carlos III de Madri.

SCHNEIDER – Como você chegou à organização do conhecimento?

GUIMARÃES – Essa é uma longa trajetória. Na realidade, quando eu comecei a trabalhar foi, efetivamente, com a questão da classificação, que desde a graduação era algo que me fascinava: essa possibilidade de organizar conteúdos de documentos muito mais do que a sua forma. Só que, desde aquela época, algumas coisas me intrigavam, porque era uma área muito normativa, em que o que se aprendia era basicamente a utilização de instrumentos – como aplicar adequadamente esses instrumentos – e alguma coisa me dizia que havia algo mais, que havia algo subjacente a esses instrumentos. Então, quando eu fui fazer o mestrado tomei contato com o trabalho de Jean-Claude Gardin no CNRS [*Centre Nationale de la Recherche Scientifique*], que trabalhou com a ideia de análise documentária. A preocupação de Gardin era muito mais voltada para como se desenvolvem os procedimentos de análise e representação de conteúdos do que para o dos ins-

9 Entrevista realizada em 16.09.2016, na Coordenação de Ensino e Pesquisa (COEPE) do Ibcit. A gravação contou com o apoio técnico de Monique Figueira. Primeiro tratamento do texto: Maira Nobre.

trumentos de representação. A partir das aulas do professor Gardin, de que me lembro perfeitamente, fui me aprofundando nessa questão e, no final dos anos 90, tomei contato com o trabalho da então nascente Sociedade Internacional para Organização do Conhecimento, a ISKO [*International Society for Knowledge Organization*], e, por meio da revista *Knowledge Organization*, comecei a perceber que ali existia um nicho teórico, existia uma reflexão acerca dessa área: um amplo olhar sobre os procedimentos, sobre os instrumentos, sobre os produtos, que pudesse nos fazer pensar em como tudo isso se desenvolve. A partir daí, eu fui me envolvendo cada vez mais com essa instituição, a ISKO, e muito preocupado com uma dimensão específica da organização do conhecimento, que é a dimensão epistemológica, em busca pelo conhecimento em organização do conhecimento. E com isso já se vão mais de trinta anos.

SCHNEIDER – Bom, de certa maneira essa pergunta é um desenvolvimento da anterior: quais são os seus principais focos de interesse na organização do conhecimento?

GUIMARÃES – Na realidade, eu diria que tenho dois focos específicos, dentre vários outros. O primeiro é a questão da configuração epistemológica desse campo: seus marcos teóricos, suas principais correntes de pensamento e as interlocuções que podem ocorrer. E o segundo, que de alguma maneira se desdobra do primeiro, é a questão ética em organização do conhecimento, mais especificamente no que se refere aos valores que podem estar embutidos nesses conjuntos de procedimentos, instrumentos e produtos.

SCHNEIDER – Vamos agora para as questões bibliográficas. No campo da organização do conhecimento, se é que as há, quais seriam as principais obras que tratam mais diretamente de questões ligadas ao campo da ética, da política e da epistemologia? Me refiro a livros de referência.

GUIMARÃES – Eu vou começar falando de autores. Eu acho que a centralidade da questão epistemológica e que se desdobra na questão ética e na questão política desse campo – e uma série de estudos cienciométricos demonstra isso – está no professor Birger Hjørland da Universidade de Copenhagen. Ele está há décadas preocupado com a configuração desse campo, e com os aportes filosóficos que podem aí incidir. Em termos de obras, acho que a referência fundamental desse campo está na revista *Knowledge Organization*, que, sem sombra de dúvida, seria o seu centro bibliográfico. Existe também uma série da ISKO denominada *Advances in Knowledge Organization* composta pelos *proceedings* dos congressos internacionais da ISKO, realizados bianualmente desde 1990. Agora, fora isso, existem algumas obras que eu consideraria como capitais. Uma delas é o “*Deflating Information*” do professor Bernd Frohmann, da University of Western

Ontario, no Canadá, em que ele parte do fenômeno da informação para chegar à organização dessa informação com vistas ao conhecimento e, como o título já diz, ele tenta “esvaziar” ou isolar essa informação para depois verificar como ela se comporta na organização. Eu destacaria também, até por questões históricas, todo o trabalho da professora Ingetraut Dahlberg, da Alemanha, fundadora da ISKO, com uma concepção bastante filosófica, voltada para a dimensão ontológica desse campo, que teve um papel. Eu poderia aqui também citar autores que foram responsáveis por esquemas ou por sistemas, mas estou mais preocupado com aqueles que refletiram sobre o campo em si. Obviamente um teórico que, fico muito contente com isso, está tendo cada vez mais um *revival* no Brasil, é Paul Otlet. Eu acho que nós não podemos em absoluto olvidar a contribuição da tradição francesa. Embora esse campo tenha sido muito permeado por um olhar anglo-americano bastante forte, os franceses tiveram e têm um papel que nos faz pensar. Por quê? Porque os franceses fazem essa conexão muito forte entre conhecimento e documento, em uma dimensão muito mais ampla do documento e, no campo da organização do conhecimento, autores como Maurice Coyaud e Jean-Claude Gardin, entre outros, nos fazem pensar sobre tudo que pode estar envolvido nesses processos mentais de organizar o conhecimento. Num primeiro olhar, eu destacaria esses nomes.

SCHNEIDER – Numa questão ainda relacionada a essa, se não for redundante (talvez a resposta já tenha sido dada), quais foram os principais pesquisadores e críticos da organização do conhecimento no Brasil e no mundo? Cite cinco.

GUIMARÃES – No Brasil, eu destacaria Johanna Smit, Marilda Lara e Maria de Fátima Tálamo, da Universidade de São Paulo; Rosali Fernandez de Souza e Maria Nélida González de Gomez, do IBICT; Maria Luiza Campos, da Universidade Federal Fluminense, e Mariângela Fujita, da UNESP – Universidade Estadual Paulista; Marisa Brascher Medeiros Basílio, da Universidade Federal de Santa Catarina, e também Vera Dodebei, da Unirio [Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro], que faz um trabalho muito interessante entre a organização do conhecimento e memória. Eu não quero pecar pelo esquecimento, pois haveria inúmeros pesquisadores brasileiros importantes a destacar, mas essas foram pessoas cuja obra trouxe uma contribuição bastante específica para a reflexão desse campo. Felizmente são muitos os nomes!

SCHNEIDER – Considerando o objetivo da pesquisa, que é articular a organização do conhecimento com questões de ordem ética, política e epistemológica: quais obras desses autores que você citou seriam referenciais, ou mais relevantes?

GUIMARÃES – Agora eu vou citar algumas obras, inclusive algumas de pessoas que, porventura, eu tenha esquecido, mas que são fundantes. Eu me referia anteriormente ao “*Deflating Information*”, do Bernd Frohmann, e destacaria também o “*Traité de Documentation*” de Paul Otlet. Dialogando diretamente com o trabalho de Paul Otlet, o trabalho da Suzanne Briet “*Qu’est-ce que la Documentation?*” é fundante, pois nos mostra essa dimensão da documentação como uma veiculadora – e como testemunho – de conteúdos. Também toda a questão da Teoria do Conceito da Ingetraut Dahlberg, De Birger Hjørland eu destacaria mais especialmente seus trabalhos sobre a dimensão conceitual da organização do conhecimento e sobre a análise de domínio. Eu me permitiria ainda citar ainda algumas obras de autores que têm impactado muito minha atuação de pesquisa por lidarem com essa dimensão mais epistemológica e, principalmente, mais ética. Uma das obras que mais norteiam o meu trabalho é “*The Power to Name*”, da Hope A. Olson, professora da University Wisconsin-Milwaukee, um trabalho que me marcou muito. Igualmente destaco toda a obra do professor Antônio Garcia Gutierrez, da Universidade de Sevilha. Ele é um crítico bastante duro, bastante contumaz, das classificações tais como elas são tradicionalmente concebidas, e entre suas obras eu destacaria as obras “Desclassificadas”, “A memória sub-rogada”, “Outra memória é possível”. Em Clare Beghtol, da Universidade de Toronto, eu destacaria seus trabalhos sobre *aboutness*, sobre garantia cultural e sobre hospitalidade cultural. Aqui no Brasil destaco, em especial, o trabalho do grupo Tema, que foi criado pela Johanna Smit na Universidade de São Paulo nos anos 80 e que acabou congregando um conjunto de profissionais da Ciência da Informação, da Linguística e da Lógica, que desde então vêm desenvolvendo um trabalho de pesquisa neste sentido.

SCHNEIDER – Em meio ao pensamento desses autores, que ideias e que obras tratam de questões ligadas ao segredo e à transparência?

GUIMARÃES – Para eu poder falar da questão do segredo eu tenho que remontar a essa obra que considero fundamental, que é “O Poder de Nomear”, da Hope Olson. Ela defende que todos que estão envolvidos com a organização do conhecimento recebem da sociedade uma delegação de poder – que é o poder de nomear conteúdos para servir à própria sociedade. Só que ela diz que esse é um poder que não apenas é delegado, mas que é discricionário, de modo que se pode fazer bom ou mau uso dele. Com isso, corre-se o risco de situações extremas em que o “poder de nomear” se transforme em “poder de esconder”, “poder de silenciar”, “poder de ocultar”, “poder de censurar” – que são elementos que tangenciam essa questão. Deve-se recordar que a questão da transparência pressupõe uma

consciência da comunidade à qual essa organização do conhecimento se destina e que essa comunidade saiba como se dá tal organização, fazendo referência a um texto seminal de Johanna Smit denominado “Visite nossa cozinha”. A gente não pode esquecer que toda organização do conhecimento é contextual e se baliza pelo tempo e pelo espaço. Então quando a gente fala em transparência vale refletir sobre um onde, um quando, e um para quê, para que não caia em concepções absolutas.

SCHNEIDER – Agora a questão, que você mesmo sugeriu, é: quais seriam os conceitos-chave no pensamento desse conjunto de autores que você comentou?

GUIMARÃES – Bom, eu começaria, como eu já disse, com esse poder de nomear. O poder de nomear, no sentido de que aqueles que organizam o conhecimento são de alguma forma intermediários, são mediadores, são ponte entre um conhecimento que foi produzido pela sociedade e a apropriação que a sociedade fará desse conhecimento para gerar um novo conhecimento. Então, o estabelecimento dessa ponte pode muitas vezes contemplar desvios, pode contemplar rupturas, ou seja, é um poder que é necessário que nós tenhamos claro que ele existe e não é algo neutro ou isento, mas que decorre de uma visão de mundo. Eu destacaria também, no Antônio García Gutiérrez, o conceito que ele constrói: ética transcultural de mediação. Trabalhando essa questão da mediação entre conhecimentos e entre culturas, ele nos alerta para o fato de que nós temos, pelo menos, três culturas que, de alguma maneira, se encontram envolvidas na organização do conhecimento, e nem sempre de maneira pacífica: a cultura de quem produziu esse conhecimento, a cultura de quem vai fazer uso desse conhecimento para gerar um novo conhecimento, e a cultura de quem organiza esse conhecimento. Quando eu me refiro a cultura, eu estou enfatizando principalmente um quadro de valores e, muitas vezes, esses quadros entram em conflito. Então é importante a gente ter clara a coexistência dessas culturas e a necessidade de a organização dos conhecimentos propiciar um diálogo. Obviamente não podemos nos esquecer que quando falamos em comunidade usuária não estamos nos referindo a algo uno, uniforme, mas em diversidades que, num certo momento, estão lado a lado, de tal modo que se faz necessário pensar em sistemas que permitam estabelecer a comunicação com todo esse universo heterogêneo. Como já mencionado anteriormente, o conceito de garantia cultural, tão bem trabalhado por Clare Beghtol, da Universidade de Toronto, é igualmente seminal. Tradicionalmente, a teoria da classificação e da indexação, quando se referem às linguagens e aos sistemas de indexação, referem-se à necessidade de estes apresentarem garantia literária, ou seja, lastro em uma literatura existente, em um conjunto de documentos. Mas

Clare Beghtol defende, com muita propriedade, que só isso não é suficiente, uma vez que esses sistemas têm também que encontrar lastro na cultura da qual eles procedem e na cultura à qual se destinam. O grande problema dos sistemas chamados de universalistas, reside no fato de haverem sido concebidos a partir de uma visão de mundo positivista, do Século XIX, que acreditava em um mundo bastante uniforme e predeterminado, a partir de uma visão eurocêntrica. Por sua vez, tais sistemas, quando aplicados a outras culturas, viram-se, no mínimo, ineficazes, porque não respondiam aos valores dessas culturas.

SCHNEIDER – São: o poder de nomear...

GUIMARÃES – O poder de nomear, a ética transcultural de mediação e a garantia cultural.

SCHNEIDER – Perfeito. Um título que o Gustavo [Saldanha] sugeriu, um tema que ele trabalha: “questões dialético-temporais: a informação entre o bem, o poder e a verdade”. Sobre ética, política e epistemologia em informação nos dias de hoje, como você analisa, não só isoladamente, mas também de maneira articulada, ética, política e epistemologia da informação no contexto da organização do conhecimento?

GUIMARÃES – Eu diria que quando se fala em organização do conhecimento nós estamos nos referindo a um conhecimento cujo conteúdo é informação. Agora, organizar esse conhecimento pressupõe sempre um posicionamento frente ao mundo, frente à realidade, evidenciando uma atividade política por definição, porque pressupõe opções, posições e decisões. E a questão ética se faz presente, porque essas posições, essas decisões são permeadas por valores que lhes são subjacentes. Quando digo que eu tenho o poder de nomear, ou muitas vezes eu posso fazer uso do poder de ocultar, isso pode ocorrer devido aos valores que se encontram subjacentes. Se eu tenho um conjunto de valores que me leva a eventualmente negar uma determinada realidade, obviamente, posso ser levado a ocultar isso na organização e na representação. É um todo que interage de uma forma muito coesa, sendo muito complicado falar de um sem reconhecer o outro.

SCHNEIDER – E o elemento epistemológico?

GUIMARÃES – Eu considero fundamental o elemento epistemológico nesse campo, porque nós estamos organizando conhecimento, mas nós precisamos ter claro qual é o conhecimento que existe sobre a organização do conhecimento, de onde vem, como se constrói e como se articula. Essa dimensão epistemológica nesse campo vem se evidenciando mais nitidamente principalmente a partir

do presente século, e eu atribuiria em grande medida, como inclusive eu já comentei, ao trabalho do professor Birger Hjørland, mas também a autores como Joseph Tennis da Universidade Washington, a Jens-Erik Mai, da Universidade de Copenhagen e a Richard P. Smiraglia, da Universidade de Wisconsin-Milwaukee, que vêm trabalhando com a busca epistemológica no sentido de melhor caracterizar como vem se construindo e se comportando o conhecimento dessa área, sob quais influências, e com que tipos de interação.

SCHNEIDER – Um trecho da sua fala me suscitou uma questão que não estava planejada: quando eu perguntei sobre a dimensão ético-política e epistemológica na organização do conhecimento, você disse algo como “organização da informação como conhecimento”. A minha pergunta é: que conhecimento não seria informação?

GUIMARÃES – Foi muito boa essa pergunta, porque se nós analisarmos a literatura da Ciência da Informação principalmente dos anos 70 até os anos 90, no auge da época do *information retrieval*, trabalhava-se com a Informação como algo isolado que se trata, se recupera e se entrega, como algo que se possa simplesmente segmentar e analisar como um fenômeno em si mesmo. Quando eu trabalho essa informação na organização do conhecimento, eu parto de algo bastante anterior e lanço também o meu olhar para algo posterior, porque eu começo a conceber essa informação como a materialização, a evidência de um conhecimento prévio, um conhecimento que se construiu a partir de uma determinada estrutura social e política, de tal modo que essa informação vai ser como um reflexo da estrutura que gerou conhecimento. Na concepção anterior, essa informação era tratada, disponibilizada, recuperada e disseminada caracterizando uma fase que eu jocosamente chamo de *information delivery*, em que a partir do momento em que eu disseminei essa informação e a entreguei para o usuário, a minha missão está cumprida. Quando eu trabalho com uma concepção de organização do conhecimento, eu estou preocupado com o contexto e a forma de criação e, igualmente, com o contexto e a forma de apropriação, bem como com o novo conhecimento que daí será gerado. Existe até um texto em que eu discuto isso, no qual eu critico o conceito de ciclo da informação, pois quando a gente tem um ciclo, voltamos para o ponto de partida. Desse modo, prefiro referir-me a helicóide da informação, porque eu tenho um conhecimento que se transforma em informação: ela é tratada, é apropriada, gera um novo conhecimento que, por sua vez, será tratado de uma outra forma. Então, eu gero um helicóide. Isso é o que mais me fascina na organização do conhecimento: a contextualização.

SCHNEIDER – Agora a gente chegou àquela série de questões mais específicas. Como, dentro da área da organização do conhecimento, você relaciona a informação com mensagem, comunicado, conhecimento (de certa maneira você já respondeu), informação/instrução, documento/registo, segredo/transparência (isso foi respondido talvez), dado, e técnica interlocutiva hoje. Podemos começar por informação/instrução?

GUIMARÃES – Quando eu falo em um conhecimento que foi organizado para que possa ser apropriado e gerar um novo conhecimento, eu estou pressupondo um processo cognitivo contínuo, o que remete necessariamente à questão da informação e da instrução. E me reportando a um outro elemento, que você coloca, que é a questão do documento: é muito complicado na Ciência da Informação nós falarmos em informação sem que nós tenhamos aquilo que Paul Otlet e a Suzanne Briet ressaltavam: a necessidade de alguma evidência, de algum indício, de algum testemunho material. E o documento é exatamente isso. O documento dá a materialidade no sentido mais amplo da palavra, uma materialidade que estará em *bits*, em *bytes*, em fotogramas ou em textos. E por que a materialidade? A materialidade que o documento confere é fundamental para a Ciência da Informação porque, como bem destacam Johanna Smit e o Aldo de Albuquerque Barreto, se eu não tiver materialidade, eu não terei a portabilidade dessa informação no espaço e nem tampouco a preservação dessa informação ao longo do tempo. Sem isso, o conceito de memória cai por terra. Quais as outras?

SCHNEIDER – Técnica e tecnologia.

GUIMARÃES – Ótimo! Quando se remonta às origens da organização do conhecimento no âmbito da Ciência da Informação, a partir da classificação, passando pela indexação etc. havia, durante décadas, uma denominação genérica relativa a “processos técnicos”. Quando estudei Biblioteconomia, há quarenta anos, nós falávamos de processos técnicos. E quando se falava em processos técnicos se falava em um conjunto de ações que nós desenvolvíamos a partir de instrumentos que ditavam regras. Então, a partir do momento em que você aplicava aquele instrumento para aquela realidade, a situação estava completa. Hoje se tem claro que em tais processos há seres humanos desenvolvendo ações, que não são neutras, a partir de instrumentos, que não são neutros, e para comunidades, que são diversificadas. Então o contexto da técnica, isoladamente falando, fica bastante difícil de sustentar. A questão da tecnologia, por sua vez, nós podemos pensar de uma forma ampla, em que ela sempre esteve presente na organização do conhecimento. O que seria, por exemplo, de todos os grandes sistemas de classificação desenvolvidos no Século XIX se Gutemberg não tivesse desenvolvido a tecnologia dos tipos móveis? E, ainda, como não considerar a tecnologia

que Vannevar Bush, em 1945, já nos alertava como necessária para prover a humanidade de memórias auxiliares que permitissem um grande armazenamento de informação? No entanto, eu ressalto que não vejo a tecnologia como objeto da organização do conhecimento ou mesmo da Ciência da Informação, mas como um instrumento que permite maior agilidade, rapidez nos processos, e maior capacidade de armazenamento, auxiliando-nos especialmente em questões afetas a compatibilização, diálogo e convergência de sistemas.

SCHNEIDER – Informação e mensagem?

GUIMARÃES – Em virtude dessa questão helicoidal que eu mencionei, acredito que a Ciência da Informação e a Ciência da Comunicação têm uma relação umbilical: falar em Informação sem falar no processo comunicacional, não faz sentido. Não dá para nós pensarmos em informação como algo que eu isolo *in vitro*, pois a informação sempre nasce e se desenvolve em um dado contexto. A relação entre a informação e a mensagem é uma relação umbilical, é quase uma decorrência lógica. Por quê? Porque falar em informação pressupõe um processo comunicacional. Quando nós falamos agora desse helicóide do conhecimento, um conhecimento que foi gerado e organizado para gerar outro conhecimento, eu estou minimamente pressupondo um emissor, uma mensagem, um receptor e um canal. Então é por isso que eu defendo essa convivência estreita e, a exemplo dos franceses que têm a área de Informação e de Comunicação juntas, eu defendo uma relação o mais estreita possível entre ambas.

SCHNEIDER – Isso é excelente, inclusive – eu não me lembro se você estava no auditório hoje de manhã¹⁰ – teve uma pergunta que eu fiz para o Capurro e para a Nélida. Para eles, exatamente, eu disse: meu lugar de fala, tenho essa trajetória na Comunicação e nos últimos anos venho me aproximando da Ciência da Informação e, às vezes, eu me pergunto: até que ponto certas distinções se sustentam em termos rigorosamente epistemológicos ou teóricos e não são mais fruto de pequena política acadêmica. Tudo bem que há diferença... enfim, eu perguntei qual é posição deles em relação a essa questão, que aproxima a Ciência da Informação da Comunicação, e se o seu afastamento departamental se sustentaria epistemologicamente, ou seria mais resultado dessa pequena política.

GUIMARÃES – Você mencionou, antes da entrevista, que a organização do conhecimento é um núcleo duro da Ciência da Informação. Eu acho que é ela que dá o sustentáculo epistemológico para mostrar que existe, talvez, um nicho específico nesse processo comunicacional a que a Comunicação não dá uma atenção específi-

10 Alusão ao I Colóquio Teoria, Epistemologia e Interdisciplinaridade em Ciência da Informação, que ocorreu no mesmo dia da entrevista e do qual participaram Guimarães, Nélida, Capurro etc.

ca. Enquanto você fala de processo comunicacional, nós, na Ciência da Informação e, mais especificamente, na organização do conhecimento, estamos preocupados, dentro da mensagem, com um conteúdo e como esse conteúdo se coloca, se articula.

SCHNEIDER – Perfeito. Então a gente poderia dizer que a especificidade da Ciência da Informação seria a questão da organização do conhecimento, e fora isso ela tende a se aproximar...

GUIMARÃES – Eu diria isso, mas tem colegas que seguramente não vão concordar comigo.

SCHNEIDER – Isso é controverso.

GUIMARÃES – Nossa, e muito.

SCHNEIDER – Mas é uma das posições defensáveis no debate epistemológico do campo, certo?

GUIMARÃES – Eu acho.

SCHNEIDER – Então, [a organização do conhecimento] seria o núcleo duro [da Ciência da Informação]. Quanto ao conjunto das demais reflexões, objetos de reflexão do campo, se aproximassem ou teriam um amplo diálogo com a Comunicação.

GUIMARÃES – Eu acho que existem três espaços que são núcleos bastante específicos: a produção científica, a organização do conhecimento e tudo o que se refere à disseminação da informação, com ênfase inclusive nas discussões sobre *information literacy*, que fala dessa apropriação nesse contexto. Em suma, eu acredito que a centralidade da organização do conhecimento na Ciência da Informação se justifica não apenas pela dimensão epistemológica, mas também pela própria posição “geográfica” que ela ocupa nos processos informacionais, visto prover a mediação entre um conhecimento que é produzido e a apropriação desse conhecimento para gerar um novo.

SCHNEIDER – Talvez eu concorde.

GUIMARÃES – Volto a dizer, isso é tão somente a visão e a fala do José Augusto, mas seguramente haverá outros olhares.

SCHNEIDER – Claro, mas é isso, você falando.

GUIMARÃES – É realmente o que eu penso.

SCHNEIDER – E, talvez, acrescentando aqui, eu defendo muito isso: que a especificidade da Comunicação em relação às Sociologias da Cultura como um todo é o foco nas mídias. Eu acho que o Bourdieu também.

GUIMARÃES – Tem profissional da área da Ciência da Informação, que trabalha com a questão tecnológica e age como se as mídias e as tecnologias fossem nosso objeto. Para mim, elas não o são e nem nunca o foram. Nós nos valem delas, dialogamos com elas, mas isso não as torna nosso objeto.

SCHNEIDER – Agora nós vamos chegar às questões que você achou as mais divertidas. Qual é a importância de hoje em dia se estudar a organização dos saberes e do conhecimento – e qual seria a diferença entre uma coisa e outra?

GUIMARÃES – Isso me faz lembrar de um artigo maravilhoso da professora Olga Pombo, de Portugal, que se chama “Da Classificação dos Seres à Classificação dos Saberes”¹¹. Ela vai mostrando na história da humanidade como essa preocupação com a categorização se iniciou, no trabalho dos biólogos – e fala de todo o trabalho de Lineu, no Século XVIII, de fazer a classificação dos seres, com um fim pragmático, mas para nortear o estudo daquela área. Num segundo momento, tentando ampliar essa questão, a sistematização dos saberes da humanidade – aí numa abstração maior, os sistemas que começaram a categorizar disciplinas. E, num terceiro momento, nítido de uma realidade do Século XIX, a segunda Revolução Industrial, uma preocupação em gerar produtos, uma preocupação com a sociedade de consumo, uma classificação de documentos, em uma dimensão mais palpável. Essa questão dos saberes seria o nutriente fundamental para nós falarmos numa organização de conhecimento. Porque a organização do conhecimento vai se preocupar com a forma pela qual os saberes são produzidos, com a forma pela qual os saberes são sistematizados e com a forma pela qual saberes são apropriados.

SCHNEIDER – E os livros? A organização dos livros não entraria aí nesse território da organização do conhecimento?

GUIMARÃES – Eu acho que entra nessa terceira dimensão.

SCHNEIDER – Mas isso não é mais antigo? É que você colocou uma ordem. A biologia, depois...

GUIMARÃES – Foi bom você dizer isso. Não necessariamente em termos cronológicos, a coisa se coloca nessa questão. Você tem toda a razão. A organização dos livros remonta à Antiguidade, com Porfírio em Alexandria, preocupado em sistematizar aquele acervo de papiros e pergaminhos. Mas no Século XIX isso se torna premente por uma questão econômica.

11 Ref.: POMBO, Olga. Da classificação dos seres à classificação dos saberes. *Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa*, n. 2, Primavera, Jan. 2003. pp. 19-33.

SCHNEIDER – Existe a verdade?

GUIMARÃES – Eu não gosto do singular pois ele é sempre generalizante e, como consequência, redutor. Eu acredito nos plurais, então eu acredito em verdades. Se nós estamos falando em contexto, em espaços, em tempos, em convivências de culturas, eu acho que existem verdades, e que não necessariamente a verdade de um vai ser a verdade de outro – mas eu acho que existe a busca por verdades.

SCHNEIDER – O que você pensa sobre a possibilidade de a Ciência e a verdade serem a mesma coisa? São a mesma coisa ou não?

GUIMARÃES – Eu acho que a Ciência busca uma determinada verdade no espaço e no tempo, a partir de determinadas condições contextuais, e voltada para determinadas realidades.

SCHNEIDER – Não sei se você vai querer entrar nessa, mas: qual é a melhor forma possível de governar um país, e a pior?

GUIMARÃES – Bom, vamos pensar... como eu falei em plural, acho que o ponto de partida para a questão do governo de um país é considerar a pluralidade. E pluralidade significa convivência com a heterogeneidade, e respeito a essa heterogeneidade, respeito às especificidades. Isso é determinante. E para nós pensarmos em dirigir um contexto tão heterogêneo, eu vou voltar àquele tão discutido conceito de alteridade, que é, de alguma maneira, tentar colocar-se no lugar do outro. Isso para mim, seriam elementos fundamentais para se pensar em governar um país, e quando a gente não busca isso, quando a gente nega, ignora isso, talvez a gente não chegue a um bom governo.

SCHNEIDER – O certo e o errado são sempre os mesmos ou variam de acordo com a cabeça de cada um, a época e os costumes?

GUIMARÃES – Eles variam de acordo com o tempo, de acordo com o espaço, de acordo com os contextos, o que leva a pensar na questão da moralidade. Um dos exemplos que eu gosto muito de usar, nas minhas aulas sobre questões éticas em organização do conhecimento, é que aquilo que pode ser considerado moralmente aceito em um determinado período ou numa determinada sociedade, pode ser considerado absolutamente escandaloso numa outra sociedade, num outro período. Veja-se, para tanto, o conceito de poligamia. Na dimensão espacial tem-se que, em algumas sociedades, é um padrão social, enquanto em outras sociedades é um crime. Sob o aspecto temporal, algumas religiões, até o Século XIX, tinham na poligamia algo tolerado e, posteriormente, por uma pressão social deixaram de considerar isso. É, no mínimo, variável no tempo, no

espaço. Mas – aqui eu gostaria de fazer o “mas” – voltando, talvez, a Kant, a gente não pode se esquecer do imperativo categórico. Existem alguns valores que nós poderíamos considerar como universais. Assim, por exemplo, acho que ninguém em sã consciência iria considerar o conceito de solidariedade como algo pernicioso ou como algo danoso. Então, existiriam, talvez, supervalores.

SCHNEIDER – E um certo nietzscheanismo da potência... Essa foi uma provocação. [risos] Você quer desenvolver?

GUIMARÃES – Não, fico por aqui. Ou daria outro papo.

SCHNEIDER – OK. Reta final. O que é a felicidade?

GUIMARÃES – Eu não saberia dizer a felicidade. Eu saberia pensar, saberia cogitar talvez sobre a busca pela felicidade. A busca pela felicidade, acima de tudo, é a busca pela coerência, interna e contextual – e sempre permeada por leveza. Eu não consigo pensar em felicidade sem pensar em leveza, não sei porque, mas acho que a leveza e o humor são, para mim, componentes intrínsecos ao conceito de felicidade.

SCHNEIDER – O cientista deve se preocupar se suas invenções podem gerar benefícios ou malefícios às pessoas, à sociedade e à natureza, ou somente se funcionam?

GUIMARÃES – Ah, com certeza! O cientista é um ser social, e ao gerar algo, é responsável por aquilo que gera. E é por isso que não podemos trabalhar com a ideia de conhecimento como algo fechado, isolado, mas, sim, como algo que se coloca num contínuo. Eu defendo piamente que o cientista tem uma responsabilidade ética, tem um comprometimento com aquilo que ele gera – e obviamente com as consequências, que vão muito além do aspecto jurídico. O professor Joseph Tennis destaca muito a questão do dano que pode surgir a partir de um determinado conhecimento que se gera.

SCHNEIDER – Deve-se sempre dizer tudo, ou o segredo pode ser importante?

GUIMARÃES – Depende o que se entende por segredo. Eu acredito na transparência, na clareza, porque se você não luta pela clareza, eu não sei até que ponto o processo comunicacional se estabelece. Depende do que a gente pode pensar como segredo. Se eu pensar segredo como ocultação de algo, eu acho muito complicado, principalmente quando nós pensamos em ciência. A ciência tem que ser transparente. Por quê? Porque ela se destina à sociedade e, portanto, deve fazer sentido para essa sociedade. Dito isso, ocultar algo seria uma forma, talvez, de escamotear essa sociedade – eu não sei se essa ideia me agradaria, não. Mas há os

segredos que ocorrem, por exemplo, no âmbito da propriedade industrial e que tangenciam a questão da paternidade intelectual, da autoria.

SCHNEIDER – Agora, a última questão, talvez a mais importante para o debate ético, de todos os tempos. Por que existe o mal, e a maldade?

GUIMARÃES – O que será o mal e o que será a maldade? Eu acho que se a gente trabalhar sob o ponto de vista ético, vamos partir do que seria o bem. O bem seria a busca por uma satisfação individual e coletiva. E o mal seria a negação disso. A maldade e a bondade são qualidades e, como todo adjetivo, são conceitos subjetivos, passíveis de um juízo de valor. A busca pelo bem, se nós trabalharmos com essas premissas, do bem enquanto a busca por uma satisfação individual que se coaduna com uma satisfação social, para mim faz sentido; e o mal como negação disso, de alguma maneira também faria sentido. A maldade e a bondade, eu não sei... eu tenho muita dificuldade com os adjetivos. Acho que eu procuro evitá-los, na medida do possível. [risos] Os adjetivos e os advérbios são classes gramaticais que me apavoram, porque eu acho que têm um tal grau de subjetividade que podem ser mal interpretados. Se, por um lado, dão riqueza, poesia à língua, por outro lado, podem ser bastante danosos quando mal utilizados... eu acrescentaria, após umas perguntas tão instigantes, que me fizeram refletir tão profundamente sobre uma série de coisas, que essa entrevista foi um presente que eu ganhei hoje: eu acho que, na organização do conhecimento, quando a gente fala da dimensão ética, a gente fala da não-neutralidade, da não-isenção. Isso nos obriga a que estejamos bastante alertas para alguns perigos, que podem acontecer nesse poder de nomear. E esses perigos se colocam, como dizia o Sanford Berman, na veiculação de preconceitos e de antipatias. Uma das coisas a que a organização do conhecimento pode se prestar, se encarada de forma ingênua e irrefletida, é a geração de danos por meio do proselitismo. Eu já vi muitos sistemas de organização do conhecimento que acabaram se prestando à propagação de um determinado ideário, seja de maneira sub-reptícia ou explícita. Acredito que devemos estar particularmente atentos a tais aspectos quando trabalhamos com a dimensão ética da organização do conhecimento.

SCHNEIDER - Rafael, qual é a sua formação completa?

CAPURRO - Nasci no Uruguai, frequentei um colégio de irmãos maristas católicos. De família católica, entrei para a Ordem dos Jesuítas quando eu tinha 17 anos. Estudei humanidades clássicas no Chile e, depois, filosofia na Argentina, no Colégio Máximo. Naquela época, também estudava lá Bergoglio, o atual papa, em Buenos Aires. A formação jesuítica foi um bom fundamento para as minhas atividades posteriores. Nos anos de 1960, eu estava muito focado em todas as convulsões revolucionárias da América Latina, sobretudo na Revolução Cubana, Che Guevara. Éramos também muito influenciados por Dostoiévski, Sartre, o Existencialismo. Viemos de uma tradição tomística, de modo que as novas correntes filosóficas, especialmente o marxismo e a fenomenologia – Husserl, Heidegger – eram uma convulsão muito forte. A psicanálise também estava na moda naquela época. Foram oito anos de formação jesuítica muito intensa, quando eu deixei a Companhia de Jesus, nos anos 70. Estive um ano em Buenos Aires, trabalhando em um centro de documentação, em San Miguel, e estive na Alemanha por dois anos, para estudar técnicas de documentação, por uma razão muito simples: tinha que ganhar a vida. Deste modo, fiz um curso de técnicas de documentação em um centro de documentação atômica [Centro de Documentação em Energia Atômica], em Karlsruhe, que veio a ser um grande centro de pesquisa [Centro de Pesquisa Nuclear de Karlsruhe]. Ali, por dois anos, estudei documentação, que veio a ser a base da minha carreira prática, no ensino de algo que não era realmente filosófico, teológico, mas sim técnico. Trabalhei no Centro de Documentação em Energia Atômica durante dois anos e, depois, comecei a per-

12 Entrevista realizada em 26.11.2014, na Coordenação de Ensino e Pesquisa (COEPE) do Ibict. Ivan Capeller colaborou na captação de áudio. Transcrição, tradução e primeiro tratamento do texto: Thiara dos Santos Alves e Maira Nobre.

ceber uma tensão quase psicótica, por assim dizer, entre a minha formação clássica, filosófica, e o meu trabalho para ganhar a vida. Desta forma, me interessei, depois, em fazer uma tese de doutorado na Alemanha sobre o conceito de informação. Contudo, naquela época, o conceito de informação não era um conceito filosófico. As pessoas sempre me diziam que não era um conceito filosófico, não está no nosso dicionário filosófico, não aparece! Como eu trabalhava com isso, tentei fazer algo que era muito pouco comum e fui para a Universidade de Düsseldorf, onde existia o primeiro centro de documentação de Filosofia, em uma época em que já se começava a utilizar o computador para fazer base de dados. Fiz uma tese sobre a história do conceito de informação, do ponto de vista etimológico da história das ideias. Essa tese, depois, tornou-se algo como um *locus classicus*, porque o que eu fiz foi uma espécie de história deste conceito, entendendo-o desde os gregos. A pergunta era: que conceitos gregos foram traduzidos em latim pelo conceito de *informatio*, de dar forma a algo; e quais foram os textos gregos clássicos, em Platão, Aristóteles, que foram traduzidos, ou não, usando o conceito de *informatio* na época medieval, com a passagem às línguas modernas? Isso me levou a buscar uma tradução do conceito de informação, atual, no grego, não no sentido filosófico, mas no sentido comum. Então, me deparei com o conceito de mensagens, *angelia*, que de fato é um conceito ambíguo, porque significa no grego atual “anúncio”, embora o conceito de informação atual não seja traduzido em grego por *angelia*. Esta foi uma história interessante, que deixei publicada em 1978. Depois comecei a trabalhar em um campo de documentação científica, e em seguida entrei na área Gestão da Informação, no centro de documentação de Karlsruhe, que se tornou um grande centro internacional de base de dados no campo das ciências naturais, da física, química, matemática e outras, e fui assistente do diretor científico durante seis anos, de 1980 a 1985. Ora, como o posto de assistente nunca é para sempre, é sempre um posto por alguns anos, eu me apresentei para um concurso para uma cátedra de Ciência da Informação na Universidade Técnica de Stuttgart, que é uma universidade pequena. *Fachhochschule*, como dizem os alemães, se diferenciam das universidades clássicas, que são as *universités*. *Fachhochschule* é a universidade técnica. Digamos, é uma espécie de escola tecnológica dedicada à ciência e tecnologia. Ali comecei a trabalhar. Bom, foram vinte e três anos em que estive nesta universidade, que depois se fundiu com outra universidade também do tipo técnica, e comecei a dar aulas sobre problemas éticos da informação, por volta dos anos de 1990, quando começou a internet. No início, as pessoas me olhavam de forma estranha, porque Ética da Informação nos anos de 1990 não era um tema muito sexy, por assim dizer. Depois, na medida em que a internet se tornou um fenômeno social, e não só um

fenômeno relacionado à técnica das ciências da natureza, ela [a ética da informação] se tornou mais importante, então, comecei a estudar mais o tema, e fui tratando de superar essa divisão pessoal. Por um lado, ganhar meu dinheiro com algo útil, por outro lado, que conciliasse com minha formação clássica, filosófica. Isso me levou a criar um grupo, um centro, de fato é uma *network*, mas, naquela época, se chamava *Center for Information Ethics*, no ano de 1999 – o que hoje são as *social networks online*, mas, naquela época não havia as redes sociais digitais, de modo que o que eu fiz foi uma lista de e-mails e um website. Isso foi crescendo muito rapidamente nos anos seguintes, entre os anos de 2000 e 2014, ou seja, nos últimos quinze anos. E eu fui me interessando cada vez mais por regiões, sobretudo pelos países africanos. A Fundação Volkswagen me concedeu a possibilidade de organizar um congresso internacional sobre programas interculturais de Ética em Informação e este foi o primeiro congresso sobre este tema, em 2004, em Karlsruhe, no Centro de Arte e Mídia, o *zkm (Zentrum für Kunst und Medientechnologie)*, que é um centro muito famoso em nível internacional. O professor Weibel, que é o diretor deste centro, me ofereceu também a possibilidade de hospedar o ICIE [*International Center for Information Ethics*] no computador do *zkm*. Fizemos então este congresso, para o qual convidei cinquenta pessoas, mas ninguém sabia nada da presença de colegas africanos. Convidei dois colegas de Paris, africanos de Paris, mas não havia mais ninguém. Eu perguntei aos meus colegas: *who is who in Africa* [quem é quem na África]? E ninguém sabia dizer. Deste modo, fiquei um pouco deprimido, porque não pode ser que exista um continente com um bilhão de habitantes, que faz fronteira com a Europa, e não haja ninguém. Então, comecei a perguntar aos colegas sul-africanos, por exemplo, Johannes Britz, que agora é reitor na Universidade de Wisconsin, e eles me sugeriram: façamos um congresso na África sobre estes temas. E foi realizado o primeiro congresso em 2007, apoiado pela Unesco e pelo governo sul-africano. Os africanos seguiram nos apoiando por muitos anos neste tipo de congresso. Ali saiu todo um processo de pensamento africano sobre o impacto das ciências da tecnologia da informação nas culturas e na política africana. Isso me levou a pensar muito com os africanos: como as tradições africanas são muito complexas; como as novas tecnologias vão se incorporando nas tensões e nas tradições africanas. Este foi um lado. Por outro lado, eu escrevi uma segunda tese, depois da tese sobre o conceito de informação, publicada em 1986, uma tese sobre hermenêutica, como vinha da tradição de Gadamer, Heidegger e da Fenomenologia. A pergunta era: o que tem a ver, digamos, o pensamento existencial heideggeriano da hermenêutica com o mundo da computação? A resposta era muito evidente: as buscas. Naquela época, nas bases de dados, as buscas eram hermenêuticas,

ou seja, havia uma pré-compreensão que estava objetivada na forma de tesouro e classificações. O que faz o buscador é apresentar seus conceitos, os conceitos da comunidade, e fazer uma correspondência, um *match*. E de acordo com este *matching* – é o que hoje o Google faz e, evidentemente, todas as máquinas de busca – apresentar como resultado documentos relevantes ou não, assim a correspondência é apropriada ou não. E [essa pesquisa] foi um pouco mais técnica, mas, ao mesmo tempo, naquela época de 1986, a internet não tinha o impacto social que veio a ter nos anos de 1990. Respondendo àquela sua pergunta: venho de uma formação teológica, jesuítica, católica. Por cima disso tudo, é um palimpsesto (como todas as vidas humanas), e, ainda, Marx, Che Guevara, Freud, Sartre, Heidegger, a fenomenologia, depois a Alemanha, a experiência ali, e depois, ampliar o conceito de informação e enfrentar o desafio das Ciências da Computação do ponto de vista filosófico sobre o conceito de informação. O que se chama Filosofia da Informação, naquela época não existia. Evidentemente, o que eu estava fazendo era isso: uma Filosofia da Informação. Depois, abrir-me ao mundo, à África, ao Oriente distante, às tradições budistas, à Índia, e foi isso que me levou a me aprofundar cada vez mais em problemas éticos e epistemológicos da Ciência da Informação.

SCHNEIDER – Perfeito. Bloco Um: questões bibliográficas. Quais são as principais obras, as obras mais importantes, no seu entender, sobre Ética, Política e Epistemologia?

CAPURRO – Em geral?

SCHNEIDER – No sentido mais abrangente possível.

CAPURRO – Em toda a história da humanidade?

SCHNEIDER – As poucas mais importantes. Três ou cinco mais importantes.

CAPURRO – O fundador da ética é Aristóteles, como disciplina filosófica. Com certeza, Sócrates e Platão também, mas a Ética a Nicômaco é a obra fundadora do pensamento ético no Ocidente. Não estou falando de budismo, de tradições judaicas, do Novo Testamento. Do ponto de vista filosófico, eu diria Aristóteles; depois, na tradição medieval, Alberto Magno e Santo Tomás.

SCHNEIDER – Títulos?

CAPURRO – A Suma Teológica, os comentários de Alberto Magno às traduções árabes. Também a discussão na Idade Média, sobre as traduções do grego para o árabe, e os comentários escritos por Averroes, e depois os comentários escritos por Alberto Magno sobre Averroes, e os comentários de Tomás de Aquino tam-

bém. Todos muito relacionados com o conceito de *informatio*. Com toda a tradição epistemológica, porque, novamente, estas obras, estes comentários, foram as bases do pensamento epistemológico e ético na época medieval. É um corte na modernidade, quando Aristóteles passa a ser considerado herético pelos pensadores modernos, tanto pelos empiristas franceses, quanto pelos ingleses. Mais os clássicos Hume, Locke e, do ponto de vista francês, Descartes. Descartes é um pensador-chave do ponto de vista da ética como prática, não só como teoria. Os temas, os títulos das obras de Descartes, são jesuíticos. Ele foi educado no Colégio *La Flèche*, de missão jesuítica. Os títulos das obras de Descartes, *Meditações*, são de tradição jesuítica, de modo que se fazia exercícios cartesianos, como eu fazia, na minha época, exercícios inicianos, porque a filosofia de fato pode ser considerada como uma prática, com exercícios práticos: o modo de pensar que é, ao mesmo tempo, modo de ser. Pierre Hadot investigou muito sobre isso, sobre a filosofia prática, que se perde filosoficamente com a influência do cristianismo, que pega estas tradições e as inclui dentro da teologia e da espiritualidade cristã. Isto é retomado, depois, na modernidade. Quem retoma até que ponto as tradições medievais eram práticas foi Pierre Hadot, com Foucault. Se Descartes era um pensador moderno, do ponto de vista de retomar a filosofia como uma ciência prática, algo que se pratica, há de se passar por distintas formas de prática. De modo que os grandes pensadores do século XVIII e XIX, da tradição francesa, como Voltaire, mas também Hegel e Marx, são pensadores éticos, que não separaram a ética da epistemologia. As universidades separam estas disciplinas, mas um pensador não separa, não pensa em disciplinas, pensa nos fenômenos. Assim, o problema de Hegel era o problema da modernidade, o problema de como pensar o Estado moderno que não estava baseado no contexto teológico da época medieval. O desafio de Marx era, com certeza, a Revolução Industrial, que estava causando estragos sociais espantosos. Ele tentou dar uma resposta a este desafio, que foi *O Capital*, uma obra ética fundamental do século XIX. E Nietzsche: toda a sua obra é uma resposta ética ao desafio do século XIX. O século XX é mais complexo, porque por um lado está todo fundado no século XIX, no século XVIII, na Revolução Francesa e vem de uma tradição pós-kantiana, que tem muita influência, sobretudo, na Alemanha. Contudo, depois, aparece Husserl com a fenomenologia e os existencialistas franceses, Sartre, Camus e outros. Além disso, houve toda uma continuação do pensamento marxista nos séculos XIX e XX, na Revolução Russa e um questionamento das estruturas sociais estabelecidas. Assim, os grandes pensadores russos do século XX, Nikolai Berdiaev, por exemplo, do século XIX e XX, eram pensadores éticos, estando a ética e a epistemologia unidas. Gramsci, Heidegger, e todas as discussões sobre o *engagement* nos anos

1930, com o fascismo (que foi um *engagement*), vieram da filosofia como algo prático, não como uma teoria, mas como um *engagement* que responde a uma situação histórica. A situação histórica da Alemanha nos anos 1930 era muito clara e não clara, que teve antecedentes do reino de Bismarck, um desastre na estrutura pseudodemocrática da República de Weimar, e certo senhor, que se chamava Adolf Hitler, saiu daquele povo e prometeu algo. De modo que há uma resposta em Heidegger, uma resposta ética ao nazismo, na qual ele se entusiasma por uma espécie de revolução, muito semelhante aos entusiasmos de outros filósofos por ideologias de esquerda – o comunismo. Além disso, acontece todo um processo de interesse total, de compromisso, e, poucos anos depois, se dá conta que era um desastre e começa a criticar também, como ocorreu com muitos intelectuais de esquerda. Assim, eu vejo uma intenção de muitos pensadores filósofos do século xx, tanto das tradições existenciais, quanto das essencialistas, de dar respostas às mudanças científicas e tecnológicas que vinham do século xix até o xx. Einstein, a mecânica quântica, a invenção do computador, a internet, um mundo globalizado digitalmente: não são problemas que assolavam Kant. Ele era, certamente, um dos grandes pensadores da ética que reformou as tradições medievais e deu uma resposta ao desafio de Newton, de um universo dominado por leis naturais, onde a liberdade humana não teria lugar. De modo que, para um pensador ético, pensar um mundo que está determinado, sem um deus presente que arrume tudo, como no caso do pensamento de Leibniz, é um desafio muito importante. Kant dá uma resposta a isso dividindo os dois mundos: o mundo empírico do mundo numenal. É claro que ele deu uma resposta a Newton, mas depois de Newton veio Einstein; depois, à luz da Revolução Industrial, veio a revolução computacional, de modo que não podemos repetir as respostas que Kant deu aos desafios de sua época porque os desafios da nossa época são distintos. Para responder mais concretamente à sua pergunta: não temos, neste momento, um pensamento filosófico capaz de dar resposta a este nível filosófico. Esses desafios do século xx e xxi, de como fazer a rede digital, a visão digital do mundo, são muito distintos da visão do século xix. Se alguém pensa o conceito de matéria, o materialismo dialético, hoje temos um materialismo que é digital e elétrico, se é que se pode pensar assim. De modo que os conceitos de trabalho e mais valia, por exemplo, são muito distintos no século xix e no século xxi, porque estamos em um mundo onde o trabalho se dá através de um meio digital e as tensões entre os poderes são muito distintas das provenientes do século xix.

SCHNEIDER – Retomando as questões bibliográficas: entre as obras dos grandes autores do pensamento ético, político e epistemológico que você mencionou, e também dentro do seu tra-

balho, indique alguns títulos de autores ligados ao segredo e à transparência.

CAPURRO – Este é um tema antropológico muito importante, o tema do segredo ou da privacidade – que não são a mesma coisa – e a transparência. Uma vez que, por um lado, a transparência é a base das sociedades democráticas, as políticas têm que ser transparentes, temos problemas de corrupção porque as políticas não são mais transparentes. Por outro lado, não existe uma sociedade absolutamente transparente, há, inclusive, um livro de [Gianni] Vattimo, *A Sociedade Transparente*, que critica esta visão um pouco proveniente da produção francesa, do *Aufklärung*, ou seja, do Iluminismo, de que tudo se pode esclarecer. A realidade humana é uma mistura de luz e sombra, nossos próprios processos biológicos são processos que em parte se pode esclarecer e em parte não, devido à sua complexidade. Sem falar da complexidade dos processos políticos, sociais e outros. Há também a necessidade de ocultar certas coisas para proteger-se, ou seja, o que se mostra e o que se oculta em certa situação. Como, por exemplo, agora: estou mostrando algo que sou, mas não estou mostrando tudo, o que seria também impossível e não estaria de acordo com o contexto do que estamos falando agora. De modo que há um jogo entre ocultar e desvendar, que Heidegger chamaria de processo da *aletheia*, um processo de verdade, de descoberta, que sempre implica uma possibilidade de encobrir, deixar algo coberto. Eu creio que isto é o que neste momento se joga politicamente no nível da política de informações: quem descobre que coisa? Com que finalidade? [São] poderes políticos, poderes no processo do capital ou em nível individual na família. O conceito de privado foi criticado, no século XIX, por Marx e por outros pensadores como um conceito da burguesia, sempre foi pensado como um conceito burguês, porque vem da separação do mundo privado e do mundo público – criticado por correntes marxistas. Mas, por outro lado, Marx e os pensadores que se inspiram nele são muito conscientes que todo desejo humano sempre é limitado aos processos de descoberta, que são processos revolucionários. Uma revolução é descobrir algo que estava tapado ou coberto, o que está também conectado com o pensamento freudiano. Há relações entre as tradições e traduções freudianas e lacanianas, tanto teóricas como práticas, e os momentos revolucionários dos séculos XIX, XX e XXI, as tradições científicas e tecnológicas, tanto do que sabemos ou não sobre os cosmos, os nossos próprios corpos, o conceito de democracia – que se transforma no século XX pelos meios de comunicação em massa e agora pela internet. Aí está o desafio de como pensar a dialética entre cobrir e descobrir, entre os segredos e as transparências, que é um problema tanto epistemológico, quanto ético.

SCHNEIDER – Como você sintetizaria o pensamento ético de Rafael Capurro?

CAPURRO – Por um lado, o modo de vista existencial da minha vida é a tradição cristã e as raízes cristãs do pensamento: na formação filosófica com os jesuítas. Por outro lado, é o impacto dos pensadores provenientes da hermenêutica, sobretudo Heidegger, que, para mim, foi sempre um pensador muito central. A partir dele, e dos críticos e defensores da filosofia heideggeriana, vemos que há uma tensão. Há um pensamento ético: o que é isso? Gosto muito da definição que Foucault fez da ética, que é um questionamento da moral. Normalmente, se pensa a ética como o fundamento da moral. A moral são regras de uma sociedade, as regras de atuação humana vigentes na sociedade. Eu vejo a diferença foucaultiana entre moral e ética: *mos, mores*, e assim tem sido o objeto da ética. Na linguagem comum, se utilizam estes termos indistintamente, como sinônimos, o que nos leva a uma contradição, porque é como confundir a economia com as ciências econômicas ou a medicina com a saúde. O objeto da medicina é a saúde, a medicina não é a saúde. Novamente, a ética é uma reflexão e, agora, o problema é que se a tomarmos somente como discursos fundacionais, estaremos em uma visão metafísica, na qual se pode dar o fundamento permanente à moral de uma sociedade. Por isso, Foucault disse que se trata de problematizar a moral, problematizar o conceito. Há um conceito muito importante nas discussões atuais: o conceito de dignidade humana, que está, por exemplo, na base do Estado alemão atual, a lei fundacional da República Federal: o respeito à dignidade humana, que tem uma tradição kantiana, evidentemente, mas também [surge] dos horrores da Segunda Guerra Mundial, de nunca mais voltar a usar os seres humanos somente como objetos, mas de respeitá-los em sua dignidade. Ora, esse conceito está muito enraizado nas tradições ocidentais filosóficas, de modo que se poderia dizer: o que aconteceria se eu começasse a questionar filosoficamente o conceito de dignidade humana? Isso dá medo a muitas pessoas, porque se este conceito for questionado cai por terra toda a estrutura atual do conceito de democracia também. Contudo, nós, filósofos, sempre fomos um pouco heréticos, de modo que questionar o conceito de dignidade humana não significa dizer que ele não tenha sentido, senão questionar o que significa, em que contexto o conceito foi pensado e como tem sido pensado em outras tradições, as tradições budistas, tradições orientais, tradições africanas, entre outras. De modo que eu diria que há uma tensão entre o pensamento ético, que pode ser também um pensamento artístico. Pensar não só um trabalho de filósofos, mas também de professores nas universidades, embora, na maioria das vezes, não o façam, apenas ensinem. Há questionamentos artísticos nas grandes revoluções artísticas do século xx, começando por Picasso, mas muitos outros grandes artistas têm questionado uma

visão específica do mundo, que se expressa em obras de artes, após terem visto as obras de Picasso. O mesmo ocorreu na música. Isto não é, de fato, um pensamento ético no sentido estrito da palavra, não está no meio do conceito, mas está subjacente às reformulações conceituais dos conceitos básicos sobre os quais estavam pensadas as sociedades do século xx. Por isso, não creio que possamos separar um pensamento ético-filosófico das correntes literárias, artísticas, das vanguardas do século xx e do começo do século xxi.

SCHNEIDER – Rafael, qual é o pensamento político de Rafael Capurro hoje?

CAPURRO – Que pergunta difícil! Está muito relacionado à internet, às ciências digitais, às tecnologias digitais. Eu tento confrontar-me com o que poderíamos chamar de *digital citizenship*. Uma forma de nos entendermos como seres humanos. Não somente como membros de uma comunidade concreta, política, como um Estado, como cidadãos brasileiros, com um passaporte brasileiro, alemão ou o que seja. Mas uma tradição cosmopolita, que é uma tradição que vem da Grécia Antiga na palavra *kosmopolítes* que é uma palavra grega, utilizada pela primeira vez por Diógenes. Quando lhe perguntaram donde vinha, ao invés de dizer que vinha de um povoado da Anatólia, disse que ele era um cidadão do mundo. Eu creio haver uma consciência que denominamos com a palavra globalização, que é também uma palavra que tem uma tradição muito grande na filosofia. Toda a metafísica é também um pensamento global, a globalização moderna é uma globalização de domínio dos grandes impérios europeus, e as lutas e revoluções dos séculos xix e xx são também lutas globais. Assim, acredito que necessitamos repensar o que significa a política com o marco do horizonte digital. Eu não vejo neste momento uma resposta a este desafio, que é político. Por um lado, se apresenta concretamente nas organizações – como a Organização das Nações Unidas, as organizações da sociedade civil, as organizações não-governamentais, todos os movimentos que ocorrem nas redes, em parte efêmeros, como o *Occupy Wall Street*, esse tipo de movimento. Estas organizações têm, às vezes, impacto ambivalente nas sociedades – por exemplo, no mundo árabe, mas também em outras partes. Na América Latina, onde estamos passando de uma política do século xx, baseada em meios de comunicação em massa, televisão e rádio, para uma política cada vez mais influenciada tanto pelos políticos, quanto pelos atores da sociedade civil, por meio dos *blogs* e das possibilidades interativas que se abrem pela internet. A internet, de fato, é algo como um modo de pensar a política, as tensões políticas. Por um lado, é global; por outro lado, é local. Eu chamo isso de *localizing the internet* [localizando a internet], que foi o título do congresso que fizemos em 2004, em Karlsruhe. O que está acontecendo agora é justamente isso:

as tensões existentes entre as culturas e os governos da China e de outros países árabes, além de censurar de alguma maneira, limitam as possibilidades abertas pelas redes. Limitar as liberdades, por enquanto, de modo a regulá-las – e as tentativas de um governo de internet (que não é o conceito moderno de governo), que realize a governabilidade das redes. Por outro lado, as tensões com as tradições modernas das sociedades das nações, unidas, em parte, em grupos de nações, como a União Europeia, onde as tensões mundiais são imensas e isso se apresenta como um gigante digital, a rede digital que interage em nível político, em nível da autocompreensão de cada um de nós, que possuímos um passaporte, e direitos e deveres que dizem respeito a uma comunidade concreta, a um país e a um grupo de países, com uma série de leis tanto nacionais, quanto internacionais. Leis fundamentais, em parte leis escritas, em parte consuetudinárias, como no caso da Inglaterra, do Reino Unido, onde a tradição legal anglo-saxônica é mais solta, mais livre que as tradições europeias, da Europa Central. Não vejo neste momento um grande pensador, um grande pensamento político que confronte estes desafios de pensar a política pelo horizonte digital. Para mim esta é a pergunta: quem sou eu como membro de uma sociedade humana ou membro de um país? Como burguês, na era moderna, digamos *bourgeois et citoyen* [burguês e cidadão], quem sou eu como *citoyen* no mundo digital e no mundo real, no mundo físico, quem somos (porque “eu” sempre somos “nós”), como nos definimos? Há pouco tempo, eu estava lendo um livro do pensador alemão Sloterdijk, no qual ele dizia que as correntes cosmopolitas têm uma tendência a evadir-se do mundo concreto da situação, ou seja, eu sou responsável por tudo. Um pouco difícil, não? Existe certo idealismo do cosmopolitismo – do movimento revolucionário de esquerda do século XIX – que influencia muito todas as revoluções das esquerdas internacionais. De modo que esses movimentos locais e globais serão, ao mesmo tempo, creio, neste momento, uma tensão, uma ambiguidade, para o pensamento: buscar uma resposta para os problemas concretos ecológicos, por exemplo, que são problemas que preocupam a todos. Porém, ao mesmo tempo, são problemas muito concretos da vida diária: como eu separo, na minha casa, o vidro de outros dejetos? Isso, na Alemanha, tem uma influência diária importante. São temas globais a energia, a alimentação, a água, a destruição do meio ambiente, os problemas de um mundo com sete, oito bilhões de pessoas que estão conectadas entre si ou não, com distintas maneiras de ver o mundo, com diferentes tradições. Há uma espécie de ecologia do digital, uma sociedade digital, para fazer uma analogia com a sociedade ecológica, que já existia no século XIX e enfrentamos as respostas, por exemplo, que deram as bibliotecas do século XIX, depois da Revolução Francesa. Colocar todo o conhecimento humano em

uma biblioteca, essa ambição da Federação Internacional de Documentação ou do *Dewey Decimal Classification*, que são visões internacionais globais, que correspondem hoje ao Google, e ao mesmo tempo a necessidade de pensar: quais são *les règles du jeu*, as regras do jogo, da sociedade digital? Global e local, como interagem essas realidades? Quais são as regras do *fair play* [jogo limpo] (para utilizar um termo, dos colegas anglo-saxões, que gosto muito) de uma sociedade, do *human interplay* [interação humana] baseado em *fair play* e em *foul play* [jogo sujo], para fazer uma analogia com o futebol. O futebol tem as regras do *fairplay*, mas a maioria dos jogos de futebol se baseiam em *fouls* [faltas, ou transgressões]. A cada minuto acontece uma *foul*. Para que servem as regras? Para isso: para castigar os que fazem *fouls*. Agora, em nível global, temos pouco castigo para os que fazem o *foul play* e, por outro lado, não podemos reduzir a comunidade humana a uma comunidade de regras de *fair play*, porque o mundo de luta do jogo é um mundo que está baseado ao mesmo tempo, em poderes, o poder de quem ganha. O capitalismo é um jogo de poder entre quem ganha e quem perde, as relações humanas estão além das relações competitivas, em todas as dimensões da vida humana: do amor, da amizade, da criação da família, do nascimento dos filhos, das tradições familiares; nas quais os conceitos transferidos de mundo de luta pelo poder político e econômico entra em colisão com dimensões como o nascimento, a morte, o sofrimento, onde não se pode fazer uma conta e ao final sair ganhando, porque na vida sempre se perde, evidentemente. Mas o que significa este perder? As discussões, por exemplo, neste momento, sobre a eutanásia na Europa são muito fortes, porque dizem: quem está ganhando o quê quando eu ajudo alguém a morrer? Não é necessariamente um pensamento, há também um pensamento capitalista, com certeza. Se a pessoa que está sofrendo tem muito dinheiro e eu quero herdá-lo o quanto antes, evidentemente que uma lei que me permita ajudar essa a pessoa morrer pode ter outros interesses muito mais concretos do que interesses puramente humanitários. O mesmo ocorre com as grandes companhias como o Facebook, Twitter e outras, que deixam a impressão, de um lado, de um jogo para promover as relações humanas, uma espécie de utopia digital, que seria, novamente, um desafio para o pensamento político: quem somos no século XXI?

SCHNEIDER – Fale sobre o pensamento epistemológico de Rafael Capurro.

CAPURRO – Está relacionado com o conceito de informação, porque o conceito de informação é um conceito básico tanto na filosofia clássica, quanto na epistemologia clássica. *Informatio sensus* e *informatio intellectus*, a formação, a in-formação do intelecto, dos sentidos, da imaginação – como na tradição moderna.

A diferença entre os dois, do ponto de vista epistemológico, é que a tradição moderna, que se formou com Descartes, está baseada na comunicação, enquanto que as tradições clássicas, medievais e antigas aristotélicas, são pensamentos da substância, de modo que se diz “forma” porque se “informa”: é uma substância, que está também relacionada com o pensamento hegeliano. O sujeito não é somente substância, é também a consciência. A Modernidade introduz os conceitos de computação e de comunicação. Eu creio que o que caracteriza a epistemologia moderna é, justamente, o conhecimento ser um processo de comunicação. Conhecemos através do que comunicamos. Isto foi dito por Kant, em seus opúsculos, que somente posso pensar pensando com os outros, não se pode pensar sozinho. Isso também foi dito por Wittgenstein, um pensador clássico para a história da ética, juntamente com Espinosa, por exemplo. Assim, a epistemologia é uma epistemologia da comunicação – veja, por exemplo, autores como Habermas, a teoria da comunicação habermasiana é uma teoria ética e uma teoria epistemológica também. Ou Luhmann, o grande pensador ético epistemológico. Fizem a transformação do pensamento clássico da autoconsciência para o pensamento do conhecimento, como um processo de comunicação. A semiótica também é uma tradição muito importante, neste caso, cito Pierce. Para mim, o que importa é que esses processos de comunicação são processos de comunicação digital. Não somente digital, mas, evidentemente, tem cada vez mais importância, de forma que o que eu conheço, conheço não somente através do humano, como também através dos meios de comunicação em massa. Uma frase famosa de Niklas Luhmann: “o que sei, sei através da televisão, ponto”. Hoje em dia teremos que dizer: o que sei, o sei pela internet, ponto. Sem internet não sei, não sou. Se não estou presente digitalmente na rede, não existo, ou seja, a existência depende não da consciência, mas da representação digital de quem sou na rede. Se não estou presente digitalmente, não sou. Esta é uma tese muito forte, é uma tese que impacta as sociedades atuais. De forma que tanto na política quanto na educação, na vida diária, trata-se de ser enquanto ser digital. Certamente há uma diferença, mas esta diferença vai se diluindo cada vez mais, de forma que a revolução digital passa a ser uma espécie de estrutura fixa digital, na qual o ser é o ser digital, uma forma ontológica. Essa é uma maneira de interpretar o ser, segundo o modo hegeliano. O ser é sempre interpretado de alguma forma. Como dizia Aristóteles: “o ser se diz de maneiras distintas”. Mas na forma como o dizemos hoje, pensamos que algo é, não enquanto algo material, mas enquanto “é digitalizável”, se não é digital, não é. Todas as ciências atuais se baseiam neste princípio, que é ao mesmo tempo um princípio comunicacional, ou seja, os processos que sei são processos de comunicação. Isto é para mim o que diferencia a epistemologia

do século XXI do que foi a epistemologia dos séculos XIX e XX. Começa na metade do século XX, depois da Segunda Guerra Mundial, com uma transformação das categorias clássicas filosóficas, computacionais, comunicacionais, através do pensamento no meio digital. O que chamamos Filosofia da Informação é, no fundo, uma reflexão sobre esse processo de transformação da epistemologia, da ontologia e da ética pelo impacto da ciência de tecnologia digital.

SCHNEIDER - Vou fazer ao mesmo tempo três questões. Como você analisa a relação entre a ética e o conceito de informação, entre a política e o conceito de informação, entre a epistemologia e o conceito de informação, além do que você já disse?

CAPURRO - Ética e o conceito de informação... Alguém disse que a ética tem algo a ver com a forma de ser no mundo, isto é: o *ethos*. Isso está sempre relacionado com possibilidades de ser e com a comunicação, ou seja, com comunicações informacionais, processos de informação. O que eu experimento de mim mesmo e dos outros se dá através do processo de informação, de modo que as transformações morais, das quais a ética é a reflexão, estão sempre relacionadas a possibilidades de ser e a processos informacionais concretos, ou seja: me inteiro de algo, ou não? Recebo informações, ou não? A informação é tão necessária como a água, o direito de informação é como o direito a comida, assim, as sociedades nas quais se restringe o acesso à informação tendem a ser sociedades do tipo fascista, em que alguém tem o domínio sobre a informação e os processos informacionais. Esse domínio se caracteriza como distintas formas de sistemas fascistas digitais, que não existiam desta forma em outros séculos, de modo que se trata de pensar uma ética política: quais são os sistemas de estrutura de opressão possíveis e reais, nos quais as pessoas não têm a possibilidade de decidir por si próprias? O que querem ocultar ou mostrar aos outros? O que podem receber ou não dos outros? Quais são as regras do jogo? Quem explicita estas regras? Isto se dá, por um lado, na relação entre ética e informação; por outro, na relação entre política e informação, é evidentemente semelhante ao que acabo de dizer. A terceira relação, com o conhecimento, reflete uma tendência muito forte de passagem de toda a linguagem humana para o meio digital. Contudo, existe o real, como diria Lacan, uma dimensão que se opõe, que resiste a esses processos, e que cria certo mal-estar nas sociedades. Sobre isso, cito Freud ou Lacan em nível individual, ocorre também em nível de sociedade: quais são os fundos de resistência não explicitáveis totalmente, quando se passa do real para o símbolo ou a imagem, para dizer em termos lacanianos? Existe sempre na vida individual, na vida social, uma dimensão do horrível, que é a morte, e o Outro, alguém que eu não posso compreender; o incompreensível, o que está além do conceito, o so-

frimento, a injustiça. O tema da justiça, por exemplo, é um tema ético tão central. Também pensar a injustiça na era digital: quem está pensando isso? Como se define a justiça? Justiça distributiva ou comutativa? Justiça distributiva é a justiça clássica também das revoluções do século XIX, mas também existe a justiça comutativa, na qual tudo tem seu preço e se trata de ver o que você me vende, a que preço e se esse preço de permuta, de intercâmbio, é um preço adequado ou não. Isso, em nível de economia no Século XXI, é central neste modelo de discussões. Quem está pagando e por quê? Estamos pagando a economia com os nossos dados. A moeda são nossos dados pessoais digitais, que é a moeda mais forte, mais forte que o ouro. Caso contrário, não se poderia compreender como grandes companhias, como o Facebook, o Google e outras, em poucos anos, chegaram a ser mais potentes que todas as companhias do Século XX e XIX. Como chegaram aí? Como o fizeram? Com os dados pessoais, ou seja, com uma fonte inesgotável de riqueza. Quem decide sobre isso? Porque alguém diz: com as regras do *fair play*. Sim, mas as regras do *fair play* surgem dos grupos, das empresas. Sabemos que há uma tensão entre os interesses das grandes companhias e a visão de que este mundo deve ser regulado por processos democráticos, baseados em regras comuns, mas essas regras comuns em relação à internet não existem. Não há uma base de regras políticas comuns na rede – o que existe são regras escritas pelo senhor Zuckerberg ou pelos senhores que dominam o Google, mas estes senhores não foram eleitos democraticamente, são empresas capitalistas. Deste modo, a discussão atual sobre como pensar politicamente na rede, quais são os fundamentos democráticos da rede, são, para mim, uma discussão central na forma de pensar um sistema que não elimina o capital. As regras capitalistas continuarão a seguir os interesses capitalistas, mas que seja criado um contraponto democrático aos interesses do capital, da competência e do poder individual de grupos capitalistas.

SCHNEIDER – Existe a verdade?

CAPURRO – Esta pergunta Pilatos fez a Jesus Cristo, certo? Eu diria que o que existe são processos de verdade, tomando por verdade a palavra grega *aletheia*, como problematiza Heidegger, de descoberta. O que existe é algo que se descobre, uma invenção também é uma forma de descoberta, ao mesmo tempo sempre que se descobre, outras coisas permanecem cobertas. O perspectivismo de Nietzsche é um clássico. A crítica de Nietzsche ao conceito de verdade é que toda verdade é sempre uma verdade de uma perspectiva, que necessariamente, para um intelecto finito, como Kant diria, como somos nós, sempre que se tenta descobrir a verdade total se fracassa – ou é transformada em uma ideologia ou em

metafísica. Ou seja, um dogma, em nível religioso é um dogma, em nível político é uma ideologia, em nível filosófico, uma metafísica. No nível diário: o que eu digo é verdade, ponto final. É uma tentativa de cortar a palavra do outro. O outro não pode dizer algo que eu não sei, de modo que o que existe são processos de descoberta – verdades e verdades precisas se misturam sempre com erros, ou seja, há todo um intento de se descobrir uma verdade, ao mesmo tempo, em nível tecnológico, isso significa que a máquina que o inventou pode não funcionar. Ou seja, não existe, no nível físico, o *perpetuum mobile*, que seria também a ideia de verdade. Existe um *perpetuum mobile*? Pelo que sabemos, não! Pela visão que temos, pelo conhecimento que temos do mundo, não pode haver *perpetuum mobile* no qual a energia produzida seja mais do que necessária para se produzir movimento. Embora haja tentativas de criar uma energia de fusão atômica para criar uma usina nuclear que produza mais energia do que se consome, mas por enquanto não temos. É muito perigoso. Eu diria que existem processos *aletheicos*, processos de descoberta. Quando alguém me diz a verdade, o que pensa, mas, no momento em que estou falando, já estou ocultando algo. No mesmo momento em que estou dizendo, oculto a mim mesmo e ao outro. “Diga-me toda a verdade e nada mais que a verdade”: impossível. Uma boa ideia: vou te contar uma coisa sobre o que eu sei. E nada mais. Novamente há uma tensão de confiança. A verdade tem a ver com a confiança mútua, a qual tem um problema ético: a verdade é sempre uma confiança sobre o que outro está me dizendo, que ele pensa que é verdade. Eu confio ou não? Pois bem, certa desconfiança é sempre boa porque não se sabe por si mesmo. Não posso confiar totalmente em mim, porque não sou transparente comigo mesmo, nem na minha mente, nem no meu organismo. Então, o que me permite, de alguma forma, ter um bom senso de autoconfiança, são certos sistemas que me tornam imune a mim mesmo, para não dizer demasiadas tolices, demasiadas palavras, demasiadas coisas falsas. Há certezas que se tem que se acumulam durante a vida, e é preciso ser cauteloso em relação ao que se pensa ser a verdade, que é uma visão muito filosófica, também, muito socrática, de não pensar que o que estou dizendo é A verdade, ou O conceito.

SCHNEIDER – A ciência e a verdade são a mesma coisa?

CAPURRO – Novamente, a ciência não existe, o que existe são processos científicos, concepções do que é a ciência. O conceito de ciência mudou muitas vezes na tradição ocidental, de modo que é muito diferente da ciência positivista, questionada por Popper, por exemplo. Também ele um pensador que orienta a tradição racionalista, que ele questiona, porque toda a filosofia do Século xx foi fortemente influenciada pelo movimento do racionalismo crítico, no qual há

uma visão de que pode haver uma ciência fundamentada, cartesiana. Como dizia Descartes: uma base sólida; que foi questionada, por exemplo, pelo pensamento popperiano. Segundo ele, o que seja a verdade, sempre há possibilidade de se questionar. Então há uma transformação muito forte do pensar científico do século XIX, em que experimentos levaram a julgamentos universais fundamentais, enquanto houve uma mudança no pensamento filosófico, muito fundamental, de paradigma, que se expressou, por exemplo, no movimento do racionalismo crítico de Popper, mas também na hermenêutica. Apesar de ter havido uma forte oposição entre as correntes da hermenêutica e as correntes do racionalismo crítico, no fundo, não estavam muito distantes. A hermenêutica também é um movimento de questionamento constante, de pré-compreensão, que é sempre algo que está atrás de mim, me condicionando. É o ponto solto, o ponto cego, na minha opinião, que todos nós temos, e temos em todas as teorias. Portanto, eu diria que a tentativa de criar um conceito unívoco, universal e permanente de ciência é um mito.

SCHNEIDER – Qual é a melhor forma possível de governar um país? E a pior?

CAPURRO – Felizmente não sou um político, então eu posso falar como habitante de um país como a Alemanha, onde houve durante o Século XX uma transformação do sistema monárquico passando por um processo de dissolução em estruturas pseudodemocráticas, através do fascismo hitleriano e um renascimento da democracia atual. Eu diria que, pelo menos, nas tradições ocidentais há uma visão da democracia, das formas possíveis de democracia, que está em constante transformação. Novamente, como acabamos de dizer sobre as visões do que é a ciência, o que é história: é um sistema, Popper também o diz. E que as democracias têm de bom que podemos escolher depois de cinco anos outra pessoa, se não gostamos. Ou seja, não se baseiam em uma pessoa, mas sim em possibilidades das ações. Creio que isso é importante. Por outro lado, é muito difícil porque os processos de informação política são processos de acobertamento e descoberta constantes, de modo que se diz: em que medida posso confiar? A confiança de alguém em um partido, ao que dizem que vão fazer, é um problema político fundamental. Como controlo um político que está me prometendo algo antes das eleições e depois faz o oposto ou mais ou menos o oposto? O pior que pode acontecer é que essas políticas tentem cobrir suas faltas, e não reconheçam que não estão fazendo algo que corresponde ao que haviam prometido, e que estão fazendo o contrário. Isso, em parte, é descoberto pela imprensa. Temos um *device*, um instrumento nas sociedades democráticas, que é a imprensa livre. Em parte, isso está sendo feito pelas redes digitais, que descobrem de forma não or-

ganizada como a imprensa, mas na forma de blogs e da imprensa de *citizenship*, que desempenha um papel cada vez mais importante nos processos políticos. Portanto sempre há uma ambiguidade, que temos que aceitar de alguma forma, e ver possibilidades de luta, de resistência de várias formas, tanto digitais como reais. Portanto, o direito de protestar é um direito fundamental, tanto de protestar fisicamente quanto de lutar digitalmente. Isso é novamente ambíguo, porque quem protesta? Por quê? Por que valores? De que maneira isso acontece? De forma violenta ou semiviolenta? Até que ponto isso funciona? Ou seja, quando se desencadeia um processo de protesto, de protesto forte, que transcende do protesto à luta, e à luta armada, e daí às revoluções. Há uma passagem nesse momento, de um extremo a outro; sem que, às vezes, seja muito fácil ou relativamente fácil prever até que ponto a destruição de um sistema opressor pode levar a algo muito pior do que havia sido o sistema. Vemos que o pensamento político e o pensamento filosófico estão sempre em tensão entre “eu apoio este que parece que vai ser um movimento de libertação”, mas, de repente, um pouco mais tarde, se transforma em um momento de opressão. Por exemplo, no Irã, a Revolução Islâmica, que foi contra o sistema opressor do Xá. Mas o Xá representava um movimento de modernização do Irã. Os sistemas ocidentais, os Estados Unidos e a Europa, apoiaram Reza Pahlevi, mas resultou depois em uma República Islâmica num contexto bastante fechado. Não quero dizer que a República Islâmica seja algo ruim, ou seja, é algo diferente do que o Ocidente achou que seria, quando o movimento moderno do Xá foi questionado. O mesmo se pensarmos agora no desastre que há no Iraque, na Líbia, na Síria e noutros. De que lado estamos? Creio que a questão é sempre prática, prático-política: quem eu apoio e em que medida estou com as melhores intenções? Melhores intenções provocando um desastre assustador. É uma ideia que sempre dá um certo mal-estar que é muito típico da filosofia. Em uma relação entre a cabeça e o estômago, diz-se “não pensa com a cabeça”. Bom, pensa com a cabeça, com dor de cabeça, e pensa com o estômago, com a fome, com as angústias, algo assim, ou seja, algo que o oprime. Então, numa sociedade, isso se oculta sob o marketing, queremos ser felizes e todos temos de ser felizes, um pouco de alegria. A obsessão da felicidade, que é muito corrente no capitalismo que nos quer fascinar com o belo, o perfeito, e o que nos fará felizes. Eu chamo isso de uma espécie de psicose da felicidade. Creio que na sociedade humana, que é verdadeiramente humana, sempre se vive com certa dor de estômago e dor de cabeça. Porque se está com fome, ou porque não gostou da decisão que tomou e sempre diz depois: infelizmente confesso ter feito, ter apoiado, este partido político não foi o que pensei. Isso ocorre com muitos intelectuais de *toutes couleurs* [de todas as cores] que pensam terem tido

as melhores intenções, mas, então, “o que aconteceu foi horrível”. Creio que a humanidade sempre tem que nos dar a possibilidade de ter dor de estômago e, às vezes, diz-se: tire o que tem no estômago para fora por quaisquer dos orifícios que temos em nosso corpo, o corpo individual ou o corpo social. Mas uma sociedade que não tenha orifícios pelos quais não se possa vomitar ou excretar, não sei se é humana. Porque significa que todo mundo que está sofrendo, está trancado consigo mesmo, e isso leva à morte.

SCHNEIDER – O certo e o errado são sempre os mesmos ou variam de acordo com a cabeça de cada um, a época e os costumes?

CAPURRO – O certo... Como é?

SCHNEIDER – O certo e o errado, o Bem e o Mal. São sempre os mesmos ou variam de acordo com o indivíduo, a cabeça de cada um?

CAPURRO – O que é bom para mim pode ser muito ruim para você. Se alguém disser: “Eu fumo, isso me faz muito bem”. Bem, eu não sei se isso vai fazer bem, mas pode ser. Agora é sempre muito individual porque o organismo de cada um, singular, tem coisas que vão bem para mim e não vão bem para os outros organismos individuais. Também em nível dos organismos sociais, porque cada um tem as suas experiências sociais, a partir das suas histórias, as quais deixam cicatrizes que doem, sempre. O egiptólogo alemão Jan Assmann fala dos mitos fundadores, mitos no sentido das verdades a que todas as sociedades humanas se referem, e baseiam-se em certos mitos fundamentais. Por exemplo, a atual sociedade alemã é baseada no mito do holocausto, não que o holocausto seja um mito no sentido de uma não-verdade, mas que é uma história fundamental para a autocompreensão da sociedade alemã, fundacional, na qual ocorre o “isto nunca mais!”. Certamente, o holocausto também tem uma dimensão global, mas tem uma dimensão única numa sociedade que cometeu esse crime. Ora, é por isso que as questões éticas estão sempre relacionadas com os mitos fundacionais que são diferentes em diversos países de diferentes culturas, que podem ser mitos fundacionais tanto de histórias de terror, como de utopias, mas que dão uma base à sociedade. Eu diria que o que pode ser uma solução para uma sociedade, por exemplo, Japão ou China, pode não ser a mesma para os Estados Unidos ou a Argentina, ou seja, não pode exportar, na minha maneira de ver, a visão da democracia concreta, como ela se desenvolve nos Estados Unidos: não é exportável, universalizável. Há coisas que podem ser universalizadas, mas tem muitas coisas que não, porque estão baseadas na história daquele país. O mesmo pode ser dito da China. A China de onde nasceu? Nasceu de cinco mil anos de império, cem

anos de maoísmo, e encontra-se em movimento de capitalismo extremo e, ao mesmo tempo, em um sistema político rígido do Partido Comunista. Quem sou eu, como filósofo, para dizer à China, que tem 1,2 bilhão de pessoas, qual é o seu caminho para a felicidade? Penso que não! O que posso dizer, é como vejo um caminho de busca pela felicidade em minha vida, no contexto histórico em que vivo na Europa, por exemplo. Mas seria uma loucura, no sentido estrito, freudiano, lacaniano, acreditar que tenho a verdade para a felicidade da sociedade chinesa, ou europeia, ou outras. O que acontece é um diálogo, de dizer “bem, entendendo as dores e os erros que ocorreram naquela sociedade, na minha vida também” – na vida individual também. Por um lado, tentar abrir-me e compreender porque isso está acontecendo, mas sem impor – como nós, filósofos, temos feito por muitos séculos, indicando A solução em uma ética ou em uma ética política, dizendo: “esta é A verdade”. Temos que ter muito cuidado quando falamos do Bem ou do Mal, claro que o Mal é uma coisa muito séria e o Bem também. Mas você tem que ter sensibilidade para ver até que ponto. Por exemplo, o mal que foi a Segunda Guerra Mundial tem uma profundidade muito forte em quem o fez, quem o sofreu, e é diferente de outros males, em outras sociedades, que também foram horríveis. Existe certa incomparabilidade de bens e males, limitada, inclusive, à possibilidade de compreender o Bem e o Mal. Uma possibilidade limitada inclusive para compreender algo como o fascismo, o que foi o fascismo de Hitler ou outros tipos de fascismo. Sempre nos esbarramos com certos limites do representável e do imaginável, que é algo semelhante ao que ocorre quando tentamos interpretar textos de psicóticos em nível individual ou conversar com alguém, ou também no nível da autocompreensão.

SCHNEIDER – O que é a felicidade?

CAPURRO – Algo muito passageiro, que ocorre. Ocorre de por si. É um sentimento com o outro, não acredito que haja uma felicidade de um indivíduo sozinho. A felicidade é sempre uma relação, de alguma forma, de simultaneidade, na qual existe certa concordância muito efêmera, muito curta, de que nos entendemos. Mas se sabe que é muito tênue e em cinco minutos mais tarde pode desaparecer. Felicidade sempre pode ser em todos os níveis. Gosto muito, fico feliz, porque estou comendo uma boa comida no Brasil, mas, após, meia hora, a comida acabou. De modo que é “as felicidades”, porque é uma forma plural, não é “a felicidade”, ou seja, devemos pluralizar esse conceito. Desidealizá-lo, desideologizá-lo e transformar, em um nível capitalista e dizendo “não quero cem reais ou mil reais, quero bagatela”. A felicidade se joga no nível das bagatelas, não no nível das notas grandes. A felicidade não é uma nota alta: é disputada na casa dos centésimos, dos centavos, a cada dia.

SCHNEIDER – O que é a arte?

CAPURRO – É uma forma de dizer algo, ou fazer algo, que não se pode dizer nem fazer. É uma contradição, para dizer em termos kantianos. A arte é algo que me leva aparentemente a ir além do limite. A arte se refere ainda a algo que está limitado, seja no nível ético ou no nível dos cânones da beleza, e a arte é o momento. O momento que pode originá-la como arte é quando esses limites são questionados e se transformam, ou seja, a história da arte são as histórias dessas transformações de estilos, que questionam uma base de uma sociedade que parecia estável. Aí vem um artista e questiona, o que no nível ético dizemos uma moral. Questiona a legitimidade artística daquelas regras que foram consideradas como regras permanentes, para que a arte ou as artes sejam sempre uma tentativa de um “além”, do aparentemente estável. Portanto, existe uma relação muito íntima entre arte e revolução, e, obviamente, entre arte e ética.

SCHNEIDER – O cientista deve se preocupar se as suas invenções geram bons ou maus efeitos ou só se elas funcionam?

CAPURRO – Na verdade, quem pergunta se funciona é o técnico. O cientista está interessado na verdade: é verdadeiro ou falso. A técnica está interessada em saber se funciona ou não. É por isso que o racionalismo crítico popperiano é sobre a ciência, mas é a técnica que vai saber se funciona, se situa em outro contexto. Já o inventor que cria e inventa algo, por exemplo, Tim Berners-Lee: a internet funciona ou não funciona? Funciona, sim, mas com falhas, com regras que o inventor não conseguiu criar. O outro ponto são as invenções e os descobrimentos. Você sabe que a diferença entre uma invenção e um descobrimento está na base das patentes? Pode-se patentear uma invenção, mas não um descobrimento. A diferença às vezes é muito sutil. Toda invenção tem um impacto: afeta a maneira como me entendo como ser humano, como membro da sociedade, então é muito difícil para um inventor prever quais serão as repercussões existenciais, políticas e sociais de uma invenção. Se você pensar em Berners-Lee, ou no inventor do e-mail, ou no inventor do telefone celular, poderiam eles ter imaginado a repercussão, a transformação que aquela invenção ia ter nas regras sociais? Impensável. O mesmo acontece com o Sr. Benz, ou o inventor do automóvel, ou da bicicleta. Como ele iria transformar as regras sociais, políticas e sociais, individuais, na família? Pensar isso é o objeto da filosofia social e política. O que acontece com uma invenção que dá trabalho ao filósofo (pelo menos, tem o que fazer) de pensar quais são as repercussões na autocompreensão do ser humano, ou seja, estamos reformatando quem somos como seres humanos, baseados parcialmente em como as invenções impactam a pergunta “quem sou eu?”. De novo, ocorre

uma tarefa intelectual, filosófica e artística, porque estou expressando com conceitos, ou materialmente, em uma obra de arte, ou em um romance, seja o que for. De modo que a literatura e a arte são produtos, por dizer assim, daquilo que a sociedade humana está criando e descobrindo, e do modo como esses descobrimentos estão sendo problematizadas. É uma questão abismal: quem sou eu?

SCHNEIDER – Deve-se sempre dizer tudo ou o segredo pode ser importante?

CAPURRO – Existe, em um nível ético ou moral, o conceito de que eu tenho que dizer tudo a todos. Uma espécie de imperativo kantiano na era digital: dê tudo a todos através do Facebook. Isso é impossível, mas, assim, pode-se ganhar muito dinheiro, com esse imperativo. Portanto, o imperativo não é o imperativo, digamos, sádico, de Sade: divirta-se! Ao invés: “de tudo para todos”, imperativo epistemológico. Epistemológico digital, por meio da rede digital. Agora isso tem um efeito imenso neste momento social, porque acreditando que vou contar tudo sobre mim, a esperança é que minha reputação aos dezesseis anos suba em dez minutos, de um amigo para cinquenta, para trezentos amigos; em dois dias: três mil amigos, um milhão de amigos. Para que a relação humana seja uma relação de reconhecimento, se joga nas redes digitais com a esperança de que eu seja reconhecido pelos outros. Quem eu sou depende dos outros, do reconhecimento. É por isso que o êxito capitalista do Facebook se joga na base da filosofia do reconhecimento, no nível digital. Se você acha que há limites para isso, você arruína o negócio deles. Por isso que é mais prático, como Zuckerberg disse, que a privacidade esteja morta. Claro, morta para o seu negócio, obviamente. Ele percebeu que isso poderia ter repercussões políticas muito fortes, como aconteceu com Snowden. Em seguida, mudou a política, e foi dito: “agora, o Facebook tem uma política de respeito à privacidade”; mas isso era impensável há um ano, por quê? Bem, porque há um ano era muito ruim para o negócio, agora é muito ruim para o negócio pensarem que colabora com a NSA [National Security Agency], ou seja, precisou mudar rapidamente a política pelo bem de seu capital. Isso do ponto de vista de quem tem capital. Quem usa o capital no dia a dia, cada um de nós que ganha a vida com isso, temos que pensar até que ponto eu estou me invadindo? Estou colocando à disposição dos outros tudo o que acho que vai elevar minha reputação, de modo que quem eu sou na era digital, é sempre aprender a pesar o que estou divulgando, para quem e em quê contexto. E o que não estou mostrando aos outros. Creio que se trata de um processo pedagógico, que tem de ser aprendido na escola, nas famílias, nas universidades, nas empresas. As empresas ficam fascinadas, por um lado, em ganhar mais clientes, a partir de ações muito transparentes, mas, ao mesmo tempo, vivem se fechando em segredos sobre a

fabricação de produtos, porque sem sigilo a economia não funciona, ou seja, não funciona sem a proteção do conhecimento, daquilo que uma empresa deve saber. Sem proteção, tanto a proteção dos dados de seus clientes quanto a proteção de seu conhecimento, para fazer com que os produtos sejam baseados em direitos autorais e patentes. Não se diz que o Google está baseado num segredo, o que é muito curioso, pois é paradoxal que a grande empresa que tenta fazer conhecer tudo a todos tenha um segredo fundamental, que é o segredo do seu algoritmo. O mesmo acontece com outras grandes empresas, como a Coca-Cola. Paradoxos atuais da sociedade digital, em que, aparentemente, tudo funciona baseado na transparência total, mas, no fundo, opera baseado em um segredo. Snowden revelou um segredo que era essencial para uma determinada política do império norte-americano. Até hoje os norte-americanos não gostam nada disso, mas foi muito importante para a autocompreensão de uma democracia na era digital. É por isso que Snowden é um herói? Ou um traidor? Depende de onde você vê. Creio que ele é um herói, mas do ponto de vista da administração norte-americana ele não é um herói, ele é um traidor! Nesse momento, estão em jogo tensões de ocultação de sigilo e revelação, fundamentais para a existência humana.

SCHNEIDER – Por que existe o mal?

CAPURRO – O Mao? Mao Tsé-Tung ou...?

SCHNEIDER – [Risos] *El mal*.

CAPURRO – Porque o mal existe é uma questão metafísica. Se pode fundamentar a pergunta porque é uma questão filosófica metafísica. Quais são as razões? Quem teve razão? Deus? Se pergunta na tradição ética clássica, Leibniz: pode-se fundamentar que um Deus poderoso e bom tenha permitido o mal? A teologia tem tratado desse questionamento há séculos. Como se pode fundamentar teologicamente o mal? Bem, não se pode. Agora, o que podemos fazer é pensar os muitos males, não tanto no Mal absoluto, que também tem uma tradição persa, maniqueísta, e anterior a Zaratustra, e também à tradição hebraica. Ou seja, existem dois deuses, e não um só? Existe um deus bom e um deus mau? Ou é apenas um deus? Tradições monoteístas, como houve em Amarna, no Egito, ou a tradição de Zaratustra, e a tradição de Moisés, têm uma forte tendência de dizer que existe um deus, e o mal não é outro deus que é oposto àquele. Mas também existem tradições dualistas, que foram muito fortes politicamente há três, quatro mil anos, na região do Oriente Médio. Se temos uma tendência dualista de colocar O Mal contra O Bem, Deus contra o Mal, como nas tradições dualistas maniqueístas, projetamos isso na sociedade. Ou seja, há grupos bons e maus, dualismos.

Outra tradição é o politeísmo, contra o qual os movimentos monoteístas foram revolucionários, em face das estruturas sociais politeístas. O fato de alguém dizer que só existe um deus, e todos os demais são falsos, ou seja, maus, foi algo que o egiptólogo Jan Assmann citou como muito importante para o conceito de verdade, também. Existe um deus e, no momento em que há um deus, existe uma verdade, e ela se opõe ao falso. As necessidades politeístas são menos estritas nessa posição. Viemos de uma tradição no Ocidente, tradições monoteístas, tradições judaico-cristãs que se opõem ao politeísmo, mas há também correntes nas tradições gregas do politeísmo. Creio que ainda há alguma tensão, quando se pensa nas culturas xintoístas no Japão, ou da Índia, em que há lutas teogônicas, de deuses, que determinam as sociedades humanas na sua tentativa de separar o bom e o mau. Não creio que tenham terminado, se vemos neste momento as guerras islâmicas no Iraque, na Síria, na Palestina e outros; e elas vêm em parte do monoteísmo islâmico de Maomé que foi quem proclamou: “Há um deus”, e essa é a base das sociedades islâmicas, tanto como foi a base da sociedade cristã na Idade Média, crer em Deus todo-poderoso, o credo. E as tradições hebraicas, também. Então, como pensar o monoteísmo? O que são os monoteísmos – não existe apenas um. É uma pergunta que me ultrapassa no momento, e que não consegui responder. Mas vejo que as guerras atuais são guerras de monoteístas, guerras de deuses. Estamos representando os poderes de um deus verdadeiro, especialmente nas tradições islâmicas, mas também nas tradições ocidentais. Portanto, há teogonias, lutas de deuses, que representam as sociedades. E também versões seculares, por exemplo, os direitos humanos, aos quais as sociedades seculares se referem como algo inamovível, e como a base secular das necessidades democráticas atuais. Não se questiona os direitos humanos, são absolutos, são absolutos! Existe algo humano absoluto? São os direitos humanos, não são direitos de seres vivos não humanos. Vê-se, por exemplo, as discussões sobre as questões ecológicas, por que deveríamos buscar apenas os direitos humanos e não os direitos dos outros seres vivos? Percebe-se que há uma tentativa de ampliar a lista dos direitos para incluir seres vivos não-humanos, toda a natureza. Os movimentos ecológicos veem por esse lado. Por outro lado, vivemos uma tradição muito antropocêntrica, na qual estão baseados os direitos humanos, com fundamentos históricos muito concretos. Não metafísicos. A experiência da Segunda Guerra Mundial, para mim, é mais forte como fundamento dos direitos humanos do que os fundamentos filosóficos metafísicos. Em que se fundamentam os direitos humanos? Na experiência: “isso nunca mais!” O que aconteceu no Século xx, não queremos mais. Quem não quer? Veremos. Então, fazemos um decreto, e pedimos a todos que o assinem, oficialmente. Então decidimos que

esses direitos são universais. No nível filosófico, é outra pergunta. No nível pragmático-político, quer dizer que tivemos experiências históricas tão horríveis que não queremos nunca mais que aconteçam. O incrível é que está acontecendo, de forma diferente, agora também. Para que nos servem os direitos humanos? É um papel muito delicado, que, de alguma forma, nos ajuda nas relações pragmáticas internacionais, a ter um marco mais ou menos aceito por todos, no qual possamos de alguma forma evitar o que aconteceu. Ou seja, só faz sentido, um pouco, na fundamentação histórica. Mas não quero me colocar de forma irônica ou totalmente cética, como alguns políticos norte-americanos do século passado ao assumir uma forma muito pragmática de usar os direitos humanos quando nos convêm, e quando não nos convêm nos esquecemos. O que é também uma tendência dos políticos, colocar os direitos humanos no horizonte dos interesses de uma estrutura política. Agora eles não veem, também neste momento, em que estão em jogo diferentes interesses nas regras que temos agora. Se introduzem os direitos humanos como um argumento aparentemente universal e objetivo, mas que, de outra perspectiva, é visto como sustentando interesses particulares. Se dissesse assim, solto, pareceria que estou questionando os direitos humanos. Não os estou questionando. Estou tentando ver o que está acontecendo, e tentando ver em que estão fundamentados, em que tradições filosóficas, culturais e históricas estão fundamentados. E como se dá esse tipo de fundamentação em outras tradições? Há uma falta de reflexão, me parece, sobre essas questões, que, pragmaticamente, pode ser muito útil, mas em nível acadêmico de pensar, não nos leva a lugar nenhum. Porque até eu entender como um budista fundamenta os direitos humanos do seu ponto de vista, não vou entender o que significa ser humano, porque budista é uma forma de ser humano, creio que é isso que nos falta em um nível profundo. E não é cobrar muito! O que se gasta na produção de bombas atômicas ou pontes é muito mais caro do que convidar as pessoas às universidades para discutir interculturalmente esses problemas. Não custa muito dinheiro. Mas a cegueira das políticas é que elas não pensam, ou não acreditam, que falar seja útil, e que se não falamos, estaremos nos matando. Mas falar sai muito barato em relação à produção de armas nucleares e outras coisas. Por que não gastarmos mais dinheiro para conversar? Os políticos dizem: “blá-blá-blá não nos leva a lugar nenhum”. Não creio nisso. Creio que a única solução que temos para viver mais ou menos em paz é falar, ouvir, calar, deixar o outro [falar], e admitir certos limites de compreensão. Mas, para isso, temos que convidar as pessoas, alimentá-las, fazê-las trabalhar, ser um pouco românticos, pois certo romantismo deve haver nas sociedades humanas. E não é muito caro, é muito barato em relação com o que gastamos de dinheiro. Por que neste momento em

que falamos da globalização mundial na internet e outros, não investimos mais no diálogo? O diálogo sobre as regras, o diálogo sobre a compreensão dessas regras, diálogos sobre os valores, para enxergar os limites do outro e interpretar em nível profundo, não somente no nível superficial. Digamos que a ética da fundamentação seja no nível do aprofundamento, como investigações geológicas, em que possamos tentar compreender o outro de maneira mais profunda. E calar frente ao outro, e admitir que toda fala humana tem seus limites, e que toda tradução, para citar Barbara Cassin, está sempre relacionada a conceitos que não são traduzíveis: *les intraduisibles*. Sempre, cada um de nós é intraduzível. Nossas existências individuais são intraduzíveis, mas, ao mesmo tempo, temos a capacidade de falar e calar, e creio que isto, nesta sociedade cacofônica mundial, é o essencial. Criar ilhas de diálogo não cacofônico. Mas não creio, não sou muito otimista de que o façamos.

SCHNEIDER - Bom, muito obrigado, Rafael.

CAPURRO - Encantado com o diálogo. [risos]

SCHNEIDER - Excelente, muito gratificante.

CAPURRO - Neste caso, pelo menos, alcancei o meu ponto de vista.

SCHNEIDER - Não cacofônico?

CAPURRO - Não, não cacofônico. Quer dizer, em parte, sim, sempre é algo cacofônico. Mas agradeço muito o convite, foi uma grande honra estar com vocês e desejo tudo de bom para o Instituto.

SCHNEIDER - Obrigado, a honra é toda nossa!

SCHNEIDER – Qual é sua formação completa?

CASSIN – Completa? Não sei (risos). Bem, começo de meus pais, se é pra ser completa. E depois, tem os estudos, eu fiz grego, latim, filosofia, como se faz na França... matemática, na época podia ser feito tudo isso junto. Eu fiz uma *hypocagne* e uma *cagne*, coisas muito peculiares à França, cursos preparatórios para ingressar na Escola Normal Superior. Eu nunca ingressei na Escola Normal Superior. Então eu preparei para a Agregação de filosofia [concurso para ser professor do Estado]. Eu nunca passei na Agregação de filosofia, fiz muitas vezes, seis vezes, sete vezes e, enquanto isso, fui formada por 68, por maio de 68, e assim participei de boicotes à Agregação, e uma série de coisas assim. E fiz doutorado em Filosofia – na França, existem dois: um primeiro que era chamado na época de pequena tese e depois um maior com uma grande tese. Então eu fiz os dois e entrei no CNRS¹⁴. Enquanto isso, lecionei em lugares muito estranhos. Eu lecionei, por exemplo, em um hospital-dia¹⁵ para adolescentes psicóticos, foi muito importante para mim. Eu ensinei na ENA, a Escola Nacional de Administração, que forma presidentes da República quando tudo corre bem... e Ministros da Cultura quando tudo vai mal (risos). E eu então ingressei no CNRS, o Centro Na-

13 Entrevista realizada em 30.10.2018, no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da UFRJ. Tradução de Marco Schneider e Fernando Santoro.

14 *Centre National de Recherche Scientifique*, centro nacional de pesquisa científica, similar ao nosso CNPq.

15 Um hospital-dia é um estabelecimento, ou parte de um estabelecimento hospitalar, que acolhe os seus pacientes durante uma manhã, uma tarde ou mesmo um dia inteiro, para a realização de cuidados ou exames que requeiram um suporte técnico, sem a necessidade de hospitalizá-los por vários dias, na maioria das vezes no contexto de doenças crônicas. Os serviços de hospital-dia são os cuidados hospitalares que podem ser prestados durante o dia sem alojamento, se o estado de saúde do paciente o permitir.

cional de Pesquisa Científica, que é uma instituição extraordinária, pois te paga para você fazer o que quiser – com a condição de que o que você queira fazer possa ser, como dizer, expresso em artigos, em livros, conferências etc. E a partir daí eu... isso é tudo, mas marginalmente, eu estive no Colégio Internacional de Filosofia, sucessivamente como diretora do programa, como presidente do conselho científico, presidente do conselho administrativo. No Centro Nacional do Livro, eu presidi um certo número de comissões. Eu evolui em lugares diversos e variados e, acima de tudo, viajei bastante, em particular para o Brasil e para a África do Sul, entre as viagens que mais me encantaram.

SCHNEIDER – Quais são seus principais interesses de pesquisa?

CASSIN – Bem, eu trabalho com filosofia grega. Este é o meu ponto de partida, então eu trabalhei muito sobre a Filosofia Pré-Socrática, sobre a retórica grega e em particular sobre a sofística. Eu fiz uma tese sobre os Sofistas, que eram considerados os inimigos dos filósofos, por assim dizer. Os inimigos, pelo menos, de Platão e Aristóteles, e então isso me fez querer apaixonadamente entender porque foram expulsos da filosofia e por que, para mim, eles eram fundamentalmente importantes para entender melhor o que é a própria Filosofia e para chegar a criticá-la, dando esse pequeno passo à parte. Então aí está, no fundo, quando eu olho as coisas um pouco de longe, eu sempre me interessei pelo que podem as palavras – qual é o poder do discurso, como isso funciona. A retórica, a política, a psicanálise.

SCHNEIDER – Entre suas obras, quais livros tratam diretamente de questões relacionadas ao campo da Ética, da Política e da epistemologia?

CASSIN – Essa não é uma pergunta que eu possa responder. Porque como filósofa, sempre tratei tudo ao mesmo tempo. Não sou moralista, não me ocupo com os costumes, com a política, eu não estou preocupada com a epistemologia, e eu só trato disso. Então eu não posso te responder. Não há um só livro que não trate de alguma forma de todos esses pontos.

SCHNEIDER – É muito interessante esta resposta porque minhas questões particulares partiram de uma pergunta: quando e por que esses três domínios foram separados? Porque no início não estavam totalmente separados, em Sócrates, Platão.

CASSIN – É mais complicado que isso, porque tem obras, por exemplo as de Aristóteles, onde são postas de um lado as éticas, de outro a Política ou as políticas e, em seguida, tem as obras de Lógica e depois as obras de Ciência. Então isso foi já muito cedo, de certo modo, codificado, mas o que não é codificado é... o

que eles fazem, o que é interessante é que, vamos dizer, a chamada filosofia fundamental lida com tudo isso ao mesmo tempo, favorecendo, segundo o ângulo de aproximação, preferencialmente a política, que é a ciência arquetônica para Aristóteles, ou preferencialmente a Lógica, que representa os fundamentos do nosso conhecimento etc. Não podemos dizer que não foram separados, mas isso não impede que um filósofo tenha sempre feito tudo ao mesmo tempo.

SCHNEIDER – Sim, por exemplo, em *Ética a Nicômaco*, um livro de ética, Aristóteles fala todo o tempo sobre diferentes tipos de conhecimento, e também de política, não é verdade?

CASSIN – Com certeza, com certeza.

SCHNEIDER – Entre as suas obras, quais livros tratam mais diretamente de questões relacionadas ao domínio do segredo e da transparência políticos?

CASSIN – Eu realmente não sei o que isso significa, se você quiser o segredo, a transparência... talvez o meu último livro, cuja conclusão é sobre as relações entre a verdade e as *fake news*. O que nos trazem as *fake news*? O que isso diz sobre a nossa época? Bem, mas é um livro que trata primeiro do que eu chamo de “Quando dizer é realmente fazer”. É o título, “Quando dizer é realmente fazer”, é uma retomada de Austin, sob a égide de Austin, mas mergulhado em mundos que não são Austinianos. Por um lado, estou interessada em Homero, por outro em Górgias e, finalmente, na África do Sul, e Austin nunca se interessou por nenhuma dessas três áreas, dessas três pessoas, desses três temas.

SCHNEIDER – Entre seus livros, quais são as obras que falam mais diretamente sobre questões relacionado às artes?

CASSIN – Então, primeiro um dos problemas é que Arte é uma palavra que cobre coisas infinitamente diferentes... bem, se tomarmos no sentido atual, eu trabalhei com artistas – isso já me aconteceu mais de uma vez e, por exemplo, eu fiz um livro... [dirige-se ao entrevistador, indicando algumas gravuras] Eu não sei se você se você vê isso aí atrás. Este é de um de meus amigos pintores que vieram aqui, chama-se Maurice Mathieu, com quem fiz um livro chamado “Ver Helena em Toda Mulher: de Homero a Lacan”. Então eu trabalhei sobre Helena, que significa aquela que pegamos ou a que é levada. A que pega ou que é levada, *elaino*, *elenas*, que leva ou o que é raptada, *eleptolis*, *elandras*. Raptora de homens, raptora de cidades, raptora de navios, bom, Helena é aquela que desencadeou a Guerra de Tróia, quem fez, a *Ilíada* e a *Odisseia*, pode-se dizer. É a mais culpada das mulheres, já que ela seguiu seu amante, ela largou o marido e isso causou a guerra. Porque, como ela era a mais bonita das mulheres, havia sido acordado

entre todos os reis da Grécia que ajudariam Menelau, seu marido, se algo acontecesse. E a guerra de Tróia começou assim. E Górgias, o sofista que eu estudei em particular, porque o editei de uma forma nova pela primeira vez, bom, ele faz um elogio a Helena, é extraordinário, porque ele faz o elogio da mulher mais culpada e mais culpável. E ele a transforma em objeto de louvor. Este é o seu poder de fala. Ele explica ao longo deste elogio como o que aconteceu não é culpa de Helena – é tudo culpa dos deuses, porque era o destino quem quis assim. É tudo culpa deste Paris safado, que a raptou fazendo uso de força. Ou é culpa – e isso ainda é mais extraordinário – do *logos*, quer dizer, do discurso, deste grande tirano, deste grande poderoso, que – então cito a frase do Elogio a Helena – com o menor e mais discreto dos corpos executa, leva a cabo os atos mais divinos. Assim, se Helena se deixou seduzir pelas falas de Paris, realmente não é sua culpa, é porque o *logos* é muito poderoso! Górgias prova isso, inocentando-a, apenas falando. Depois de Górgias, bem, no fundo há um novo objeto Helena que é criado. Quer dizer, por exemplo, Eurípides produz uma Helena que é inocente. Então, até chegar a nós... Offenbach: “Diga-me, Vênus, que prazer você encontra em fazer a virtude desmoronar”.¹⁶ Bom Helena é inocente. Então, pronto, é isso que fazemos com palavras: nós fabricamos, nós transformamos objetos e fazemos novos objetos e transformamos o mundo!

SCHNEIDER – Fale sobre ética, política e epistemologia em seus trabalhos, em sua relação e em sua ligação com o segredo, a transparência e a arte.

CASSIN – Minha resposta já foi dada. Eu falo um pouco de tudo isso e o tempo inteiro.

SCHNEIDER – Questão dialética-temporal. A informação entre o bem, o poder e a verdade. Sobre Ética, Epistemologia, Política hoje, como você vê a relação entre ética e Informação, Política e Informação, Epistemologia e Informação?

CASSIN – Há uma palavra que me bloqueia em todas as suas questões, além do fato de que são palavras muito pesadas. Mas há uma palavra que, para mim, não é uma palavra pesada, mas é uma que eu nunca uso: essa é a palavra Informação, e que você usa sempre, porque é esse é o seu objetivo. Bom, para mim a palavra informação é muito, muito complexa, eu tratei disso em um livro que é “*Google moi, a segunda missão da América*”. Eu trabalhei sobre o Google e seus dois le-

16 Tradução livre da passagem citada de e Offenbach: *On me nomme Hélène: “Dis-moi, Vénus, quel plaisir trouves-tu à faire ainsi cascader la vertu?”*

mas: o primeiro é “*Our mission is to organize all the information of the world*”.¹⁷ O segundo é “*Don’t be evil*”.¹⁸ Então eu trabalhei nisso e é a partir do Google que eu entendo por que desconfio tanto da informação. Informação para mim é sempre mais informação e isso nunca é algo que resulta em saber, que não tem absolutamente nada a ver com o saber, com a cultura, com o gosto. É um acúmulo. E eu acho que nós vamos viver em um mundo Google. É por isso que sou tão refratária às suas perguntas. Vivemos em um mundo do Google que faz com que todas as informações sejam colocadas no mesmo pote, ou seja, um Google *wonky* e pretendemos que com isso estamos em uma democracia cultural. Esta é a pretensão do Google. Então, o livro inteiro que escrevi foi para explicar como não há nem democracia nem cultura nesta maneira de fazer as coisas. E como a qualidade – talvez a verdade seja uma qualidade, não sei, eu não diria isso de qualquer maneira – a qualidade simplesmente se torna uma propriedade emergente da quantidade. Então, para mim, que sou uma pesquisadora, é assustador! É assustador por muitas razões, mas uma delas é que, de repente, vivemos em um mundo de ranqueamento, de avaliação, e isto é também um mundo *globish* – do inglês global – ou seja, também um não-mundo e, portanto, eu sou extremamente refratária a todas essas questões que são conduzidas pela noção de informação.

SCHNEIDER – É preciso dizer que sou muito crítico em relação a tudo isso.

CASSIN – Muito bem.

SCHNEIDER – É necessário que seja dito.

CASSIN – Deve ser dito. E espero que continue no filme.

SCHNEIDER – Provavelmente (risos). Então, você já respondeu de alguma forma a próxima pergunta, mas depende de você decidir: fale sobre as informações compreendidas como mensagem, comunicação, conhecimento, formação, documentos e educação.

CASSIN – Sim, já respondi, quer dizer que eu acho que a informação não produz nem democracia nem cultura. Acredito que o Google, que nos é completamente indispensável, que nos dá informações quando interrogamos, tendenciosa, dependente de nós, que nos torna dependentes, que nos torna clientes, que nos torna cadastrados em perfis, bem, tudo isso, todo mundo sabe. Bem, e apesar de tudo vivemos lá dentro, e temos necessidade disso, e eu mesmo não consigo parar de *googlar*... Então estamos de alguma forma enjaulados na informação

17 “Nossa missão é organizar toda a informação do mundo”. Em inglês, na fala de Cassin.

18 “Não seja mau”.

global e eu acho, então, depois, que há especificidades aterrorizantes. Quer dizer, as *fake news* são uma especificidade assustadora. As redes sociais, eu nem consigo participar. Eu tenho jovens alunos ou amigos que me incluem porque é necessário! Se eu tenho um projeto, eu quero que seja conhecido, por exemplo, eu estou trabalhando em um projeto de rede de lugares e ações em relação aos migrantes que chamei de Casas da Sabedoria: Traduzir. Bem, se eu quiser que esse projeto seja conhecido eu faço, por um lado, uma palestra TED¹⁹ e, por outro lado, ponho nas redes sociais e de tempos em tempos eu respondo. Como eu não sei responder nas redes sociais, perco minhas senhas etc. – eu sou de outra geração! – então, felizmente, eu tenho jovens amigos que me ajudem. Mas eu acho martirizante, é horrível para mim, um martírio.

SCHNEIDER – Mais alguma coisa sobre tecnologia e informação?

CASSIN – Eu gostaria que alguma pessoa inteligente me ensinasse muito rapidamente. Acho melhor saber o que é do que não saber, conhecê-la do que não a conhecer. Simplesmente, eu vou dedicar zero tempo a isso.

SCHNEIDER – E sobre a organização do conhecimento?

CASSIN – Em redes, em quê?

SCHNEIDER – É um termo chave da Ciência da Informação, em inglês chama-se *knowledge organization*. Classificações, definições e tudo isso. Ou não fale sobre isso.

CASSIN – Não sei o que dizer. Eu acho, que para mim, eu tenho um exemplo, mas pode talvez não responder à questão. A organização do conhecimento, eu a vejo... tenho vários jeitos de responder. O primeiro é que, para mim, bem, a organização do conhecimento sempre existiu, e sempre foi feita de várias maneiras diferentes, mas, digamos, principalmente na órbita da cultura e da biblioteca. Bem, quando tentamos ver como os conhecimentos são organizados hoje em dia, se eu retomar o Google que organiza – primeiro, então, com terrível desconfiança de minha parte para com a palavra organização... órgãos, organizar, parece que é da natureza. Ah, não, de modo algum! É técnica, absolutamente não é a natureza. É a palavra por excelência usada pelos nazistas: organizar! Eu me lembro desse... de repente o nome dele me escapa, um impressionante filólogo judeu que escreveu *Lingua Tertii Imperii*: a língua do Terceiro Reich.²⁰ Então, este filólogo judeu

19 Ver <https://www.ted.com/about/conferences>

20 O autor é Victor Klemperer. Disponível em português: KLEMPERER, Victor. **LTi: a linguagem do Terceiro Reich**. Rio de Janeiro, Contraponto, 2009.

genial explica como a língua alemã foi abalada, no fundo, minada por dentro, pelos nazistas e pelo vocabulário nazista. E ele diz: “Quem acabou de dizer ‘seria necessário, no entanto, que eu me organize um pouco de tabaco’? Ah! Mas sou eu.” É genial *organisieren*, organização, é fazer acreditar que órgãos... você sabe, em grego, *organon* significa tanto órgão quanto ferramenta. O órgão do corpo, a parte do corpo e a ferramenta. E a mão é o órgão dos órgãos, diz Aristóteles, a ferramenta das ferramentas, o órgão que usa todos órgãos e todas as ferramentas. Então, organização é alguma coisa que te faz acreditar que, bem, bem sim a net [internet] é você, sim, o Google é você. E você é o Google diz Greene Page você é a rede. Então, então essa naturalidade, pseudo naturalidade, é uma das coisas mais tóxicas que poderia existir, uma vez que ela nos faz acreditar naturalmente no ranking, nós acreditamos naturalmente... como o modo de clicar faz subir [no ranking da busca]. Bem, e isso é democrático, *one man one vote, one click, one vote*.²¹ Que horror! É claro que não, claro que não é assim! Então a diferença ante uma verdadeira organização que não seria uma pseudo naturalidade, é a cultura e o gosto. E esta organização de acordo com a cultura e gosto deve ser feita constantemente – e se fosse preciso dizer o que é Educação, o que é a Política, é assim que eu as definiria. E eu as definiria tendo em mente o que diz Hanna Arendt, por exemplo, quando diz “Será que o juízo é uma faculdade Política? Resposta: Sim!” E mesmo “poderia o gosto ser uma faculdade política? Resposta: Sim!” Então, eu, o que eu tenho que fazer quando eu tenho crianças comigo, é educá-las, ou seja, cultivá-las, dando-lhes o maximamente o sentido do espírito crítico e do gosto – que é o oposto do clique. É isso.

SCHNEIDER – Estou rindo porque o título do meu livro é A Dialética do Gosto. Eu sempre digo isso.

[risos]

CASSIN – Sim?

SCHNEIDER – Eu não tenho um exemplar aqui comigo, mas vou te enviar por correio.

CASSIN – Sim. Mas eu acho que o gosto é hoje a única muralha de defesa. E eu acho que se disséssemos... bem... eu serei bem trivial, mas, digamos, quem é a mulher normal que vai dormir com Trump? Ninguém! E qual é a que vai dormir com o Bolsonaro? Ninguém! – bom, elas realmente não teriam gosto! É isso.

SCHNEIDER – Sim, sim.

CASSIN – Aqui está.

²¹ Em inglês, no original.

SCHNEIDER – Em sua opinião, existe um campo da filosofia dedicado à informação? Existem filósofos...

CASSIN – Sim, existem.

SCHNEIDER – Quem?

CASSIN – Por exemplo, muito semelhante, Bernard Stiegler. Trabalha nisso, de maneira certamente crítica e inteligente, embora eu não esteja sempre de acordo, embora isso não me interesse sempre.

SCHNEIDER – Então, vamos entrar no bloco da criança inteligente. Pode ser? Qual é a verdade, ou melhor, desculpe: a verdade existe?

CASSIN – [Risos, pfff] Essa seria realmente a minha resposta [repete o som e ri de novo].

SCHNEIDER – Como?

CASSIN – Mas eu posso dar outra, de acordo. Lacan diz, por exemplo, que devemos falar da verdade com um pequeno -a-. Um pequeno a como variedade. Devemos falar de “vardade”. Eu falaria, de bom grado, de “vardade”.²²

SCHNEIDER – Existe “vardade”? Qual é a diferença entre verdade e “vardade”?

CASSIN – É que “vardade” tem variedade, variação dentro. Sim, é isso. Então se você quiser, eu digo... Eu estava falando, no início, do livro, do último livro que escrevi, “Sobre quando dizer é realmente fazer”. E eu disse que era de certa forma sobre Austin e, bem, como posso fazer a conexão entre, digamos, a poesia, a retórica, a sofisticada e Austin? E a África do Sul? Bem, dizendo que é necessário parar de falar em termos binários: verdadeiro, falso – é o fim do livro de Austin. Ele disse “Eu fiz o diabo com dois fetiches”, *I play Old Harry*²³ with two fetishes. Dois fetiches. Ele fez o diabo com dois fetiches, justamente, com que ele realmente queria brincar: o fetiche verdadeiro-falso e o fetiche valor-fato. E eu mesmo, quando falo vardade, com Lacan, vardade, é que eu acho que devemos substituir verdade-falsidade, é necessário substituir por “mais verdadeiro”. E mesmo “mais verdadeiro”, é necessário substituir por “melhor”. E ainda é necessário que se adi-

²² Em francês, temos o jogo de palavras verité / varité / variété, verdade / vardade / variedade. Optamos pelo neologismo vardade para conservarmos em português, por aproximação, o jogo sonoro do francês.

²³ A expressão idiomática “play Old Harry” significa danificar, afetar negativamente algo, sendo *Old Harry* um apelido popular do diabo.

cione “melhor para”. E isso é o que eu chamo um comparativo endereçado e isso é um relativismo consequente, um relativismo inteligente: aquele que Protágoras propõe ao dizer: “Bom, nunca passaremos por alguém com uma opinião falsa ou verdadeira, mas com uma opinião mais verdadeira e esta opinião mais verdadeira será – além disso, e o sofista é quem faz isso – será melhor para ele ou para a cidade ou para...” Então, vejamos dito de outro modo, na minha opinião, a Política – o domínio da Política – são os homens, não o homem. Não é A verdade, não é o homem com “H” maiúsculo. Mas são os homens, a diversidade, a pluralidade, o particular.

SCHNEIDER – Ciência e verdade são a mesma coisa?

CASSIN – Não sei. Ciência, não sei o que é. A verdade, não sei o que é. Então eu já respondi. Mas vamos dizer primeiro que A ciência eu não sei realmente o que é. Isso quer dizer que quando colocamos artigos definidos é um pouco como adicionar letras maiúsculas, nesse momento somos quase religiosos. Nós temos... matemática é a revelação, eu não sei, a bíblia é a revelação, é parecido. A verdade com um grande “V”, A ciência, bem, isso não é problema meu.

SCHNEIDER – Você não é de modo algum positivista.

CASSIN – De forma alguma.

SCHNEIDER – Qual é a melhor e a pior maneira de governar um país?

CASSIN – É muito difícil. Ainda estamos acostumados de todo modo a considerar que a democracia é o melhor dos regimes. Esquecemos que a democracia grega foi algo extremamente limitado, que uma cidade deveria poder, que se devia poder, quando falássemos bem alto, ser ouvidos de uma ponta à outra da cidade. Nós esquecemos que nem mulheres nem escravos faziam parte dos cidadãos. Nem os metecos. Bom, e esquecemos que os que não falavam grego eram bárbaros, isto quer dizer que não estávamos bem certos de que seriam homens “como nós”. Então a partir daí você tem que retomar um pouco mais a fundo a ideia de democracia, é necessário refletir novamente o que é a democracia. Bem, o que é certo, de qualquer maneira, eu não vou responder a melhor maneira de governar um país ou a menos boa, mas eu diria que existem alguns imperativos para mim hoje e o maior imperativo é saber lidar com diferenças, é isso. E é por isso que estou tão interessada na tradução, que eu defino como um saber lidar com as diferenças. Isso é por isso... é o que eu quero passar para as crianças, quando posso. É assim que eu trabalho: eu faço um Dicionário dos Intraduzíveis não porque são coisas que não traduzi-

mos, ao contrário, porque são sintomas de diferença! Sintoma de diferença de línguas que vamos passar de uma língua a outra, que tentaremos traduzir, tentaremos entender as diferenças. Hoje estou fazendo um Dicionário de Intraduzíveis dos três monoteísmos, porque é aí que A verdade com “V” maiúsculo parece se manifestar, e precisamente quando começamos a comparar os três livros ditos monoteístas mencionados – ou seja, a Torá, a Bíblia e o Alcorão – acontecem coisas interessantes e começamos a saber lidar um pouco com as diferenças entre os três, digamos, e a nos apegar menos a sua superioridade e sua solidão, é isso.

SCHNEIDER – Fora do questionário, [você] conhece o filósofo – ele nasceu no Uruguai, mas mora na Alemanha – Rafael Capurro?

CASSIN – Não.

SCHNEIDER – Ele desenvolveu um campo de pesquisa em Ética intercultural da informação. Porque ele trabalha com essas questões de informação. É um filósofo por formação, conhece o seu trabalho, trabalhamos juntos, existem alguns pontos muito interessantes, porque ele trabalha precisamente questões de tradução Oriente-Occidente e tal, palavras-chave da ética.

CASSIN – Sim, sim, com certeza isso é interessante. Sim, sim.

SCHNEIDER – Bom, a criança de novo: o Bem e o Mal são sempre os mesmos ou variam de acordo com a abordagem pessoal, os tempos e a cultura?

CASSIN – Você respondeu com a pergunta.

SCHNEIDER – E o que é felicidade?

CASSIN – [Alegremente, entre risos] Eu tenho uma definição muito pessoal, que é ver a luz e falar com alguém.

SCHNEIDER – O que é arte?

CASSIN – A arte. A arte também é uma palavra que tem uma história bem pesada e com muitos sentidos... em grego, se diz *téchné*, foi traduzida por *técnica* também. Mas também pode ser ciência também. Depois, é perícia. Seja qual for a perícia, com as mãos, com a cabeça, com... bom, eu penso que, digamos, que a arte é de todo modo uma das coisas, no sentido mais comum, uma das coisas mais tocantes e mais bem compartilhadas.

SCHNEIDER – O cientista deve se preocupar com as consequências de suas invenções ou apenas se são eficazes?

CASSIN – A responsabilidade do cientista? Sim, é melhor se preocupar com suas invenções, e com as dos outros também (risos).

SCHNEIDER – Eu concordo. É necessário dizer sempre tudo ou o segredo é importante – e por quê?

CASSIN – Eu acho que o segredo, as mentiras são muito importantes, mas, agora, te dizer por quê... eu acho que na verdade, é caso a caso. É caso a caso, é tudo caso a caso, a verdade e as verdades e as vardades [risos] também são muito importantes, então é isso aí.

SCHNEIDER – Depende?

CASSIN – Sim, depende.

SCHNEIDER – De quem, quando, onde?

CASSIN – Sim, depende de tudo isso, e depende também de quem a gente quer ser.

SCHNEIDER – Por que o mal existe?

CASSIN – “Por quê”. É uma pergunta de criança.

SCHNEIDER – E de Santo Agostinho também.

CASSIN – É uma questão de todos, de Leibniz, uma questão de todos os filósofos e todos aqueles que acreditaram em Deus tentaram justificá-lo dizendo que era para o bem maior.

SCHNEIDER – A ausência de Deus é o mal?

CASSIN – Não, todos que realmente tentaram justificar o mal, o fizeram na presença de Deus, para explicar, para desculpar Deus.

SCHNEIDER – E sem Deus?

CASSIN – O Mal sem Deus? E bah, o que é realmente o mal, o que é?

SCHNEIDER – A banalidade?

CASSIN – Ah, não. A banalidade do mal, segundo Arendt, para mim não é isso. A banalidade do mal é, quando ela fala de Eichmann, por exemplo, é o fato de que ele é prisioneiro da língua alemã, da qual não consegue se libertar. Que ele só possa falar através de banalidades, precisamente, que ele só possa dizer coisas já ditas, coisas banais.

SCHNEIDER - Então a banalidade do mal é o mesmo que o mal da banalidade?

CASSIN - Sim, é algo assim. Os elementos da linguagem, isso toca na banalidade do mal. Bem, a banalidade do mal é não valorizar o bastante a linguagem, eu acho. Isso me basta como definição.

SCHNEIDER - Obrigado.

SCHNEIDER – Fernando Santoro, qual é a sua formação completa?

SANTORO – Eu vou começar na universitária. A graduação, o mestrado, o doutorado são realizados na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), fui orientado do professor Emmanuel Carneiro Leão e estudei com os professores Gilvan Fogel, Carmem Lucia [Magalhães] Paes, Maria do Carmo Bittencourt [Faria], Maria das Graças Augusto, Gerd Bornheim... todos esses foram professores importantes na minha formação na UFRJ. Depois do doutorado, eu fiz um pós-doutorado na Sorbonne com orientação da Bárbara CASSIN. Ela também é uma pessoa fundamental na minha formação, com quem trabalho até hoje com o projeto do Dicionário dos Intraduzíveis. Atualmente eu continuo desenvolvendo projetos de pesquisa com o Centro Léon Robin, da Sorbonne, da École Normale Supérieure. E estou também no *Collège International de Philosophie* como diretor de programa. A minha formação é na UFRJ, e eu trabalho lá também. Eu sou professor da UFRJ, atualmente coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ.²⁵

SCHNEIDER – Como você chegou a Aristóteles?

SANTORO – Eu cheguei a Aristóteles por dois caminhos dentro da minha formação na UFRJ. Primeiro, pelo interesse na “Poética” de Aristóteles. A minha formação em filosofia sempre esteve muito próxima das questões ligadas à linguagem e à poesia. A poesia e a filosofia sempre foram os eixos do meu interesse, e também da minha formação. A “Poética”, e o estudo da “Poética”, é importante;

24 A entrevista foi realizada no Campus da Praia Vermelha da UFRJ. Participaram desta entrevista Andrea Stelzer, Gustavo Saldanha e Marco Bonetti. Ivan Capeller colaborou na captação de áudio. Primeiros tratamentos do texto: Márcio Melges e Maira Nobre

25 Nota do Editor: Entrevista realizada em 23 de maio de 2014.

e também tive uma formação nos estudos da “Metafísica” de Aristóteles, com a Maria do Carmo Bittencourt Faria, que eu já citei, com quem eu li a “Metafísica” do Aristóteles pela primeira vez. Também tive uma formação importante com relação a Aristóteles da parte do professor Emmanuel Carneiro Leão, com quem eu aprendi o grego também, e com quem eu li o “Organon”, a “Lógica” de Aristóteles, pela primeira vez. Ele traduziu o “Tratado da Interpretação”, *Peri Hermeneias*. Segui esse curso quando não tinha nem vinte anos ainda, e são todos momentos importantes na formação e na construção do meu interesse por Aristóteles. Quando eu fiz o Mestrado em Filosofia, eu já fiz sobre a “Poética” de Aristóteles, e o problema da *mimesis* em Aristóteles, e continuei estudando Aristóteles, seja direta, seja indiretamente como agora. Nesse momento eu não trabalho diretamente com Aristóteles: o meu foco atualmente são os pensadores anteriores a Platão, conhecidos como filósofos pré-socráticos, ou pré-platônicos, ou pré-aristotélicos... a cada História da Filosofia você tem uma conceituação diferente. Eu me concentro em alguns, que fizeram obras que nós consideramos, hoje, obras de filosofia. Na época, nem existia o conceito de filosofia. Heráclito vai usar o termo *philosophos*, mas não no sentido próprio que nós usamos hoje. Quem vai construir o conceito de filosofia, de filósofo, que nós temos até hoje, é Platão. Então, antes de Platão, eles são considerados sábios, e não se distinguem muito de outros saberes, às vezes, ligados à medicina, à política, a campos que, hoje, nós distinguimos, mas que, na época, não são muito distintos. Então, eu trabalho com esses filósofos: Empédocles, Parmênides, Xenófanes, que eu chamo de filósofos épicos, porque escreveram suas obras na forma de hexâmetros dactílicos, ou seja, os versos da poesia épica, como Homero. E Aristóteles é importantíssimo, não só para transmissão desses pensadores, como para a formulação do que eu chamo as *vulgatas*, ou seja, o que se entende até hoje que sejam a doutrina de Parmênides, ou de Empédocles, ou de Heráclito. [Nossa compreensão dessas doutrinas] é extremamente dependente do que Aristóteles disse sobre esses pensadores na “Metafísica”, na “Física”, nas suas obras em geral, em que ele desenvolveu uma metodologia muito interessante, para estabelecer um método e um objeto daquele tratado que ele ia versar. Ele começava analisando os predecessores. Vai fazer o que hoje nós chamamos de... como é mesmo?

SCHNEIDER – Revisão de literatura?

SANTORO – Isso, revisão de literatura. Ele fazia isso porque Aristóteles é efetivamente o primeiro leitor da ciência, da filosofia, isto é, alguém que não apenas desenvolve o seu conhecimento a partir da lida oral, mas a partir do estudo de livros, de textos. O uso de livros é muito recente para ele, Aristóteles. A Academia

de Platão é que começa a reunir, pela primeira vez, textos. Antes, você nem tem textos, nem tem lugares onde você reúna textos; e Platão chamava Aristóteles de “O Leitor”, diferenciando-o de todos os demais, que continuavam fazendo filosofia à moda dialética, isto é, conversando como nós estamos conversando agora. Mas poucos iam estudar textos, livros. Aristóteles era um estudioso de livros, e isso aparece nos tratados dele, na revisão bibliográfica, como você bem lembrou, agora, o termo; no estabelecimento do estado da arte, o *status quaestionis*.

SCHNEIDER – Vou puxar o gancho que não estava previsto, para a pergunta que a Andrea Stelzer vai fazer.

STELZER – Aproveitando que você estava falando da “Poética”, eu queria perguntar como Aristóteles via a relação do teatro com a ética, a política e a epistemologia. O teatro tinha grande importância na obra dele?

SANTORO – Com certeza, a tragédia é um material muito importante para a discussão filosófica na Academia de Platão, e, por conseguinte, para o grande discípulo de Platão que era Aristóteles. Eu não sei nem se a “Poética” tem um lugar tão importante dentro da obra de Aristóteles, para o próprio Aristóteles; mas, sem dúvida, ela tem uma importância para tudo o que vem depois de Aristóteles. Até hoje não há uma obra sobre a tragédia grega que tenha superado, em termos de estudo, de problematização, o Livro Um da “Poética” de Aristóteles. É o livro básico quando você quer estudar as tragédias gregas: é o primeiro livro da “Poética”. Todos os conceitos, pela demarcação das partes, da função, do sentido, pela descrição; a montagem teórica do que seja uma tragédia está ali no primeiro livro da “Poética” de Aristóteles, e tudo que se vai escrever depois tem que, necessariamente, dialogar com a “Poética”, não pode prescindir dela. Na “Poética” o que aparece? A tragédia e o teatro aparecem, entre diversos gêneros poéticos. Então, a “Poética” não trata só da tragédia. O Livro I, que é o que nós temos, trata um pouco do sentido da poesia em geral, principalmente da função mimética da poesia, como ela é representação da realidade, e qual o sentido para educar – e, aí, você já tem o mais importante: o sentido ético-político da tragédia. A tragédia entra na problemática geral da poesia e das artes de representação, das artes miméticas, que é a formação básica do cidadão; e que é, justamente, já, a forma como toda a reflexão filosófica sobre a poética, e sobre as artes dramáticas (a tragédia, a comédia, os diálogos), a tragédia em especial –, já estão colocadas em Platão em algumas obras importantes, sobretudo “A República” e “As Leis”, que é uma espécie de revisão da “República”, que Platão faz mais tarde, ao fim da vida. “As Leis” é a última obra de Platão. Na “República”, todo mundo sabe, já ouviu falar, que o Sócrates dessa conversa sobre uma constituição civil (Politeia)

expulsa os poetas da cidade justa, da cidade perfeita. Expulsa especialmente o tragediógrafo e o comediógrafo, porque entende que eles são capazes de perverter a juventude moralmente, produzindo um tipo de sentimentalismo, um tipo de afecção, que não é a melhor para os cidadãos justos, fortes, guerreiros, que vão cuidar da justiça da cidade justa (com redundância, por favor!). O Sócrates da “República” expulsa a tragédia, vai dizer que ela vai produzir terror e piedade, que são duas coisas terríveis para um cidadão: um guerreiro não pode ter medo, e não pode ter piedade, e a tragédia produz isso. É o que vai aparecer de novo como a função da tragédia, delimitada justamente na “Poética” de Aristóteles, como produzindo o terror e a piedade. São sentimentos que, para um grego aristocrata como Platão (que tem uma verve espartana, digamos assim), são ruins para o caráter dos cidadãos. Mas Platão é um dramaturgo nos “Diálogos” e, sem dúvida, a tragédia é algo importante para ele; portanto, é paradoxal que ele expulsa o tragediógrafo. Entretanto, tem uma passagem ali em que ele desafia alguém a trazer de volta para a cidade o tragediógrafo e o comediógrafo – a tragédia e a comédia – mostrando que são úteis à cidade. Eu tenho a hipótese de que um dos que aceita o desafio é Aristóteles. Na comédia, ele responde justamente pegando os eixos de problematização da “República” na tragédia: o fato dela ser uma representação, ter um distanciamento da verdade, por ela tratar das coisas apenas pela imagem e pela superfície, e por ela provocar esse tipo de sentimento nos espectadores. Aristóteles, na sua descrição da utilidade política e ética da tragédia – da poesia em geral, e da tragédia em especial – vai respondendo a cada um desses problemas colocados por Platão. Então ele vai dizer que ela não é a verdade teórica – é uma representação, sim – mas quando você compreende que aquilo é representação, e você não toma a representação pela coisa, você não é enganado pela representação, e a representação pode lhe ensinar, de uma maneira menos perigosa. É melhor você ver a representação de um tirano terrível do que ver o tirano terrível de fato, quando você corre risco de vida. A representação, mesmo que tenha certo distanciamento da coisa, tem uma função educativa; e a resposta que ele dá para a questão do caráter dos sentimentos do terror e da piedade é genial, ainda que até hoje ninguém tenha entendido direito. Mesmo assim, é genial. Qual é a resposta que ele dá? É que a tragédia produz a *catarse*, a purgação, a purificação do terror e da piedade, pelos próprios sentimentos de terror e de piedade. Então, é como se ele mostrasse: é com a representação do terror, com a representação da piedade, que eu aprendo a medida desses sentimentos, e também eu posso me educar nesses sentimentos para não ficar submetido a eles. Isto é, para me fortalecer com eles, como uma espécie de terapia homeopática, em que você não tem que se afastar dos problemas para

ficar saudável, mas você tem que pegar um pouquinho deles para ficar forte com relação a isso. É uma vacina! Então, com função educadora, ela é pensada não apenas no modelo épico. Qual é o modelo épico? O modelo épico é você mostrar as grandes virtudes dos heróis, é Ulisses, a virtude da astúcia; Aquiles, a virtude da coragem. Esses são modelos fechados da virtude, e você educa por emulação, imitação. A tragédia e a comédia não vão representar o grande modelo de virtude: as coisas baixas na comédia, por exemplo. São para produzir uma vergonha, e não para produzir uma imitação disso; ou, na tragédia, para ver os limites do humano ante o destino. Então, o homem, por mais valoroso que seja, não pode dobrar os deuses. Por mais nobre e inteligente que seja, ele não pode desvendar completamente o enigma da sua própria existência sem sofrer as desventuras da própria existência. Aí, você não aprende com o modelo ideal perfeito, mas aprende com o sofrimento, com a desgraça; e não aprende a sofrer no sentido de ficar mole, fraco, mas você aprende a sofrer e a suportar o sofrimento. Então, tem uma educação de caráter, de uma forma homeopática, como uma espécie de vacina. É o que Aristóteles vai colocar na própria definição de tragédia, já respondendo ao desafio de trazer de volta a tragédia para dentro da cidade como algo útil para a formação ética e política dessa comunidade, dessa sociedade.

GUSTAVO SALDANHA – Santoro, das obras de Aristóteles quais tocam diretamente em ética, política e epistemologia?

SANTORO – A tua pergunta é interessante porque Aristóteles é o primeiro que começa a dividir a as áreas da filosofia e a dar esses nomes a tratados específicos.

GUSTAVO SALDANHA – É uma especificação dos saberes?

SANTORO – É isso. Eu acho que a ideia de disciplina e de ciências setorializadas, com objetos próprios e métodos próprios, é algo que a gente deve a Aristóteles. A pergunta da epistemologia já entra nessa organização do próprio conhecimento, que tem uma finalidade, primeiro, didática, de ensinar dentro de um programa a filosofia por partes; e, sem dúvida, você tem obras específicas de ética, de política, de epistemologia (que vou deixar um pouco de lado por enquanto, e depois a gente volta, porque é um problema diferente). Você tem as éticas: “Ética a Nicômaco”, “Ética a Eudemo”, a grande ética. Você tem tratados de política como a chamada “Política”, você tem exames específicos, você tem o estudo empreendido no Liceu sobre as constituições, do qual só nos sobrou o estudo sobre a Constituição de Atenas. No Liceu, fizeram o estudo de áreas de dezenas a centenas de constituições daquele tempo. Você tem estudos específicos como o “Tratado de Economia” que é sobre a organização da casa e da vida doméstica; você tem o

“Tratado de Crematística” que é o que nós entendemos hoje como economia, que trata do dinheiro propriamente. Você tem as obras éticas de política...

MARCO ANTONIO BONETTI – Isso era obra de uma pessoa só ou era um grupo?

SANTORO – Aristóteles fundou uma escola, o Liceu, então eu imagino que algumas obras tenham um caráter mais autoral, como, por exemplo, talvez, a “Ética a Nicômaco”. Tem outras obras que tem um caráter mais didático, de pesquisa; então, elas não são publicadas, não são feitas para um público externo, mas funcionam como organizações de cursos dentro do Liceu, e essas organizações de curso podem já ter a participação dos estudantes que assistiram a esses cursos. Tem também uma coisa nova no Liceu, que é efetivamente um empreendimento de pesquisa massivo dos fatos. Por exemplo, falei do estudo das constituições, isso não é obra de um, é obra de uma equipe de pesquisa. Cada um vai buscar a constituição de uma cidade, todos trazem, e todos fazem, muito provavelmente, o estudo da Constituição de Atenas, que é o mais importante de todos. Deve ter sido feito diretamente por Aristóteles, mas é possível que os exames das demais constituições tenham sido feitos por outros membros do Liceu. Tem, por exemplo, Teofrasto que é o sucessor de Aristóteles na direção do Liceu, continuando esse trabalho de pesquisa com a Biologia, com a História da Filosofia, que se chamava Doxografia – a transcrição escrita das opiniões dos filósofos. Logo, você tem efetivamente um projeto de conhecimento que, certamente, não teve apenas um autor, não foi a obra de um único autor. Mas Aristóteles é um autor, e você reconhece esse estilo nas obras dele, pelos tipos de escrita, e de formulação de problemas.

GUSTAVO SALDANHA – E a epistemologia estaria mais dentro da sequência da “Metafísica”, ou não? Ela está mais espalhada?

SANTORO – Epistemologia é um conceito moderno, contemporâneo, e a gente tem que ver como se encaixa na Antiguidade, em Aristóteles. É o estudo da ciência, e do que são as ciências. Aristóteles é quem vai formular pela primeira vez a ideia do que seja efetivamente ciência, então, essa é a primeira tarefa da epistemologia: dizer o que é ciência. Mas ele diz isso ao mesmo tempo em que estabelece essas ciências. Ele não está dizendo que elas já existam, ele está fundando, de certa forma, essas ciências; dizendo quais são seus objetos e quais são os métodos. Para cada ciência, ele vê um método específico. Para tratar de problemas éticos, você não tem que ter o mesmo rigor conceitual que necessita para tratar de problemas lógicos ou metafísicos. A experiência e a variação vão ser determinantes em um mais do que noutro campo, e ele já tem essa percepção,

de que cada campo tem um método próprio. Fora isso, ele tem momentos em que define o conceito de ciência, por exemplo, na “Ética a Nicômaco”, o Livro 6 é dedicado às chamadas virtudes dianoéticas, ou virtudes do pensamento. Tem uma parte sobre a ética para as virtudes da ação: a coragem, a temperança; e tem as virtudes que ele considera as virtudes do pensamento, que são a inteligência, o conhecimento artístico e a ciência, entre outros. Então, ele define a ciência como uma capacidade, uma virtude do pensamento humano. Isso, da perspectiva da ação humana. Em outros lugares, ele vai definir o que é a ciência a partir dos métodos de construção da ciência. Por exemplo, no “Organon” que nós conhecemos como “A Lógica”, que reúne tratados como Os Primeiros Analíticos, e Os Segundos Analíticos, ou Analíticos Posteriores; é o lugar onde Aristóteles vai estudar o modo de construção da ciência, os métodos indutivo e dedutivo, e como se organiza uma definição. É a estrutura do discurso científico. Em outros lugares, como a “Metafísica”, ele vai trabalhar alguns princípios do conhecimento, como o princípio de não-contradição, o princípio do *terceiro excluído*²⁶, que também entram na constituição do discurso científico.

BONETTI – O silogismo também?

SANTORO – O silogismo entra no “Organon”, nos estudos dos Primeiros e Segundos Analíticos, mas principalmente dos Primeiros Analíticos. Além desses estudos definirem o que seja uma ciência geral, em cada tratado há uma discussão sobre o objeto, e sobre o método daquela ciência.

SALDANHA – Uma teoria do conhecimento própria sobre aquela ciência?

SANTORO – Uma teoria própria para cada campo. Isso é uma característica nova dele, também. Ele não tem um método que serve para tudo, mas pondera que, para diferentes campos do conhecimento, para diferentes objetos do conhecimento, há diferentes métodos e modos de conhecimento.

SCHNEIDER – É o que a gente chamaria hoje de uma epistemologia geral, e de epistemologias locais, não é?

SANTORO – Pode ser.

BONETTI – Aristóteles pensava o conceito de liberdade já neste momento?

²⁶ Nota do Editor: Princípio também reconhecido como “Lei do Terceiro Excluído”; reza que, ou uma proposição é verdadeira, ou sua negação é verdadeira, excluindo qualquer possibilidade alternativa.

SANTORO – Com certeza, o conceito de liberdade é pensado em dois contextos fundamentais da ética: a liberdade é uma característica que define a humanidade, e na política também. Aristóteles organiza esse conceito dentro de um modo de compreensão que ele tem, muito hierarquizado, da realidade. Ele ao mesmo tempo vai querer fundamentar a liberdade e a hierarquia, isto é, quem manda em quem; e esse quem manda em quem é definido por uma certa realização do homem, e essa realização é algo que ele conquista, e ao mesmo tempo dá a ele não só a liberdade, mas o poder de mandar nos outros que têm que, de alguma forma, se subjugam a ele. É paradoxal, porque ele se subjugam à liberdade, então, o que é isso exatamente? Aristóteles tem a ideia de que o homem é um ente em desenvolvimento, não tem a sua formação completa desde que nasce, mas vai se formando, e essa formação [acontece] não só em vista de se tornar um homem adulto, mas, sobretudo, em vista de se tornar um cidadão adulto. Você ao mesmo tempo tem uma formação, na idade do homem, da criança até o adulto, e você tem uma formação histórica, também: do homem selvagem até o homem civilizado, o homem da cidade. O homem é completo para Aristóteles na cidade. Só na cidade ele é completo. Só o cidadão é um homem completo, isto é, um homem que tem pleno exercício da sua capacidade humana e, portanto, é completamente livre. Só que o homem que ainda não está nesse estado, não é livre. Tanto o homem selvagem, um homem que esteja fora da cidade, quanto o jovem que ainda não amadureceu até a idade adulta. Então, há uma organização hierárquica, para ele, de quem pode mandar em quem.

SCHNEIDER – Mas o escravo será escravo para sempre? Como isso funcionava?

SANTORO – Aí entra a discussão do conceito de escravo. Quem é o escravo, quem pode ser o escravo? Aristóteles não propõe uma sociedade sem escravos, ele vê o lugar do escravo na sociedade livre. Quem é o escravo? O escravo é basicamente... ele tem uma expressão muito complicada, que teve usos políticos ao longo da História, os mais cruéis... é a ideia de quem é escravo por natureza; porque, não sei se você sabe, existe o escravo que é o escravo da guerra. Uma cidade faz uma guerra contra outra cidade, mata os guerreiros, isto é, os homens livres, sobram as mulheres e as crianças que são escravizadas. A dinâmica antiga da conquista da guerra é essa: mata quem enfrenta. O homem livre é aquele que enfrenta o outro até a morte, o escravo começa naquele que em algum momento diz: não vou lutar até a morte, eu prefiro me submeter....

BONETTI – Tem que ter uma coragem...

SANTORO – ... do que morrer.

SCHNEIDER – Nós já temos, aí, a dialética de Hegel.

SANTORO – Essa é a dialética de Hegel, do senhor e do escravo, analisados pelo Hegel. Só que em termos reais, não é que homem algum chegue e diga: “não, eu entrego as armas e me torno escravo”. Os homens de verdade lutam até a morte. Quem é escravizado são as crianças que, efetivamente, não têm condição de lutar. São as crianças e as mulheres.

BONETTI – Nem tem a figura do covarde.

SANTORO – Não, até tem, mas o covarde não é escravizado. O covarde na guerra é morto; o que foge é o primeiro a morrer. Na guerra, se você não sabe manter a sua posição, se começa a fugir, é o primeiro a morrer. Os fortes vão começar a destroçar aquele que está fugindo, que está correndo. Quer dizer, esse é mais fraco, não vai me enfrentar. Na verdade, o covarde costuma não sobreviver à guerra, quem sobrevive entre os que perdem são as crianças e as mulheres, que são escravizados e, aí, se tornam escravos – não por natureza, obviamente, mas por força da guerra, da política feita por outros meios, como se diz. Então, por outro lado, o que é o escravo por natureza? Esse, basicamente, é aquele que ainda não têm o domínio próprio da sua vontade, que não é capaz de deliberar. Portanto, as crianças são escravos por natureza, até se tornarem livres, até aprenderem a ser livres, isto é, até aprenderem a deliberar por si, e até desenvolverem as capacidades todas que compõem uma deliberação, não é? A ter prudência, a ter continência, força de domínio sobre si, para deliberar. Os escravos por natureza são aqueles homens que preferem obedecer a outra pessoa do que tomar a decisão sobre si. Se nós aplicássemos esse conceito contemporaneamente, veremos que há muitos escravos por natureza, isto é, que apenas copiam modelos preexistentes de vida, que não pensam por si, não deliberam por si, não agem por si. Mas, basicamente, a ideia é: aquele que desempenha a ação deliberativa, que é capaz de ter vontade, ele é livre. Logo, não é a ideia de que você pode querer, ou você pode não querer ser livre: você é livre se você efetivamente quer, tem vontade e delibera. Então se você se faz livre, você é livre. É um pouco isso.

SCHNEIDER – Mas às crianças que são feitas escravas é vedada essa possibilidade de amadurecimento?

SANTORO – Não, claro que não.

SCHNEIDER – O escravo pode se tornar livre?

SANTORO – O por natureza, por si só não vai alcançar a liberdade – por natureza significa que ele nem tem vontade de ser livre. Aquele que não é por natureza, é

porque tem um impedimento externo, logo, sem esse impedimento externo, ele pode se tornar livre.

SCHNEIDER – Mas esse impedimento externo é justificado com que argumento? Necessidade?

SANTORO – Aristóteles não justifica esse escravo: esse é o escravo feito na guerra. Você não precisa justificar porque ele é estrangeiro, e não faz parte do corpo da cidade. É simplesmente o exercício da força, como se subjuga um cavalo ou um boi de arado, a definição que Aristóteles dá para o escravo humano é a mesma de um animal: instrumento de trabalho.

SCHNEIDER – Entendi.

SANTORO – O escravo é o bárbaro. O grego entende que o que o diferencia do bárbaro é o seguinte: o grego é livre e o bárbaro é escravo. Ele, como grego livre, obedece às leis, não a um senhor qualquer; e o bárbaro, o escravo, não obedece às leis, mas a um senhor. Essa é a distinção clássica, que aparece em Heródoto ao tratar das Guerras Médicas, as guerras entre os gregos e os persas. Os persas são bárbaros, e são escravos, porque a lei não está escrita e eles não obedecem à lei, mas todos obedecem ao grande rei; enquanto, entre os gregos todos, inclusive o rei, inclusive os governantes, obedecem primeiro às leis, e as leis são universais, valem para todos dentro daquela cidade. Claro que o universo dessa universalidade são os cidadãos da cidade, da cidade grega. Tem um lado paradoxal nessa história, porque Aristóteles não era grego, mas Macedônio. Então Aristóteles não diz explicitamente que o homem livre é o grego, ele diz que é o homem que tem logos, que sabe argumentar. Mesmo se o logos que vale à sua época seja propriamente expresso em língua grega.

SALDANHA – Santoro, essa volta que nós demos pela epistemologia, ética e política, e pela liberdade... antes da gente entrar na doxografia e na bibliografia, gostaríamos de conhecer, através de você, um pouco do que se pode conhecer, a partir da leitura do Aristóteles no mundo contemporâneo, do papel da retórica na formação desse homem deliberativo. Voltando um pouco para a “Poética”: como é a formação desse homem dentro da cidade? Ela se constitui a partir da linguagem e conquista, por exemplo, no caso da liberdade, a legislação, a letra jurídica escrita em grego?

SANTORO – No início da “Política”, do “Tratado de Política” de Aristóteles, aparecem as duas definições clássicas do que é um homem, para Aristóteles. Um homem é um animal político, e um homem é um animal que tem linguagem (*logos*). Então, a ideia de um homem consumado como cidadão, é um homem que só é plenamente homem, que só se realiza completamente na cidade, ela

está indissociavelmente ligada ao fato essencial para Aristóteles, de que o homem é um animal de linguagem. Então, a linguagem, o discurso, o diálogo, são fundamentais para constituírem a cidade, e para o exercício da liberdade, para o homem ser plenamente homem. Então, o que é, efetivamente, na criação da *pólis*, da cidade grega, esse lugar que preserva a liberdade? É justamente o momento em que as decisões entre os grupos humanos deixam de ser tomadas pelas armas de bronze, e passam a ser tomadas pelas armas de ar, pelas palavras. Você não decide mais as coisas na guerra, mas você decide no diálogo. A cidade é o quê? É uma reunião de diversas tribos, ou seja, de famílias próximas que têm uma mesma língua, e que podem dialogar e constituir uma legislação. Portanto, a lei, a legislação, supõe o desenvolvimento do diálogo da linguagem, dessa capacidade discursiva. Óbvio, quando a arma de bronze é trocada pela arma de palavras, é mais importante você aprender a falar do que manejar a espada; e aí a retórica, desde o surgimento das cidades, começa a ser percebida como um lugar decisivo de poder na cidade. Logo, a educação do cidadão começa a ser pensada como uma educação para saber falar, e para desempenhar as virtudes dialéticas. Não é à toa que os sofistas são reconhecidos como professores de virtudes, que ensinam a falar e, portanto, a ter e a exercer um poder maior na cidade, e Aristóteles está preocupado com isso. Ele escreve um “Tratado de Retórica” em que, justamente, aparecem todas as funções cidadãs do discurso: aparece o discurso deliberativo, aparece o discurso judicativo. Todos os momentos que são importantes para a constituição da política são definidos como partes importantes da arte retórica, do conhecimento do falar. Você tem que saber falar para persuadir, tem que saber falar na hora de deliberar na assembleia, na hora de julgar no tribunal, de defender, de acusar, de avaliar, de elogiar, de propor. Tem várias funções.

BONETTI – E aceitar a derrota também?

SANTORO – O aceitar a derrota não é um ato discursivo, é mais um ato sentimental. Assim, faz parte das regras da convivência política resolver a situação no espaço do discurso, e não fora dele. Qual é o grande problema de toda política? É a dissensão, é a guerra civil. Quando as questões não conseguem ser resolvidas no espaço do discurso tem a guerra intestina, e aí é a crise na cidade.

SALDANHA – Santoro, passando um pouco para as fontes bibliográficas que podem ajudar no conhecimento de Aristóteles, tendo como base o seu estudo, o seu percurso: quem você diria, entre cerca de cinco grandes nomes nacionais e internacionais, de fontes para o reconhecimento de Aristóteles hoje? Os grandes comentaristas.

SANTORO – Vamos ver, dos que eu me lembro aqui, agora, estudiosos de Aris-

tóteles... Nós temos Maria do Carmo Bittencourt no Rio de Janeiro, Fernando [Eduardo de Barros] Rey Puente na Universidade Federal de Minas Gerais, Lucas Angioni na Unicamp, Marco [Antônio de A.] Zingano na USP... são os nomes de que eu me lembro agora.

SALDANHA - E internacionais? Você se recorda agora alguns internacionais atuantes?

SCHNEIDER - Não necessariamente atuantes.

SANTORO - Se você pedir não necessariamente atuantes, tem a História da Filosofia inteira, porque todo mundo discute com Aristóteles... é impossível não discutir com Aristóteles. Os estudiosos que pesquisam... contemporâneos, eu gosto muito do Lambros Couloubaritsis, da Universidade Livre de Bruxelas, um grego que escreveu sobre a física de Aristóteles, e tem uma hipótese sobre a henologia; Jonathan Barnes, editor das obras completas de Aristóteles em inglês; Martha Nussbaum, nos Estados Unidos, discute problemas éticos, contemporâneos com base em Aristóteles; Carlo Natali, na Itália, que vê as questões epistemológicas, a questão das causas; na França, tem Pierre Pellegrin - e a própria Bárbara Cassin, nós estávamos falando dela há pouco, que trata dos sofistas, mas não tem como colocar a discussão do *logos* sem Aristóteles...

SALDANHA - E algumas obras, Santoro, desses nomes? Obras que para você são formadoras, para você conhecer Aristóteles hoje. Uma obra de um ou outro desses grandes nomes, obras específicas sobre.

SANTORO - A do Couloubaritsis? Eu diria *La Physique d'Aristote*. Carlo Natali tem um livro sobre as causas, não me lembro o título exatamente. Tem o Stephen Halliwell que escreveu sobre a "Poética"; Pierre Destrée também escreve sobre a "Poética"; e Cristina Viano que escreve sobre a matéria.

SALDANHA - Estes não necessariamente são tradutores de Aristóteles... são comentaristas e alguns tradutores...

SANTORO - Eles também são tradutores, porque para você investigar a fundo um filósofo antigo, tem que conhecer bem o grego, e à medida em que constitui uma interpretação forte e original, você vai ter decisões importantes de estabelecimento de texto e de tradução, e quase todos esses autores que eu citei, também traduziram as obras que eles comentam, que eles discutem.

SALDANHA - Pegando o "Organon", a "Metafísica", alguns dos textos clássicos, quais traduções, principalmente português, inglês, francês, espanhol, você indicaria para o acesso?

SANTORO - Começo pela "Poética", que é um texto bem traduzido - porque Aris-

tóteles é muito mal traduzido e pouco traduzido em português, e não é completamente traduzido em nenhuma língua; nem em inglês, nem em francês você tem tradução de tudo, da obra completa. Tem coisas que fazem parte de tradições sírias, árabes, que os ingleses ainda não traduziram e estão traduzindo agora na França. Os comentadores antigos de Aristóteles estão sendo traduzidos agora, na Inglaterra. Tem muita coisa ainda não traduzida, mesmo nas línguas francas, não é? Da Filosofia e da Ciência. Então, bem traduzida é a Poética, inclusive em português. Nós temos a tradução de Eudoro de Souza, que é uma tradução clássica nossa. Tem uma edição primorosa, em espanhol, do Valentin Garcia Yebra, uma edição trilingue, que tem também o texto grego, e a tradução latina de Guilherme de Moerbeek, que foi usada na Idade Média e no Renascimento. Tem também todo um apêndice dos comentários da “Poética” desde o Renascimento, toda a discussão no teatro em cima da *mimesis* e em cima da *catharsis*, nessa obra. Nós temos algumas em português, a tradução de alguns livros da “Física” pelo Lucas Angioni, muito bem feitas. A “Metafísica” não temos traduzida toda em português, diretamente; temos traduções indiretas, tradução da tradução inglesa, tradução da tradução italiana. Como eu disse, há textos em árabe, em siríaco que ainda não foram traduzidos nem para o inglês nem para o francês, e que começam... existem projetos agora, de trazer essa tradição árabe-siríaca dos textos de Aristóteles, mas, mais do que isso, muitos textos foram perdidos. Nós temos o testemunho de Cícero dos “Diálogos” de Aristóteles, que ele dizia serem os diálogos do melhor escritor grego; e se a gente for ler Aristóteles, hoje [perguntamos]: “esse é o melhor escritor grego?” Ele é duro, não é? Encruado... mas é que nós conhecemos principalmente os textos de cursos, os textos letivos, não os textos que foram publicados. Aristóteles publicou diálogos, como Platão, que nós não conhecemos. Conhecemos os títulos desses diálogos; às vezes, um ou outro fragmento foi transmitido, mas a maioria... perdida!

SCHNEIDER – Que droga!

SANTORO – Acontece.

IVAN CAPELLER – E o leitor grego moderno?

SANTORO – O leitor grego moderno também não teria acesso, não só a esses que não chegaram de modo nenhum em nenhuma língua, mas também porque o que chegou não chegou só em grego, chegou em árabe, siríaco, latim... não só no grego.

SCHNEIDER – E o grego antigo é muito distante do grego moderno?

SANTORO – O grego antigo é diferente do grego moderno, e Aristóteles – prin-

cialmente por conta dos textos, desses textos que são muito importantes, mas que eram textos de uso interno, de acompanhamento de curso, eles mesmos são muito sintéticos, são lacunares – é difícil de entender, de interpretar. Não é à toa que se discute interpretação ainda, continuamente. Você tem todas as correntes da filosofia, cada uma tendo um entendimento diferente do mesmo texto.

SALDANHA – Santoro, alguns alegoristas brasileiros? Tradutores diretos do grego, independente de serem aristotélicos ou não... Como Jacyntho Lins Brandão? Trabalham com o grego antigo só no Brasil.

SANTORO – De Aristóteles ou em geral?

SALDANHA – Geral.

SANTORO – Eu gosto muito das traduções de tragédia do Trajano [Vieira] da USP. Sem dúvida, o Jacyntho [Lins Brandão] é um ótimo tradutor. Eu gosto do trabalho de tradução do Lucas Angioni para Aristóteles. Em Platão, nós temos vários tradutores em ação: Maura Iglesias e Fernando Rodrigues, que estão traduzindo os “Diálogos” de Platão, o único *corpus*, eu acho, completamente traduzido um português de um grande autor clássico. Nós temos todos os “Diálogos” de Platão traduzidos para o português... todos que nos chegaram...

SALDANHA – Temos aí uma lista bem completa. Chegando à informação, um dos horizontes finais do objeto de pesquisa iniciado pelo Marco SCHNEIDER – como você conseguiria correlacionar ética, política e a epistemologia do Aristóteles, com o que nós chamamos às vezes de sociedade da informação, às vezes de uma era mesmo, e envolvendo um conjunto de tecnologias?

SANTORO – Eu não sei o quanto poderia levar para o século IV a.C. nossa ideia de informação, mas eu posso contar uma história interessante. No início, já disse que Aristóteles incorporava nos seus tratados a revisão bibliográfica porque ele era um leitor. Isso era um fato novo, e Platão chamava Aristóteles de “O Leitor”, e o fato dele ser um leitor imprimiu à escola que ele desenvolveu, o Liceu, um caráter de lugar que reúne não apenas pessoas para discutir, para pensar, mas que reúne textos. Então a ideia de biblioteca é uma ideia que deve ter começado na Academia, mas que, certamente, se desenvolveu mais no Liceu, e você tem testemunhas do valor venal daquela biblioteca, porque era uma coisa rara, uma coisa única na Antiguidade até o projeto dos museus de Alexandre, que, aliás, foi educado por Aristóteles. Não é à toa que Alexandre, no que conquista todo mundo antigo conhecido, que vai da Grécia até a Índia voltando até o Egito, em cada Alexandria que ele funda, funda também um museu. Museu é

a biblioteca. E a mais famosa de todas: a Biblioteca de Alexandria, o Museu de Alexandria, é que...

SALDANHA – A Alexandria Egípcia?

SANTORO – Isso. Era a biblioteca de Alexandria que tinha o propósito de recolher todos os textos existentes, tanto que, no porto de Alexandria, antes de passar pela alfândega e pagar os impostos das transações comerciais, você recebia os emissários da biblioteca, que iam buscar os manuscritos existentes naquele navio, recolhiam os manuscritos, faziam cópias e devolviam... as cópias. [risos]

BONETTI – Homens livres, não é?

SANTORO – É.

SALDANHA – Ah, então um papel muito forte para Aristóteles já é o da retórica escrita, da retórica registrada? E isto demarca um movimento entre conhecimento e filosofia, e conhecimento registrado, que repercute na epistemologia, na ética e na política. Essa extensão é possível?

SANTORO – A “Retórica”, o “Tratado de Retórica”, é pensado ainda primordialmente para o discurso oral, mas, é claro que ele já estabelece as bases do discurso escrito. As retóricas mais romanas, digamos assim – latinas – que vão ser feitas a partir de Aristóteles, como a de Quintiliano, e do próprio Cícero, é que vão começar a trabalhar mais a ideia do texto. Mesmo que seja um texto preparado para ser recitado, mas eles vão pensar mais o texto. Acho que Aristóteles, no seu Tratado de Retórica, ainda que tenha uma prática de leitor, ainda está pensando numa sociedade que exerce a linguagem oralmente.

SALDANHA – Sim. Agora, o poder lançado à linguagem, e a própria prática biográfica de Aristóteles? Essa preocupação com o espírito. Para você, já antecipa uma relação de poder/ linguagem que nós hoje colocamos no discurso sobre a informação? E, hoje, linguagem via tecnologia; como é o caso da escrita, com o suporte da Antiguidade?

SANTORO – A relação de poder do conhecimento, sem dúvida. Temos a ideia de que o conhecimento traz um poder para quem o detenha. O exercício da retórica tem um âmbito do poder político, mas não está tão ligado à reunião da informação, ou ao exercício científico, ou ao exercício teórico. Eu acho que tem ainda em Aristóteles uma cisão, uma diferença do poder oral, que é diretamente ligado à política, e do poder da acumulação de informação, e do conhecimento, que tem mais a ver com a formação, com a educação...

BONETTI – Falando um pouco do saber, a gente está numa sociedade hoje, em que a questão da comunicação, do armazenamento do saber, digamos assim, é uma coisa importante, não é? Essa iniciativa pioneira do Aristóteles de pensar essa coisa da biblioteca, dos centros de estudo, quer dizer, até que ponto a cultura grega pensou na importância desse lugar do saber armazenado, até como um instrumento, talvez, de exercício de política. Existe isso ou não?

SANTORO – Eu acho que isso passa a ser uma preocupação e um exercício efetivo no império de Alexandre. Não é à toa que ele funda as bibliotecas chamadas de museus, que têm uma preocupação realmente de expansão da cultura grega por toda a *Ecumene*, por toda a terra conhecida, e também de recolher os conhecimentos dessas terras conhecidas e deixá-los disponíveis em lugares seguros, acessíveis aos que querem pesquisar, investigar e aumentar, de alguma forma, o conhecimento humano. Acho que é uma iniciativa nova mesmo, que os gregos, mesmo se ainda concedermos que tenham sido fundadores da maneira ocidental de fazer filosofia, da ciência, não tinham essa preocupação de acumulação do conhecimento tanto quanto os egípcios, que foram fundamentais para reunir e sistematizar o *thesaurus* da própria cultura grega e helenística.

SALDANHA – E o quanto isso é diferente no pré-aristotélico, em relação ao pós-aristotélico?

SANTORO – Os clássicos, digamos, até Platão, são muito mais dialógicos, dialéticos. O pensamento é uma atividade viva e eles tinham muito... Platão, sobretudo, por mais que escrevesse belíssimos diálogos, nos seus diálogos coloca preocupações com relação ao acúmulo do conhecimento escrito, sem a vida que pudesse interpretar e trazer à tona o pensamento efetivo guardado por aqueles símbolos, por aquelas letras. Tem uma discussão no “Fedro”, muito interessante, sobre a capacidade de lembrar ou de esquecer, que o texto escrito promove. Não só de lembrar, como parece à primeira vista, mas também de permitir que, pelo dado estar escrito, eu não precisar mais tratar disso, e acabar esquecendo o que foi escrito, e aquilo que motivou a publicação, a ideia ou o fato registrado. Você nunca deve perder de vista a fonte, o problema, a questão, o pensamento que vai derivar no texto; e o texto tem que ser um instrumento de anamnese, de rememoração dessa experiência, e não simplesmente de acúmulo erudito de informação.

SALDANHA – A separação entre História e *poiésis* na “Poética” é um ponto nessa discussão?

SANTORO – Hmm, não... há uma discussão interessante sobre a diferença entre o que é um conhecimento factual, que pode ser ligado à informação, do que seja um conhecimento universal, que é mais ligado ao conceito, à ideia do pensamento. Mas há lugar em Aristóteles para ambos, para o conhecimento do fato e para o conhecimento universal. O universal é mais filosófico e, para ele, mais próximo da verdade.

SCHNEIDER – Nosso último bloco de perguntas são as Questões de uma Criança Inteligente.

Neste momento, Fernando Santoro vai falar como se fosse Aristóteles.

SANTORO – Eu acho que ele vai se revirar na tumba. [risos]

SCHNEIDER – Aristóteles, existe a verdade?

SANTORO – Sim, existe a verdade.

SCHNEIDER – A ciência e a verdade são a mesma coisa?

SANTORO – Não. Você pode dizer verdadeiramente que você não conhece, que você não tem ciência de alguma coisa, mas a ciência é uma etapa importante para a constituição do conhecimento.

SCHNEIDER – Qual é a melhor forma possível de governar um país?

SANTORO – A melhor forma não é a mais possível. Então a melhor forma seria a monarquia de um homem justo, como propõe Platão, mas ela não é a mais possível. Então, entre as mais possíveis e as melhores, talvez, ainda seja a democracia.

SCHNEIDER – E a pior forma de se governar um país?

SANTORO – Ah... com certeza, a tirania despótica de um governante injusto.

SCHNEIDER – O certo e o errado, o bem e o mal, são sempre os mesmos? Ou variam de acordo com a cabeça de cada um, a época e os costumes?

SANTORO – Certamente, variam mais do que as ciências da natureza permitem compreender, mas não variam de um indivíduo para outro indivíduo, não. Eles variam, sobretudo, segundo o conceito dos homens reputados mais virtuosos e mais valorosos.

SCHNEIDER – O que é a felicidade?

SANTORO – A felicidade é a atividade de contemplação, realizada por um homem livre.

SCHNEIDER – O cientista deve se preocupar se as suas invenções possam gerar benefícios ou malefícios, coisas boas ou más, ou só se funcionam?

SANTORO – Um cientista é suposto ser um cidadão. Um cidadão tem que se preocupar com isso.

SCHNEIDER – Por que existe a maldade?

SANTORO – Ah... que pergunta difícil. Talvez porque existe o homem.

SCHNEIDER – Bom, queria agradecer ao Fernando Santoro pelos brilhantes esclarecimentos que nos trouxe e com os quais nos brindou.

SANTORO – Eu que agradeço a vocês a oportunidade de poder expor o que pesquiso, estudo e, afinal, essa é nossa tarefa de professores da universidade pública.

Elton Luiz Leite de Souza²⁷

SCHNEIDER – Professor Elton, obrigado pela sua presença. Essa entrevista é parte do projeto de pesquisa Ética, Política e Epistemologia: interfaces da Informação, promovido pelo grupo de pesquisa Perspectivas Filosóficas em Informação – Perfil I, que eu coordeno. Este roteiro foi originalmente elaborado por mim e pelo seu ex-aluno Gustavo Saldanha, e o objetivo geral é compreender a visão contemporânea de estudiosos da Filosofia, das Ciências Sociais e da Ciência da Informação, em particular, sobre as relações entre ética, política e epistemologia transversalizadas pelo conceito de Informação. A entrevista é dividida em alguns blocos e o primeiro, por sugestão do Gustavo, chama-se Lugar de Fala, um bloco biográfico. Então, a primeira pergunta é: qual é a sua formação completa?

ELTON – Em primeiro lugar, queria agradecer pelo convite para participar deste projeto. Posso formação dupla: sou formado em Comunicação e Filosofia, mas nunca trabalhei diretamente com comunicação, trabalhei sempre com filosofia. No campo da filosofia, leciono algumas matérias ligadas ao campo da metafísica, do neoplatonismo, um pouco de poética também. Tenho interesse em questões que envolvem as ideias, no caso a filosofia, mas, ao mesmo tempo, a tradução dessas ideias no discurso. Então, me situo como alguém que tem interesses interdisciplinares. Ultimamente, tenho trabalhado também com poética, sobretudo com o poeta Manoel de Barros, que considero um grande pensador da cultura brasileira. Publiquei algumas coisas; mas, em geral, a minha maneira de ser e de me situar profissionalmente é através da filosofia. Minha formação, portanto, é em filosofia, embora tenha cursado também Comunicação. Realizei dois Mestrados (em Comunicação e Cultura, na UFRJ, e em Filosofia, na UERJ) e um Doutorado em Filosofia.

²⁷ Entrevista realizada em 26.06.2018, na Coordenação de Ensino e Pesquisa (COEPE) do IbiCT. Primeiro tratamento do texto: Maira Nobre.

SCHNEIDER - Na UERJ também?

ELTON - Na UERJ, também. Meu orientador seria o professor Cláudio Ulpiano, na UERJ; mas o Cláudio Ulpiano, embora fosse um professor extraordinário, à época não tinha formação acadêmica que o habilitasse a dar aula em doutorado, ele conseguiu o doutorado já bem idoso. Era meu mestre. Embora seu nome não acompanhe o meu na capa da Tese de Doutorado, suas lições me acompanham na vida. Toda a minha cabeça é muito influenciada por ele, inclusive Plotino, que eu conheci na aula dele.

SCHNEIDER - Perfeito, você fez um gancho para a segunda questão é: como você chegou a Plotino?

ELTON - Mais uma vez eu tenho que citar Cláudio Ulpiano, porque eu era bem garoto na graduação de Filosofia e, por incrível que possa parecer, em parte, [cheguei a Plotino] através de uma matéria sobre Deleuze, que o Cláudio Ulpiano lecionava. Por que o Deleuze? Porque o Deleuze tem um grande interesse numa certa tradição filosófica não platônica, ou melhor, não aristotélica e não racionalista. E em seu livro “Diferença e Repetição”, Deleuze vai buscar certa marginália filosófica, certa margem filosófica, certa heterodoxia filosófica, para pensar duas coisas: repetição e diferença. Então, em Plotino, e no neoplatonismo em geral, encontramos uma teoria que tenta se aproximar dessa questão que passa muito longe do pensamento tradicional, que é pensar a diferença ou a singularidade. Através de Cláudio Ulpiano, lecionando Deleuze, cheguei até esse universo que eu desconhecia completamente – como a maioria das pessoas – que é esse universo neoplatônico, cujo principal nome é Plotino. A partir disso, eu me interessei, fui estudar, me aprofundi, e acabei dando aula depois na pós-graduação sobre Plotino. Mas Plotino, na minha opinião, é um nome que representa certa postura ética, filosófica, ontológica e política não tradicional. Se do Século XIX até o Século XX, a filosofia bebeu mais nos clássicos, alguns autores dizem que o século XXI será neoplatônico e Plotino aparece como referência fundamental. Ainda pouco conhecido pelos filósofos, mas os físicos têm estudado Plotino, e os biólogos, aqueles que tentam pensar um novo paradigma para pensar a imanência, o dever, o tempo, a singularidade, fora de referências a transcendências. Plotino é alguém que oferece uma visão metafísica, ontológica, política, poética, para se pensar a vida. A vida na sua concretude. Agora, ele é um metafísico, não é? O que significa isso? A doutrina dele é muito difícil de aplicar empiricamente, embora possa inspirar variados campos de estudo. Parece-me que a grande questão da atualidade é pensar a singularidade, é pensar a diferença, é pensar o inconsciente, pensar o corpo, pensar estados poéticos também, e o neoplatonismo, em geral, e Plotino, em particular, oferecem [essa possibilidade], desde que nós saibamos lê-lo.

SCHNEIDER – Quais são os seus principais focos de interesse na obra de Plotino?

ELTON – Eu posso falar que o foco é tudo. [risos] Acho interessante essa sua pergunta, porque na “Crítica da Razão Pura”, Kant diz que a filosofia nada mais é do que a conquista de um foco. Sobre o quê? Não é foco sobre uma coisa específica, mas foco sobre o todo. Uma visão que, talvez, o poeta Manoel de Barros chame de *visão fontana*, que é um olhar específico que a filosofia sempre tentou cultivar – que é um olhar “desteórico”. Não um olhar puramente categorizando sobre as coisas, mas o olhar nu, olhar quase inocente sobre as coisas. Plotino, além de ser alguém sobre quem dei aula, orientei, escrevi, também o trouxe para mim, como alguém que talvez, como poucos, traduziu a existência filosófica. Plotino, antes de tudo, fala para aqueles que querem conquistar, digamos assim, uma vida filosófica – o que nada tem a ver com uma vida mergulhada em livros. Por isso a ideia de conhecimento nele ser difícil, pois é impossível pensarmos o conhecimento sem a prática ética do autoconhecimento, incluindo nossa inserção no universo. Então, tudo nele (linguagem, corpo, desejo, amor, ciência, ética), tudo está inserido numa visão de mundo profunda, difícil, misteriosa ainda hoje.

SCHNEIDER – Questões bibliográficas. Dentre as obras de Plotino, quais tratam mais diretamente de questões ligadas aos campos da ética, da política e da epistemologia ou, sendo mais rigoroso, da Filosofia do Conhecimento?

ELTON – A obra de Plotino, “As Enéadas”, são seis livros, cada um contendo nove tratados. Então, é uma obra vastíssima, sem uma preocupação sistemática. E, às vezes, certos tratados tratam de um assunto no título, mas que aparece como tema em outros tratados. A Enéada que mais poderia ajudar-nos na temática aqui, sem dúvida, é o Livro VI, onde aparecem as questões da liberdade, as questões, entre aspas, “de uma preocupação com a linguagem”, e também uma temática que envolve o que nós chamamos de política, a questão das virtudes. Virtudes, porque como eu disse ainda há pouco, por esse pensamento tradicional clássico, não há uma autonomia da política em relação ao campo ético. Por sua vez, o campo ético inexistente sem um campo ontológico. Só que Plotino é tão excepcional, tão diferente, sendo tão difícil falar dele, pois Plotino vai além da Ontologia. Ontologia é uma disciplina clássica da filosofia, que estuda o ser, o ser das coisas. Ao passo que, para Plotino, há alguma coisa acima até mesmo do Ser, que ele vai chamar famosamente de Uno. O Uno. Plotino inaugura a Henologia, que é uma doutrina do Uno. O que é o Uno? É o que há de mais simples, [pois] quanto mais simples é alguma coisa, mais real ela é. Quanto mais composta é alguma coisa, menos real ela é. Por isso que a matéria palpável, a matéria corpórea é a menos real em relação ao mundo, porque nosso corpo é feito de várias partes. Então

quanto menos partes tem uma realidade, mais ela existe concretamente, mais ela tem substância. Então a alma é mais simples do que o corpo; mas a alma é mais complexa do que a alma do mundo. E alma do mundo é mais complexa do que a inteligência, e a inteligência mais complexa do que o Uno. Em Plotino, todas essas camadas de pensabilidade estão articuladas, dentro de um projeto que é a conversão da alma – que é uma questão ética, igualmente clínica. Já ouvi alguns autores usando a expressão clínica, porque tudo começa na relação sua com seu corpo, é aí que começa a questão da ética.

SCHNEIDER – Eu não entendi a palavra “conversão”. Em que sentido?

ELTON – A palavra conversão, de fato, é uma palavra fundamental para entender Plotino. Ele distingue duas formas de apreensão de conhecimento: por progressão e por conversão. Progressão, como o próprio nome indica, é quando você vai de nível em nível, subindo em grau de conhecimento, auxiliado por um mestre exterior. Podemos fazer uma analogia com a faculdade: nós começamos no primeiro período, depois passamos ao segundo período e assim por diante, com um mestre que nos orienta. Para Plotino, esse conhecimento de progressão não é um conhecimento que possa ser traduzido ética ou metafisicamente. Pois no conhecimento por conversão, nós passamos de um certo modo de vida para outro, sem que haja entre ambos um mestre. Por isso é uma conversão, ou seja, uma revirada. Conversão significa reverter um processo. Reverter que processo? O de queda pois, para Plotino, a alma desceu em queda e se enfiou no corpo. Então quanto mais ela vive presa às solitudes do corpo, o que Espinosa chamará de paixão triste, mais a alma está afastada de si mesma. Por mais que alguém progrida no conhecimento chamado linear, não significa que ele tenha se convertido à sabedoria. Traduzido para o mundo contemporâneo: alguém pode ser pós-doutor em Plotino e não ter sabedoria nenhuma sobre Plotino, sobre o que ele pedia do ponto de vista ético. Essa sabedoria pode acontecer numa pessoa simples, não é um processo intelectual, puramente. Envolve uma intuição, uma intuição do todo. A conversão é, digamos assim, o cerne daquilo que Plotino vai chamar de sabedoria – diferente do que nós chamamos de conhecimento teórico, lógico; mas é um processo clínico e ético, porque não há sabedoria, ou seja, conversão, sem uma transformação de vida, sem uma conquista de simplicidade – essa palavra também define a questão plotiniana. Quanto mais sábio, mais simples você se torna, mais econômico nas ações, nas palavras, nas ideias, porque a perfeição está no simples. Simples significa em latim “sem dobra”. Sem dobra. Isso que é o simples. Porque quanto mais está dobrada alguma coisa, mais ela tem dentro e fora misturados. Mas o simples não é um ponto, como em Descartes. O simples

aqui é o que se desdobra do complexo. Com-plexo, [do latim] dobrado junto. Logo, a simplicidade da alma implica que ela esteja conectada com tudo. Com tudo, não dobrada.

SCHNEIDER - Bela imagem, essa.

ELTON - Falar de Plotino é quase impossível sem poetizar um pouquinho.

SCHNEIDER - Bela também logicamente, racionalmente, não só plasticamente. Eu achei interessante a articulação entre a beleza plástica da imagem, e sua beleza etimológica, ou, mesmo, lógica. Agora, *desdobrando* a questão anterior, uma questão de fundo dessa pesquisa que eu não cheguei a apresentar - e que eu busco nas respostas -, não está explícita em nenhuma pergunta do questionário, mas vai ficar agora. Eu tive essa ideia, vou incluir. Sobre a história da divisão do pensamento da filosofia nesses campos: ética, política e epistemologia. É evidente que, na filosofia clássica, ética e política eram inseparáveis, mas eu, intuitivamente, penso que o problema da verdade, o problema da razão, pensando grosso modo a Filosofia do Conhecimento como uma busca da distinção entre ilusão e senso de realidade, para usar um termo contemporâneo, isso envolve absolutamente as questões éticas e políticas. Na minha busca pessoal, essas coisas são muito imbricadas, e eu tenho curiosidade por entender, na História da Filosofia, quando elas se separaram. Quando começou um pensamento ético separado de um pensamento epistemológico? Separado de um pensamento político? Eu, nas minhas pesquisas diletantes e assistemáticas, já achei alguns marcos aqui e ali, mas você tocou nesse ponto, então se você pudesse falar um pouquinho mais exatamente sobre essa imbricação entre ética, política e epistemologia na obra de Plotino, e em quais partes dessa obra estaria mais nítido o que depois se tornaram os campos da ética, política e epistemologia. Resumindo, fale sobre a aplicação dessas três coisas na obra dele como um todo, e onde talvez elas se encontrem, com um pouco mais de nitidez, separadas, nas *Enéadas*.

ELTON - As questões que você levantou, curiosamente, estão juntas. A questão da verdade, a questão da ética, e, digamos assim, a questão epistemológica. Só que isso é de uma extrema dificuldade, porque o que define Plotino como um grande filósofo - um dos maiores - e a sua dificuldade imensa, é que, para Plotino, o que ele vai chamar de verdade é uma adequação entre aquilo que ele vai chamar de intelecto e o seu objeto. Ou intelecto e a ideia.

SCHNEIDER - Isso não se aproxima da versão tomista da *adaequatio rei et intellectus*?

ELTON - É o inverso, porque foi o tomismo que veio depois, e puxou isso de lá. Havia outras fontes, mas a inovação plotiniana - e a sua dificuldade - é que a condição filosófica visa nos preparar para alcançar alguma coisa que está acima até mesmo da verdade, que é a contemplação extática, diz ele, em êxtase, em

silêncio, em não saber do Uno. Então [em] toda a filosofia dele, o cume é esse processo que alguns autores chamam de poético, processo ético-poético, porque pressupõe uma transfiguração também da alma. Então, o nível psicológico, digamos assim, está sequencialmente colocado depois desse. Ele define a verdade... já nasce ali com Plotino a ideia de verdade diferente dos gregos, porque para os gregos, Platão, Aristóteles, verdade é *aletheia*. *Aletheia* vem de *Lethes*, que era o nome de um rio que passava lá no Mundo das Ideias de Platão. Para Platão, a alma, antes de encarnar, já escolhia lá em cima a vida que queria levar aqui embaixo. Se ela quisesse levar uma vida hedonista, uma vida voltada para as coisas materiais, ela deveria beber muito desse rio, da água deste rio, para esquecer a verdade. Para Platão, verdade é um exercício, aqui embaixo, de lembrança. Não lembrança empírica do que se viveu, mas uma lembrança de uma experiência que a alma teve antes de encarnar. Essa verdade enquanto *aletheia* foge completamente desse universo tomista inaugurado por Plotino, em que a verdade, de fato, nasce como adequação do intelecto ao seu objeto. Mas que objeto é esse? Não é o objeto empírico, que a percepção percebe, mas um modelo do objeto empírico. Porque Plotino, como o próprio nome de sua escola indica, é neoplatônico, e o mundo de Platão é baseado em certa relação da cópia com o modelo, então, o objeto do conhecimento elevado não é o objeto empírico da experiência, mas o objeto, digamos assim, na linguagem contemporânea, *a priori*. É objeto **natural** da inteligência. Então, as questões epistemológicas são até difíceis de serem colocadas nesse nível, porque para Plotino não havia, como haverá no Empirismo e até mesmo em Kant, e até mesmo em Descartes, certa consideração de ir até a experiência empírica para comprovar aquela verdade. Então, a verdade, em Plotino, existe, sem dúvida alguma, mas dentro de uma teoria científica, se assim podemos falar, subordinada a uma visão mística. Para Plotino, a verdade não nos ensina tudo o que alma pode compreender, naquilo que interessa a ela. Por isso que Deleuze... a minha entrada em Plotino é meio heterodoxa porque eu cheguei a Plotino por um autor contemporâneo, que quer exatamente renovar essa ideia de verdade como *adequatio*. Deleuze vai buscar em Plotino a ideia da verdade como uma *expressio*, expressão, e não de adequação entre o intelecto e seu objeto. É por isso que, em Deleuze, a verdade se aproxima de um processo de criação, nietzschiano também, não de adequação. Por isso, as ideias de sentido, de linguagem, estão muito articuladas aí, mas é um universo completamente estranho para o nosso pensamento acadêmico tradicional, para a nossa cultura tomista, cartesiana, kantiana.

SCHNEIDER – Perfeito. Só para a gente não perder aquele ponto, dentro da obra escrita do Plotino, nas Enéadas, além do Livro Seis, onde a questão da liberdade estaria colocada? Seria possível você, de memória, indicar onde, talvez, a questão do poder, ou da liberdade, ou da verdade, estariam mais facilmente identificáveis? Ou atravessam tudo, de alguma maneira?

ELTON – De certa forma, atravessam o livro todo, mas a questão do conhecimento, mesmo, se você for separar dessa questão de fundo, metafísica, está no Livro I, quando Plotino, no Tratado 1 desse Livro, vai falar do Ser, da Inteligência e dos Inteligíveis. Os Inteligíveis são os objetos do conhecimento. Agora, se prepare, porque é um dos livros mais difíceis da história do Ocidente, mas se eu pudesse lhe apresentar um conceito, assim, que amarra toda a Enéada... é como se fosse um projeto que a Enéada apresenta, é um projeto de... a palavra pode parecer estranha, mas é altamente atual: a palavra em grego é *eudaimonia*, que, em português, é felicidade. Todo o projeto das Enéadas é possibilitar à alma a *eudaimonia*, ou seja, a felicidade. É por isso que Santo Agostinho, quando leu as Enéadas, foi tomado, porque o projeto cristão também é a constituição de uma *eudaimonia* como bem-aventurança, e o próprio Nietzsche brinca com essa ideia de bem-aventurança. A questão filosófica fundamental, talvez, não seja exatamente atrelada a um projeto que é da Ciência, o Conhecimento, mas a constituição disto: *o que seria uma vida bem-aventurada?* E onde Plotino mais explora isso é no Tratado, se não me engano, do Livro V, onde ele fala do amor. O amor, em grego, é chamado exatamente *daimon*, então, o grego *eu-daimon-ia* é estar na companhia de um bom *daimon*. Por isso a felicidade, para ele, ou a *eudaimonia*, é uma travessia, é um processo. Voltamos novamente à questão da conversão – mas que não se faz sozinho. Há nele também uma teoria muito bonita... parece até que Fernando Pessoa leu a Teoria da Psique plotiniana. As torturas da *psique*, os dramas da *psique*, para ela encontrar felicidade, ou seja, para encontrar a si mesma. Ela só consegue fazer essa travessia quando faz o seu encontro com o *daimon* Eros. É o eco de “O Banquete” de Platão em Plotino, porque ele está sempre fazendo referências à questão, sobretudo à linguagem mítica que há em Platão. Platão usa da mitologia para explicar certos temas, que nós podemos depurar e encontrar como temas epistemológicos, éticos, e tudo mais. Mas a palavra que talvez mais possa trazer uma resposta, mesmo que mínima, é a palavra virtude. Para Plotino, a questão política fundamental da alma passa por uma doutrina das virtudes, que é ética, porque há uma diferença entre ética e moral. Não há moral em Plotino, haverá uma moral em Santo Tomás. Há moral em Kant. Mas há uma diferença capital entre ética e moral. Ética vem de virtude, virtude significa *virtú*. *Virtú* era o nome que se dava a uma força potencial, que nasce na corda do arco, quando se vai lançar a flecha. Daí que vem força: virtude, força. Então,

as virtudes, para a alma, são forças que ela encontra para lançar longe as suas palavras, suas ações. Daí a metáfora, ou, melhor, a imagem da virtude como uma força da alma. Onde a gente encontra a honestidade como força? No homem honesto. Onde encontra a justiça como força? No homem justo. Na letra da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, nós encontramos a palavra virtude, mas teoricamente. Como letra no papel, mas isso, para o grego, para o helenista, como é Plotino, isso não é ética, não é virtude. É na ação concreta que você encontra a virtude.

SCHNEIDER – Mas Aristóteles preconizava a ação concreta também como realização da virtude, certo?

ELTON – Mas, para ele, as virtudes se distinguem entre virtudes éticas e teoréticas. As virtudes éticas são aquelas exercidas na relação com o outro na *pólis*. Mas as virtudes teoréticas precedem, e nascem na contemplação solitária da ordem do Cosmos, quando o sábio transforma a alma dele em uma espécie de espelho, e reproduz nela uma ordem eterna. Em Aristóteles, portanto, há a prevalência da ordem das virtudes teoréticas sobre as éticas, embora Aristóteles tenha abordado, como poucos, a questão da ética. Há certa sutileza nessa questão, pois a palavra *ethos* pode ser dita como *éthos* e *êthos*. Aristóteles é “culpado”, entre aspas – e os medievais – por essa confusão entre ética e moral. Porque *êthos* é costume, ao passo que *éthos* é hábito, uma dimensão individual. Quando os medievais traduziram a *Ética a Nicômaco*, passaram uma régua nessa diferença e ficaram com *mores*. Daí nasce “moral”, que traduz melhor o *êthos* – mas não o *éthos*.

SCHNEIDER – O público e o privado, a esfera pública e a privada, esses temas já estão aí colocados.

ELTON – É uma boa imagem, sem dúvida alguma, por isso que a moral é sempre conservadora e Kant é o maior exemplo disso. A ética, não. Às vezes a nossa linguagem é refém da nossa época, porque não há como ser diferente. Por vezes, as nossas crenças, ou as crenças que dominam hoje, entram em nosso linguajar e acabamos as reproduzindo sem perceber. Quando Plotino fala da relação entre alma e corpo, em primeiro lugar, alma e corpo são a mesma coisa devido à origem, pois mesmo o corpo saiu do Uno também. Então, o corpo é a alma mesma, mais afastada do Uno. Não há uma dicotomia entre a alma e corpo, porém o corpo é diferente porque está mais afastado, por isso é mais múltiplo. Mais múltiplo do que a alma. Mesmo a linguagem está mais afastada da alma porque é feita de sons, mas, em Plotino, há uma doutrina não-representativa da linguagem. A linguagem é uma cópia de processos da mente – já está em Platão essa doutrina, sendo sua doutrina da linguagem diferente da de Aristóteles. É por isso que Deleuze vai render-lhe muitas homenagens.

SCHNEIDER – Mimética, não é? *Mimesis*.

ELTON – Há uma *mimesis*, exatamente, embora de uma maneira muito diferente daquela que Aristóteles define na sua “Arte Poética”. Talvez, quando Deleuze fala em diferença e repetição, vai buscar um pouco nessa ideia: uma repetição de uma diferença que sempre que se repete já é diferente daquilo que ela era. Não é uma repetição do mesmo. Essa é a questão que interessou a Deleuze, e também a Heidegger, que também é um grande leitor de Plotino. Alguns autores percebem heranças plotinianas ou neoplotinianas em Heidegger, também. Ou seja, Plotino é a grande referência dos pensadores que reatam com a metafísica, ou com uma postura metafísica, ou seja, não-positivista da filosofia, não-lógica, não-acadêmica, ou seja, uma marginália, digamos assim, em relação à academia. É por isso que Plotino pode servir, e serve talvez, à visão de uma ciência não-canônica. Talvez aqui no Brasil, e na França, nós possamos encontrar alguns temas da microbiologia que bebem em Plotino. Gilbert Simondon, por exemplo.

SCHNEIDER – É estudado entre nós, o Gilbert Simondon.

ELTON – Ele bebe um pouco fonte neoplatônica.

SCHNEIDER – Henri Atlan?

ELTON – Também, também! O [Gregory] Bateson também bebe nessa fonte. Toda uma visão não-ortodoxa do pensamento. E na política, também, uma doutrina, digamos assim, não-estatal, mas também não-liberal. Você encontra isso no Antonio Negri, por exemplo, que é uma alternativa de pensar a política fora dessa dicotomia que a gente vive hoje – se é que é dicotomia. Plotino e Espinosa fornecem uma visão diferente no campo da política.

SCHNEIDER – Perfeito. Considerando os objetivos dessa pesquisa, quais são os principais pesquisadores e críticos de Plotino no Brasil e no mundo? Cite alguns.

ELTON – Como disse, a minha entrada no Plotino veio, talvez, maravilhosamente, por alguém que o leu transversalmente – e depois fui mergulhar na ortodoxia. Então, a minha leitura de Plotino teve como referência [Émile] Bréhier, que é um dos tradutores mais famosos, vertendo do grego para o francês as “Enéadas” completas. Bréhier é uma referência obrigatória. Nós temos também o [Vladimir] Jankélévitch – ambos franceses. Por que franceses? Por que os franceses, e não os alemães? O nome que está por trás disso é [Henri] Bergson. Bergson é a grande figura da filosofia da primeira metade do Século xx, e foi a certas tradições que eram consideradas indignas de se estudar. Na época dele, a filosofia era dominada pela fenomenologia, de origem alemã, era dominada por um certo

marxismo. Bergson foi muito criticado por reatar com esses discursos tidos por metafísicos. Ele formou vários discípulos, que também beberam dessa fonte. Por isso, a entrada de Plotino, a retomada dele, passa por essa herança também francesa. Talvez a referência principal para se ler Plotino seja a tradução da “La Belle Lettre” feita pelo Émile Bréhier, que é a edição mais confiável que se tem. Aqui no Brasil, a referência principal é o [Reinhold A.] Ullmann, ele é lá do Sul. Há outros, eu precisaria consultar.

SCHNEIDER – Seriam esses os principais?

ELTON – No Brasil?

SCHNEIDER – No mundo.

ELTON – No Brasil, nós teríamos, pelo menos, mais uns três ou quatro. Ainda são poucos os estudos sobre Plotino. Há várias razões para essa exiguidade, inclusive razões editoriais. Plotino é um marginal. Falando diretamente, marginal em todos os sentidos. É um tipo de filosofia que dificilmente entra na academia. Não há Plotino na maioria dos concursos para mestrado e doutorado em Filosofia. Por várias razões, não só a dificuldade do texto, mas também por questões filosóficas e ideológicas, daí por diante. Por isso a entrada de Plotino na filosofia vem por outros campos, sem ser a filosofia canônica, que é profundamente kantiana, tomista, cartesiana, hegeliana. Plotino é um marginal, num sentido maior da palavra, e talvez sempre o seja.

SCHNEIDER – Essa é uma cena boa para o filme, Plotino é um marginal no sentido estrito da palavra.

ELTON – E talvez seja. [risos] Agora, as pessoas quando falam da filosofia, sempre confundem: só a metafísica, não é? Mas qualquer pessoa na rua, lá no bar, que diga “fulano não é honesto” está evocando uma questão filosófica, já que há uma virtude da ética que é a honestidade. Alguém vendo um filme que diga “este filme é feio, ou não é bonito” ou “uma música não é bonita” está evocando uma categoria da filosofia, que é a Estética.

SCHNEIDER – Como diria Noel Rosa “Eu sou filósofo amador”. E como dizia o Gramsci: “Todos são filósofos. A questão é que alguns dedicam mais tempo” ...

ELTON – Talvez a melhor resposta seja dada pelo Heidegger. Ele disse que a pior disciplina, a mais perigosa, a mais danosa, da filosofia, é a Introdução à Filosofia – sobretudo quando é destinada para não-filósofos, porque o não-filósofo pensa “se é uma introdução à coisa, é porque eu não estou lá”, “eu não quero ser introduzido a esse lugar”, porque ele passa a pensar que a filosofia está alhures.

SCHNEIDER – Muito bom.

ELTON – Para Heidegger, não pode ser introduzida a filosofia. Assim como não se pode ser introduzido à vida, estando alguém já vivo. Você pode despertar. Porque a filosofia é o próprio pensamento, às vezes selvagem, sobre a existência, sobre o existir. Neste sentido, todos, em um momento ou em outro, lidam com isso. Porque há uma diferença entre a filosofia e o filosofar, ou entre a filosofia e o pensar. O cineasta, ele pensa com os instrumentos que ele tem, com os signos que ele tem. O escritor pensa com os signos que ele tem. Nijinsky, quando dança, pensa com o corpo.

SCHNEIDER – Você está diferenciando a filosofia enquanto um *corpus* bibliográfico, produzido e acumulado, e estudado sistematicamente, do filosofar enquanto um pensamento que é inato ao homem, enquanto um ser vivo que pensa, talvez?

ELTON – Inato à própria vida. O pensamento é a produção da vida. A filosofia se expressa como linguagem, depois em livros, mas é a vida. É um processo que a gente não consegue, talvez, captar diretamente, mas a maioria dos filósofos que vão por esse caminho acaba flertando com essa possibilidade de, entre filosofia e poesia, entre filosofia e arte, serem dois jorros, não é? De uma mesma fonte. Isso é profundamente plotiniano. É o que o Foucault tenta colocar ao criar a expressão “estética da existência”, e Plotino é uma das referências dele. Não Sócrates, mas Plotino. Estética da existência. A estética da existência também parte de uma questão política, uma questão ética, clínica, erótica – no sentido de *eros*, o desejo. Tudo está articulado, tudo está agenciado.

SCHNEIDER – Onde o Foucault coloca isso?

ELTON – Isso está na “História da Sexualidade 2”, e depois ele retoma em um livro chamado “A Coragem da Verdade”. Foucault diz que a filosofia, enquanto amor à verdade, nada diz. Mais importante que a coragem, mais importante que o amor, é a coragem para viver filosoficamente. Diz ele que nós desconhecemos isso. O último que conheceu isso foi Espinosa, e depois Artaud.

SCHNEIDER – Fale um pouco mais sobre ética, política, epistemologia e as suas imbricações, na obra de Plotino.

ELTON – A grande dificuldade de falar de Plotino é que, em primeiro lugar, ler Plotino é uma experiência do que é ler. É uma leitura da qual você não sai o mesmo. É difícil, a leitura dele. Agora, é uma leitura carregada de uma herança simbólica, alegórica, poética, e daí por diante. Essas questões todas estão implicadas. Mas o conhecimento em Plotino, assim como o conhecimento em Platão,

e ao mesmo tempo em Sócrates, é um processo de aperfeiçoamento da própria alma na sua conduta na Terra, digamos assim. Para os gregos em geral, e para Plotino em particular, não existe conhecimento que não seja ao mesmo tempo autoconhecimento. Daí a dimensão ao mesmo tempo gnosiológica e ética implicada neste processo de pensar a alma no seu percurso, no seu caminho. Uma passagem muito bonita dele – uma das mais bonitas que eu já li nele – em que diz... (vou ficar devendo a referência, e procurar depois, é que veio agora, a partir da sua pergunta)... diz que quando a alma morre, ela vai para o Hades. Não há nenhuma novidade nisso, porque o Hades era uma referência homérica. E o que acontece no Hades? Lá, o homem não sofre uma pena. Não há nenhum castigo feito por um ser mau, um deus mau. A única coisa que você vai ver no Hades, que é o inferno deles, não é o que você deveria ter feito. Claro que vai para lá quem não se comportou bem aqui nessa vida, [mas] quem vai para o Hades não vai ver nada do que deveria ter feito: “ah, você fez isso, mas deveria ter feito tal coisa”, não! O que você vê é o que você fez. Porque o que você não fez não existe. Então, a sua pena eterna é ver o que você fez.

SCHNEIDER – É a repetição?

ELTON – É a repetição, exatamente daquilo que você fez. Aquilo que a gente faz é a nossa perdição ou a nossa salvação. Agora, do ponto de vista político: Plotino vem de uma decadência da referência que era o norte da filosofia, a *pólis*. Não há mais essa unidade política, geopolítica, anímica, étnica, que é a cidade-estado. A passagem dessa cidade-estado para a cosmópolis, Plotino não chegou a viver exatamente isso, embora Alexandria fosse como o último suspiro do projeto de Alexandre. Então, a questão política está imersa em uma espécie de poeira da História, que vai se levantar ali, sem dúvida, começa a se levantar ali.

SCHNEIDER – Muito interessante. Podemos pular para o próximo bloco?

ELTON – Claro.

SCHNEIDER – O próximo bloco talvez seja um pouco mais desafiador em termos de improviso. Trata-se de uma série de questões em uma só, como Gustavo [Saldanha] nomeou: questões dialético-temporais – a informação entre o bem, o poder e a verdade em Plotino. Como você analisa a relação entre a ética, a política e a epistemologia de Plotino com a Informação? Considere essa palavra, esse significante que é Informação, em vários sentidos, que eu vou apresentar agora: Informação como mensagem, como conhecimento, como formação, como documento/registo, como denominação/conceituação/classificação, como dado. Posso repetir se quiser.

ELTON – Essa pergunta é riquíssima, e daria mais três horas de fala, e de silêncio

também porque, como eu disse para você, o silêncio talvez seja a grande mensagem plotiniana. É a grande mensagem. Mas é claro que o silêncio em Plotino não é o silêncio da ausência de palavras, é o silêncio do pensamento que induz à sua realidade própria, que não é sensível. Todas as questões que você me colocou, para eu referenciar a Plotino, passam pela questão da linguagem. Linguagem é o máximo que eu consigo ir para buscar ver ali na obra dele, tão antiga, tão específica, tão ligada a uma visão de mundo, essas questões que nos concernem. Mas a questão da linguagem em Plotino passa por uma teoria, também, dos signos, muito original, que é a relação dos signos enquanto... até falamos disso ainda há pouco: não do signo enquanto representante da coisa, mas como uma coisa que expressa uma ideia da alma. Então, a linguagem é uma coisa. Uma parte do mundo. Ela requer certo cuidado também, porque ela é a externalização imediata de processos mentais. A mensagem, no sentido plotiniano... há uma passagem de Plotino muito bonita. Na verdade, ele só retoma um mito, segundo o qual se sabe que, quando Dioniso, o deus grego, foi despedaçado, feito em pedaços... pelas Fúrias... há várias versões sobre esse acontecimento trágico. Mas uma das versões – e Plotino bebe nela – é que Hermes, o deus mensageiro, guardou o coração de Dioniso com ele. Qual é a simbologia disso? É que toda a mensagem que é filosófica, toda a mensagem que é singularizante, traz com ela esse elemento do afeto, que é o coração, de Dioniso. Nunca Plotino se afasta dessa questão afetiva da linguagem filosófica – daí a questão da linguagem, a questão da alma estar tão ligada à questão do *eros*, que é traduzido, em português, como amor. Embora Plotino beba de uma fonte na qual a palavra amor – que é latina – não é bem tradução literal do *eros* grego. Porque *eros* em grego é “asas”. Embora Plotino tenha a sua referência entre os gregos, ele conhecia Lucrécio, que escrevia em latim, e nos poetas latinos a palavra “amor” é a junção da letra “a”, com função privativa, tal como em *a-fasia*, “sem fala”, com a abreviação da palavra morte. Então amor é literalmente não-morte. Para o grego, e para Plotino, a experiência de *eros* é uma experiência desse regresso. Essa é uma imagem também muito forte para ele. Qual é a mensagem que, talvez, ele possa colocar como prenha filosófica? Toda aquela que traga uma mensagem de regresso, da alma à sua pátria – que é o Uno. A ideia de uma linguagem operacional, ou enquanto instrumento de uma troca de uma mensagem que tenha valor em si mesma, isso está ausente desse pensamento de Plotino.

SCHNEIDER – O que Plotino disse de mais relevante sobre a organização dos saberes?

ELTON – A organização dos saberes parte de uma visão de mundo, em que o cume dessa ordem de saberes implica uma contemplação extática, uma fusão com o Uno. A palavra que melhor traduza, talvez, o que Plotino chama de conhecimento é sabedoria, uma palavra de longa tradição, também. Deleuze retoma essa ideia, e também Heidegger, com a palavra “*nous*”. Toda a dificuldade, na minha opinião, de entender Heidegger, e de entender Deleuze, é que apoiam de certa maneira a filosofia deles numa parte da alma que não é a razão, mas também não é o inconsciente psicológico. Plotino viu isso, é essa herança plotiniana que chega até esses autores. Talvez seja por isso, por essa ideia cara aos gregos – que também aparece na Bíblia, mas com outras intenções e outras relevâncias, com outros sentidos – que é a palavra sabedoria, que não se confunde com conhecimento. Porque a sabedoria tem um duplo aspecto: ela é, ao mesmo tempo, teoria e ética. Ética também tem esse duplo aspecto: é teórica e prática, teorética e prática.

SCHNEIDER – Estaria aí a importância de se estudar Plotino nos dias de hoje? Qual seria a importância de se estudar Plotino nos dias de hoje?

ELTON – Sou um pouco suspeito para falar disso, na medida em que eu sou apaixonado por Plotino. Mas acho que Plotino traz várias questões que, talvez, possam ser relevantes para essa época que a gente vive, na qual o indivíduo, na sua concretude psicológica e existencial, praticamente perdeu todas as mediações. A não ser o mercado. Então, as mediações teológicas, as mediações filosóficas, e até mesmo culturais, tudo está em crise, como estava em crise à época em que Plotino escreveu. Plotino traz um tipo de filosofia que se aproxima daquilo que alguns autores chamam de clínica, ou que o Foucault chama de Filosofia da Existência. É uma filosofia em que as questões mais macropolíticas, as questões que envolvem mais o social como um todo, sem dúvida alguma que esse macro está implicado com o micro, não é? Neste sentido, Plotino fornece, como poucas filosofias, uma possibilidade de renovação ética que possa se contrapor a morais hipócritas, ou à ausência de moral. Mas com tudo isso, aí que vem o ponto mais difícil: o edifício plotiniano também é uma visão do mundo. Seremos capazes, hoje, de construir uma visão de mundo? Será que a ciência pode fornecer uma visão de mundo? Ela não oferece, a ciência faz recortes. Então Plotino ficaria refém apenas de mais uma instância interna, pessoal? Eu também tenho minhas dúvidas quanto a isso. Agora, ele é hoje um autor muito procurado, assim como Kierkegaard, que é da mesma linhagem.

SCHNEIDER – Singular, não?

ELTON – Exatamente. Sem dúvida alguma, para surpresa de todos, ele é muito lido. Muito procurado.

SCHNEIDER – Agora chegou a parte que alguns consideram a mais difícil, que chamamos de “questões da criança inteligente”. Eu sempre faço esse pedido: imagine uma criança inteligente de 9 a 11 anos, por exemplo. Uma vez um dos nossos entrevistados entendeu como se estivesse falando com um bebê, mas não é essa a ideia. Criança começa pelas perguntas: por que as coisas existem? Existe a verdade? Então: no pensamento de Plotino, existe a verdade?

ELTON – Em Plotino, a verdade existe, sem dúvida alguma, mas há uma dimensão acima da verdade. Agora, que dimensão é essa? Não é jogo de palavras: nós não podemos dizer, ela não cabe no discurso. É uma experiência, alguma coisa que está além da verdade. É uma experiência difícil de ser feita, porque não é uma experiência com coisas fora da alma, mas uma experiência com a própria alma, experiência que ela faz consigo própria – o que os modernos chamam de experimentação, que é uma relação da alma consigo mesma. Então, a verdade existe, mas, plotiniana-mente falando, há uma dimensão mais potente, mais real, há uma dimensão mais simples que – parafraseando Nietzsche – está para além da Verdade.

SCHNEIDER – A ciência e a verdade são a mesma coisa? Claro que no pensamento de Plotino a ideia de ciência moderna não existiria, mas ciência, entendida como Filosofia da Natureza ou algo assim, e a verdade, seriam a mesma coisa?

ELTON – A verdade na filosofia tem um registro metafísico, porque o epistemológico anda junto com o metafísico, pois o filósofo não se preocupa em saber se uma ideia se adequa ao objeto, mas o que é o objeto e o que é a ideia, ao passo que a ciência se preocupa apenas com uma verificabilidade passível de modificação ao longo de uma experiência futura. Então, a filosofia tem um registro diferente... eu diria que a ciência se preocupa mais com a veracidade dos seus enunciados, a veracidade ou verificabilidade de seus enunciados. Agora, o filósofo, quando diz que a alma é uma substância imortal, ele não está preocupado em provar isso, porque isso é inverificável. Isso é inverificável, nunca será verificado esse tipo de enunciado.

SCHNEIDER – Qual é a melhor forma possível de se governar um país, e a pior?

ELTON – Isso em Plotino?

SCHNEIDER – Se você quiser fazer alguma consideração, enquanto pensador contemporâneo, seja bem-vindo.

ELTON – Plotino possibilita uma forma de pensamento em que a singularidade é colocada em relevo. Mas o que é a singularidade em Plotino? Singularidade não é o indivíduo – o indivíduo é uma noção Moderna, que nasceu ali no laboratório contratualista. Quer dizer, a tese contratualista liberal é que o indivíduo antecede à sociedade. No universo de Plotino, assim como no de Bergson e de Espinosa, a singularidade não é um indivíduo, como o átomo, in-divíduo – o que não pode ser dividido. Em Plotino, singular é aquilo que se explica a partir das relações que faz. Toda a singularidade existe a partir das relações que ela faz. Então, quanto mais o indivíduo, ou uma pessoa, estabelece uma relação com aquilo que é simples, não composto, mais vai encontrar sua diferença, sua singularidade. Mas é sempre no encontro, é sempre numa relação: com a linguagem, com o Cosmos, ou na relação mais elevada de todas, que é com o Uno. Então, se eu pudesse fazer uma linha que vai de Plotino a Espinosa, como faz o Negri, porque Espinosa tem uma herança plotiniana... então me parece – isso não é uma provocação – que só em Plotino, assim como só em Espinosa, pode haver de fato uma democracia. É democracia, não liberal nem representacional, mas baseada na ontologia. Essa é a tese do Negri lendo Espinosa, que pode ser estendida até Plotino. A democracia não é um sistema político, é um sistema ontológico.

SCHNEIDER – E qual seria a pior forma de governo? A partir dessa perspectiva.

ELTON – São as diversas formas de governo que separam a *potestas* (poder) da potência. Embora essas duas palavras possam ser jogadas lá trás com certo cuidado, mas potência e *potestas*... *Potestas* seria a tradução do que hoje nós chamamos de poder. A *potestas* nasce quando a potência, que é sempre singular de cada um, é delegada para outro. Toda forma de poder na qual a *potestas* esquece a sua origem e busca para si uma origem, ou no Céu ou na cor da pele ou em qualquer outra coisa parecida, aí sim, isso é a pior coisa que há.

SCHNEIDER – A gente busca sempre pontes, não é? Fazendo uma ponte com outros temas, isso para mim é uma excelente definição do conceito de alienação e de reificação.

ELTON – Ah, sim! É verdade, é verdade.

SCHNEIDER – Não é? Na tradição marxista hegeliana, quando a potência é estranha ao princípio, e cristalizada em uma força alheira opressora e coisificada, não é?

ELTON – É verdade, é verdade...

SCHNEIDER – O certo e o errado, no sentido ético do tema – Bem e Mal, certo e errado – são sempre os mesmos através dos tempos ou variam de acordo com a cabeça de cada um, a época e os costumes?

ELTON – Não há possibilidade de se sustentar em Plotino uma definição universal do Bem e do Mal. Não há. Toda a filosofia dele é direcionada para pensar o singular, então, não há o Bem sem o homem bom. Essa questão é muito difícil, na medida em que eu responderia plotinianamente da seguinte maneira: o belo ou, melhor, o belo também, mas tanto o belo quanto o bom, eles são nada mais que fenômenos, ou aparências, ou expressões, daquilo que é. E o que é, você não pode projetar sobre ele um campo axiológico. A questão é: *o que é?* E como nós podemos existir de verdade? Essa questão chega até o Existencialismo...

SCHNEIDER – Autenticidade?

ELTON – Exatamente, autenticidade, que bebe lá nessa fonte. A questão que você me colocou é difícil, na medida que a gente pensa sociológica, antropológica, mas nunca ontologicamente, porque, de certa maneira, nós temos uma relação com a existência, e esta é sempre despotencializada por diversos poderes que se exercem sobre nós, de forma constante e radical.

SCHNEIDER – O que é a felicidade?

ELTON – Posso tentar responder isso plotinianamente, claro, mas vamos nos servir de uma passagem, rapidamente, já que isso aqui é para crianças também. Quando fez 80 anos, o poeta Manoel de Barros foi interrogado por um editor. O editor pediu o seguinte ao poeta: “Poeta, você está com 80 anos, que tal escrever três memórias? Da infância, da vida adulta e da velhice”. Essa conversa do editor com o poeta ocorreu por intermédio de cartas. Manoel de Barros aparentemente concordou. Depois de alguns meses, ele mandou o primeiro livro: “Memórias da Primeira Infância”. Um sucesso total. Depois de mais alguns meses, ele mandou o segundo livro: “Memórias da Segunda Infância”. Passado mais algum tempo, o poeta enviou o terceiro livro... isso com mais de oitenta anos. “Memórias da Terceira Infância”. Aí não mandou mais nada. O editor tomou coragem e escreveu: “Manoel de Barros, cadê a memória da vida adulta e, sobretudo, da velhice?”. Manoel de Barros disse: “Eu só tive infância. Nunca tive *velhez*” – com “z”. Quer dizer, a *velhez* não é uma idade. *Velhez* não é o acúmulo de passado, *velhez* é perda do futuro, o que hoje se chama “distopia”. O poeta dizia que a infância é, para ele, algo que ainda tem embrião... potencialidade, digamos assim, que tem ainda alma. Isso é profundamente plotiniano, a meu ver, assim como é neoplatônico, em geral, porque nesses autores não há uma briga entre forma e potência, como há em Aristóteles, com predomínio da Forma. Nesses autores, a forma nada mais é do que até aonde a potência consegue ir. E o principal é a potência, porque a singularidade está nela. A forma, sim, que é passível do tratamento universal,

como a forma homem, digamos. Então, o que eu diria para a criança empírica, como conselho, é que, ao crescer, redescubra uma criança transcendental. Que é essa certa inocência que o pensamento pede, que está no poeta, mas também está em Nietzsche, e está em Deleuze. Vários autores retomam essa ideia de certa inocência, nada tem a ver com infantilismo edipiano, mas encontrar um devir-criança, sem o qual é impossível criatividade e criação. A felicidade, plotinianamente falando, é um processo de recuperação dessa infância da alma, a *terra natal* de onde ela partiu.

SCHNEIDER – As duas últimas são questões que atravessam toda a História: deve-se sempre dizer tudo, ou o segredo pode ser importante?

ELTON – É uma pergunta excelente, aliás, como quase todas as perguntas. Dífceis de serem respondidas, não é? Estou evocando aqui Aristóteles. Ele dizia que a função da arte é quando você se vê diante do inesperado. Aí, só o conceito teórico não basta, você tem que saber dar conta do que acontece ali, no aqui-agora. Mas eu responderia dizendo, plotinianamente – e quem bebe nessa fonte também é Wittgenstein, no mundo contemporâneo – que nem tudo cabe no dizer verbal, nem tudo cabe na voz. Essa medida do que pode ser dito, e do que não pode ser dito, envolve também uma ideia grega que chega até Plotino, de certa maneira, que é a ideia de *kairós*. *Kairós* significa um “momento oportuno”. Então, mais do que a mensagem a ser dita, o importante é o momento oportuno. Se ela será verdadeira ou não, falsa ou não, útil ou não, interessante ou não: é o momento oportuno. Dentro de certo momento oportuno é preciso ficar calado. Em certo momento oportuno é preciso dizer um sim. Em certo momento oportuno, é preciso dizer um não. Agora, qual arte inventa isso? Qual livro escreve isso? Olhe, eu não sei.

SCHNEIDER – Por que existe a maldade?

ELTON – Nossa, essa pergunta também?! Por que há maldade? Respondendo novamente dentro das referências que nós estamos aqui [utilizando], não existe a Maldade – enquanto qualificativo substancial. Existe o mal, o mal neste homem, o mal naquele homem. Agora o Mal, ontologicamente falando, não pode existir porque o Mal é privação, e privação não há, não existe. O mal nasce sempre que alguém priva-se de si mesmo, aliena-se de si mesmo ou daquilo que é. É uma espécie de, também, despotencialização de tudo que se pode. Agora o Mal enquanto categoria ontológica não existe, pelo menos nessa tradição a que me referi. Mas não que não exista o homem mau. Mas o mal, para Plotino, é idêntico à ignorância, ignorância do bem, porque quem conhece o bem o pratica, não dei-

xa de fazê-lo. Essa herança é até socrática, não é? Sócrates diz, através de Platão, que aquele que conhece o Bem é dois. Que dois? Aquele que conhece o Bem, mas guardou o Bem dentro de si, e o outro que faz o bem concretamente. Aquele que guarda o Bem apenas para si, na verdade nada conhece do Bem. Pois conhecer o Bem é praticá-lo também com o outro. Para Sócrates, o Bem é sinônimo de um conhecimento que se faz, e não um conhecimento apenas teórico. Isso é bem plotiniano, também. A ideia da felicidade está articulada com isso, assim como a ideia de virtude, sem dúvida.

SCHNEIDER – Charles, obrigado pela entrevista. Qual é a sua formação completa?

FEITOSA – A minha formação foi toda em Filosofia, da graduação ao doutorado, fiz depois dois pós-doutorados também em Filosofia. Uma formação bem disciplinar.

SCHNEIDER – Como você chegou a Hegel?

FEITOSA – Essa pergunta é boa, mas para ser respondida completamente tenho que dizer como eu cheguei, como eu saí, mas também como eu atravessei. Na graduação em Filosofia no IFCS [Instituto de Filosofia e Ciências Sociais], na UFRJ, tive uma primeira aula com o professor Franklin Trein, que era uma das referências. Isso de a gente trabalhar com autor é um pouco uma conjunção de interesses, momento histórico, e também algumas contingências. Ter, por acaso, algum professor que dê um curso sobre o tema e você acaba sendo capturado por isso. Esse professor, na primeira aula, disse para uma turma de quarenta pessoas – eu estava no quarto período – que se a gente estava a fim de estudar Hegel e se a gente achava que ia entender Hegel em um semestre, a gente estava totalmente enganado, completamente iludido, que não valia a pena a gente fazer aquela disciplina se fosse para se dedicar só um semestre. Para quem estivesse a fim efetivamente de estudar Hegel, tinha de começar, e seria o primeiro semestre de dez anos. Porque em menos de dez anos seria impossível, e recomendou que quem não estivesse a fim de ficar os dez anos não continuasse a disciplina. Na semana seguinte, só tinha três pessoas, e eu era um dos três. Esses três passaram dez anos estudando Hegel, acabou sendo meu tema em vários trabalhos de graduação, e depois de mestrado e doutorado na Alemanha. Eu dediquei boa parte da minha

28 Entrevista realizada em 19.06.2018, na Coordenação de Ensino e Pesquisa (COEPE) do Ibiict. Primeiro tratamento do texto: Maira Nobre.

vida acadêmica a tentar entender um pouquinho desse cara. É importante, para completar, [falar de] duas coisas interessantes. Eu acho que eu entendi algumas coisas, não tudo, porque isso é um trabalho para além do humano – mas eu pretendo, talvez, compartilhar aqui nesta entrevista. Mas o Hegel já diria, e isso dá uma dica sobre ele, que tudo isso que, talvez, eu tenha aprendido nesses dez anos, mesmo que talvez faça sentido, não tem força nenhuma dito dessa forma meio imediatista, porque para Hegel (sempre é um dos princípios da filosofia dele) a verdade sem o caminho para chegar a ela não tem força. Quer dizer, a verdade precisa ser experimentada pela própria pessoa. Cada um tem que fazer esse processo: uma pessoa que não tiver lido Hegel, não tiver dedicado boa parte da sua vida tentando se confrontar com aquilo e estiver ouvindo, por exemplo, ou vendo esse filme e até escutando alguma coisa que eu esteja falando que faça sentido, mas se ela não tiver feito esse caminho, para Hegel, essas falas não têm força alguma. Ela tem tanta força quanto qualquer opinião de alguém que jamais leu Hegel, e que não tem nenhuma experiência. Isso já é uma indicação importante sobre ele. Uma entrevista como esta, da perspectiva do Hegel, nunca deveria substituir a leitura dele. Ela pode, no máximo, dar umas indicações, um estímulo: “vamos lá, não é tão terrível, nem tão assustador assim”.

SCHNEIDER – Muito, muito bom. Esclarecedor e é o que eu penso que seja: é um estímulo, que seja...

FEITOSA – Uma mobilização.

SCHNEIDER – Exatamente.

FEITOSA – Agora, falo como eu saí, ou no roteiro tem outro momento?

SCHNEIDER – Sinta-se à vontade, se você quiser falar agora.

FEITOSA – Eu acho que é importante, porque eu passei uns dez anos estudando o sistema, eu me tornei de fato um hegeliano convicto, quer dizer, Hegel respondia a todas as minhas questões existenciais, políticas, estéticas, epistemológicas, e fazia muito sentido. Eu olhava tudo à minha volta, isso foi no final dos anos [19]80 e início dos 90, no Brasil, e funcionava: eu via as relações de gênero, as relações sociais, as tensões políticas, e o esquema, o sistema de Hegel me ajudava a compreender muito bem o que estava funcionando. Eu imagino sempre “se Hegel estivesse aqui”; ele descreveria essa nossa relação, você me entrevistando, eu sendo o entrevistado como uma relação dialética; ou do espectador vendo este filme e aí a pessoa que está na tela também com uma relação dialética que juntos formam uma totalidade. Tudo se deixa traduzir por esse esquema – e eu estava

totalmente convencido. Aí eu tive uma crise, fui fazer o doutorado na Alemanha e tive algumas crises com essa verdade total, quase uma religião, porque eu, de certa maneira, comecei a me libertar do hegelianismo no encontro com o feminismo. Isso é interessante. E com a obra do Derrida, o filósofo da desconstrução. Eu li um texto que me marcou muito, chamava “Posso amar um Hegeliano?”, de uma feminista alemã²⁹. Discutindo as noções de amor, de família e de Estado em Hegel, ela colocava a pergunta: se ela, como feminista, seria capaz de namorar um filósofo hegeliano, ou se isso seria incompatível em função do projeto e da noção que ela tinha de liberdade. Eu comecei a chegar à minha conclusão que seria inviável na moral hegeliana e comecei a pensar sobre as minhas próprias relações amorosas e os fracassos, comecei a conectar com todo o meu projeto de compreensão do mundo via sistema hegeliano; e comecei lentamente a rever isso tudo. Eu acho que atravessei e, de certa maneira, esse texto foi um dispositivo para repensar o logocentrismo no Hegel, o eurocentrismo e o falocentrismo dele. Então, despertei para algumas coisas e mantenho a herança de várias coisas que aprendi na obra dele, mas era também uma prisão.

SCHNEIDER – Enquanto você ainda era um hegeliano, e mesmo depois do rompimento, quais seriam e quais ainda são os seus principais focos de interesse na obra dele?

FEITOSA – No começo o que me interessava era a questão da História, fundamentalmente. Hegel nunca vai deixar de ser o cara que, pela primeira vez, percebeu a dimensão histórica da verdade. Antes de Hegel, verdade e História eram incompatíveis. Existe uma compreensão de verdade como algo que está aliada ao que é eterno, imutável, estável, uma coisa meio herança platônica. Então, o Mundo das Ideias é o mundo donde não há devir, onde não há modificação, e o mundo sensível, mundo concreto, não é o mundo da Verdade porque tem muito dinamismo. Ele é o primeiro pensador a conciliar Verdade e História e faz isso dizendo: existe uma História da Verdade, a Verdade se constrói historicamente. Existe Verdade na História porque, antes de Hegel, a História não era vista como um lugar de Verdade, era vista só como uma descrição – inclusive das bobagens,

29 A autora do artigo é a filósofa Barbara Kuon, professora e pesquisadora na Universidade de Karlsruhe/Alemanha. Título original: “Kann ich einen Hegelianer lieben?”, in: *Der Geist ist ein Knochen*, org. pelo Kulturamt – Stadtarchiv Stuttgart, Körperschaft: 1997, pp. 64-91. Uma versão digital em espanhol pode ser consultada em <http://www.nodo50.org/herstory/textos/Escupamos%20sobre%20Hegel.pdf>.. Como leitura adicional pode ser também consultado o artigo do entrevistado: **FEITOSA**, Charles: “É possível amar um Hegeliano? Diálogos sobre eros, gênero e alteridade”. In: *REVISTA LAMPEJO*, v. 2, p. 379-387-387, 2017. Disponível em: https://issuu.com/revista.lampejo/docs/lampejo_vol.6_n.2/s/10980063

dos erros dos pensadores, dos desvios e desperdício de energia. Então, ele resgata a História para a Ciência e ao mesmo tempo ele historiciza a Ciência e a Verdade. Isso para mim, continua sendo a principal contribuição dele e foi o meu grande foco no mestrado e, em parte, no doutorado. A consequência dessa compreensão, dessa conciliação é, vamos dizer assim, o começo do fim da metafísica, porque a metafísica resumidamente, simplificadamente, violentamente, tem menos a ver com a ideia de um mundo transcendental, mas mais com a criança numa realidade estável – que pode ser tanto o invisível quanto visível. Ele é o primeiro a considerar: talvez a realidade não seja estável, talvez a instabilidade, o dinamismo, o movimento faça parte estruturalmente da realidade, e aí a gente precisa entender a História para compreender a realidade completamente, a gente precisa de um pensamento também em movimento para dar conta de uma realidade em movimento. E aí, dialética, não é? É genial, isso. É brilhante.

SCHNEIDER – Perfeito. Vamos entrar agora no segundo bloco, que é o bloco das questões bibliográficas.

FEITOSA – As principais obras de Hegel...

SCHNEIDER – ... que lidam com ética, política e epistemologia.

FEITOSA – Tem dois tipos básicos de publicação e tem outros tipos. Os básicos são as anotações de aulas, de cursos que Hegel deu, que são textos mais compreensíveis porque têm muitos exemplos; mas tem outro grupo de publicações que são os livros que ele imaginou serem publicados, que apresentariam a teoria do conceito da forma mais precisa. Eu recomendaria esses livros para quem quer entender o que Hegel pensa em relação à política, ética e epistemologia – que são, os principais, “Fenomenologia do Espírito”, de 1807, “Ciência da Lógica”, a “Enciclopédia das Ciências Filosóficas”, os “Princípios da Filosofia do Direito”, e por aí vai.

SCHNEIDER – Tem outros, além desses que ele publicou em vida, que você se recorde? Ou todo aquele conjunto de Filosofia da História, História da Filosofia...

FEITOSA – A maioria é de cursos, mas tem artigos. Não são cursos formais. É outro bloco de publicação. Mas enquanto livro, como essa coisa mais ou menos fechada, e muito cuidado com a linguagem, essas são as principais obras, as mais difíceis. Também a fama de incompreensível de Hegel que gerou muitos memes no Facebook, na internet, vem destes livros. É muito comum ficar dois anos para ler uma obra, seis meses para ler, sei lá, um capítulo, um mês para entender uma frase. É porque há ali toda a densidade do pensamento dele, que está nesses

textos específicos. Nos cursos estão as duas coisas: tem a densidade, e ele mesmo oferece um repertório de situações, de exemplos do cotidiano para ajudar a compreensão.

SCHNEIDER – Deixe-me introduzir uma pergunta a partir da sua resposta, com base na minha experiência pessoal. Eu li sozinho a Fenomenologia há uns dez anos e eu fiquei com a sensação de que eu entendi metade, e metade permaneceu obscura. Depois, eu comecei a ler com amigos, em um grupo de estudos que não era de filósofos profissionais, mas gente culta com leitura em Filosofia, a Filosofia do Direito, e a gente ficou praticamente um ano no Prefácio, e lendo comentadores e então achamos que chegamos a um grau de compreensão satisfatório. Mas eu, sozinho, nas férias de verão, há uns três ou dois anos, eu avancei até a página 150 d'A Ciência da Lógica da edição de Cambridge e eu tenho a sensação de que entendi tudo com a mais absoluta clareza. Um amigo meu que lê bem alemão falou que, quando foi ler A Ciência da Lógica, teve um alívio porque quando ele tentou de primeiro a Fenomenologia, ele bateu com a cabeça. Ele me deu essa orientação, de que A Ciência da Lógica é muito mais, digamos, não propriamente linear, mas que o desenvolvimento da argumentação é mais facilmente acessível. Isso é uma impressão minha e desse colega, ou isso é mais ou menos reconhecido?

FEITOSA – Não sei... minha experiência não é bem essa, é que é tão difícil quanto. Eu diria que a leitura do Hegel, é sempre bom fazer com uma ajuda. Fazer isso sozinho é perigoso para a sanidade mental. [risos] Então, por exemplo, sempre aprendi isso: de evitar os prefácios, evitar começar pelo prefácio. Geralmente os prefácios foram escritos depois e eles estão pressupondo todo o movimento da obra. É bem legal ler pelas introduções, inclusive existem estudos só sobre as introduções que Hegel faz à Filosofia História, à História da Filosofia, à Filosofia da Arte, porque as introduções são o lugar onde você pode pegar um caminho, uma porta de entrada. Não o prefácio, o prefácio você só vai ler depois, e vai ter muita dificuldade. Agora é isso, A Ciência da Lógica...

SCHNEIDER – Desculpe interromper, quebrando o protocolo, mas a introdução do tradutor de Cambridge é extremamente esclarecedora, também. E dizem que em inglês simplificaram o cara um pouco, não é? O resto eu li em português.

FEITOSA – Eu acho que tem que ser feita essa observação sobre a complexidade de Hegel: ele é tido como o mais difícil de todos, e eu me lembro que na Alemanha, os alemães faziam piadas sobre. Ele nasceu na região da Schwaben (Suábia), perto de Stuttgart e essas pessoas que nasceram lá – [dizem] os alemães fazendo piada – quando eles querem encostar essa orelha [esquerda], eles fazem assim [gesto com a mão direita], então eles já têm um pensamento muito confuso, indireto, e eles brincam: “aqui Hegel pensava em alemão suábio”, então explicaria

a dificuldade dele. Mas Hegel, ele mesmo, dá outra pista que tem a ver com a formação protestante dele. Grandes filósofos alemães tiveram formação protestante, Kant, Hegel e Nietzsche, e essa pegada, essa relação do protestantismo com o sagrado, ela é mais abstrata no sentido cotidiano – não no sentido hegeliano – no sentido que evita imagens. Há certo preconceito contra a imagem, de que o exemplo, a concretude de uma situação cotidiana, a que às vezes a gente recorre para dar conta da complexidade de um conceito, Hegel disse diversas vezes: isso é perigosíssimo. Você acha que vai ajudar alguém dando um exemplo, mas, na verdade, a pessoa vai entender o exemplo, não vai pegar o conceito – o conceito é sempre mais rico, mais complexo, mais amplo e, na verdade, o exemplo, ao invés de ser uma janela para o conceito, é um biombo, é uma parede.

SCHNEIDER – Charles, eu gostaria que você falasse um pouco mais sobre a dificuldade de entendimento da obra de Hegel não só para leigos e diletantes, mas para filósofos especialistas.

FEITOSA – Tem a ver com essa desconfiança dele em relação à imagem, isso também foi um dos motivos porque eu me afastei de Hegel, porque o modo como eu faço filosofia hoje é em uma parceria com as imagens. O conceito aprende com a imagem, a imagem pode mostrar coisas que o conceito não é capaz de mostrar. Mas Hegel não acreditava nisso, ele buscava um texto que tivesse certa pureza conceitual e que tivesse o mínimo possível de imagens, e exemplos, que ele acharia que estariam contaminando o discurso. Além desse problema conceito-imagem, que para ele é uma hierarquia, eu acho que tem também algo como uma ontologia, um modo de ele ver a realidade como algo dinâmico, e aí ele precisa também de uma linguagem dinâmica – então, ele vai explorar também na forma. Ele vai fazer um texto que seja capaz de imitar o dinamismo do mundo, e isso já é a complexidade. O melhor exemplo para isso é o termo mais importante do pensamento do Hegel, que traduz o cerne da dialética – que nada tem a ver com tese, antítese e síntese, isso aí é um esquema de manual – mas tem a ver com a expressão em alemão *Aufheben* que é um termo que não foi inventado pelo Hegel, não é um jargão filosófico, não é uma palavra tirada do chapéu dele, é uma palavra de uso cotidiano. O problema é que essa palavra tem três significados diferentes, mas nenhum alemão se enrola com isso. Assim como, em português, ninguém faz vitamina com manga de camisa, todo mundo sabe quando a manga é fruta e quando a manga é manga de camisa, em função do contexto relacional. A palavra *Aufheben* tem três significados diferentes: é um verbo e pode significar “guardar, conservar”, no sentido de “ela guarda a manteiga na geladeira para não estragar”, situação cotidiana, “guarda o troco”. *Aufheben* pode ter significado oposto: de “negar, cancelar”, quando você diz que a aula foi cancelada, seu pedido

foi negado, você usa o *Aufheben*; e tem um terceiro significado que é “elevação”, alguma coisa caiu no chão e você pede “pode colocar isso de volta no lugar?”

SCHNEIDER – Só uma perguntinha, se não for interromper a linha de raciocínio. Atualmente as traduções usam muito “suprassunção”, mas o Leandro Konder, no bom e velho “O Que é a Dialética?”, propõe “suspensão” para conservar esse triplo sentido. Suspender como anular, suspender como guardar e suspender como elevar.

FEITOSA – Sim, a ideia é mais ou menos essa. E o problema é: ele usa o termo nos três significados, simultaneamente. E isso é o cerne da dialética, ele acha que o mundo é assim, funciona segundo essa lógica tríplice, e é muito difícil traduzir. Primeiro traduziram como suprimir, nas minhas traduções em francês, o que só enfatizava o caráter negativo. Tentaram traduzir como superar, que aí só enfatizavam “o elevar”. O [Pierre-Jean] Labarrière, que é um comentador do Hegel, inventou *suprassumir*, uma palavra totalmente inventada e que não está no espírito do Hegel. Hegel nunca inventou palavras, ele pegava as palavras que tinham um dinamismo dialético, e enfatizava isso. Então, *suprassumir* é péssimo, seria equivalente a colocar a XYZ e dizer que X é negar, Y é conservar... E aí, a partir de um determinado momento, se começou a pensar que suspender seria uma possibilidade... Com um pouco de boa vontade, não é? Porque é bem claro suspender como elevar e como negar, mas de conservar você tem que ter...

SCHNEIDER – Algo [conservado] em suspensão.

FEITOSA – Mas é uma tradução que está dentro do espírito da relação do Hegel entre pensamento e linguagem. Nesse dinamismo está boa parte da complexidade do texto dele, porque a nossa tendência é sempre pegar uma parte [apenas]. A gente entende a dimensão da negação, a gente entende a dimensão da elevação – mas ele está insistindo que você tem que ser capaz de sustentar esses sentidos, mesmo enquanto tradução, mesmo em oposição. Boa parte das dificuldades tem a ver com a nossa incapacidade de suportar essa tensão.

SCHNEIDER – Ainda na parte das questões bibliográficas, quais são os principais pensadores, comentadores críticos da obra de Hegel no Brasil e no mundo?

FEITOSA – A gente tem dois tipos de comentadores: um que é bem subserviente ao texto e que vai te ajudar a compreender, quando você está querendo entender; alguém que lhe dá um contexto e faz uma tradução. Tem pessoas importantes no mundo e no Brasil fazendo isso. Acho que, no mundo, o cara mais famoso, mais importante, é um alemão chamado Vittorio Hösle que tem um livro traduzido em português que se chama “O Sistema de Hegel”, que é, talvez, o maior comentador

de Hegel. Os comentadores são um instrumento importante quando você quer compreender um autor. Tem no Brasil várias pessoas fazendo isso ou que fizeram isso. Eu recomendo [Carlos] Cirne-Lima, que é uma figurinha importante, escreveu um livro chamado “Depois de Hegel”, que é bem importante. Tem um padre, [Henrique Cláudio de] Lima Vaz, que já faleceu, de Belo Horizonte, que escreveu muitos textos sobre Hegel também; Luiz Bicca³⁰, que foi meu orientador na UFRJ tem vários livros sobre a questão da Política, da Liberdade. Mas eu também devo mencionar os caras que estão tentando pensar junto e para além do Hegel, que não são só comentadores, e aí tem uma série de pessoas que estão dialogando com ele. O [Slavoj] Žižek é uma figura importante que tem vários textos sobre Hegel, também numa pegada meio pop associa Hegel com Hitchcock e conecta com o mundo contemporâneo, acho que é importante, é uma boa referência. Eu aprecio muito a leitura que [Jacques] Derrida faz de Hegel, acho espetacular especialmente um livro dele chamado “*Glas*”, que não tem tradução em português. Esse livro são duas colunas de texto que seguem em paralelo, uma sobre Hegel e uma sobre Jean Genet, e você pode ler os dois textos separadamente, ou ler os textos fazendo conexões, isso é possível também. É uma ideia de espelho, e é uma intervenção espetacular da Filosofia do Direito do Hegel, uma desconstrução. O Derrida tem uma capacidade de perceber coisas que estão no texto e que os especialistas não conseguem ver, e, quando vão lá, descobrem que está lá mesmo, e a gente é que não tinha percebido. Então, Derrida, Žižek e o próprio Heidegger, que tem vários cursos sobre Hegel que são referências importantes. Um cara que viveu um tempo no Brasil, se chama Gérard Lebrun, é um francês, já faleceu também, tem dois livros bem legais sobre Hegel traduzidos em português: um se chama “A Paciência do Conceito”, e o outro é sobre Nietzsche e Hegel, e se chama “O Averso da Dialética”, que trabalha um pouco a crítica do Nietzsche ao Hegel, mas é um modo de chegar ao pensamento do Hegel, também. Então, tem vários, mas esses seriam os que eu selecionaria.

SCHNEIDER – Perfeito. Você já respondeu em parte, mas se você se lembra, considerando o objeto dessa pesquisa nossa de ética, política e epistemologia, você poderia indicar as obras mais relevantes destes comentadores e críticos? Você falou “*Glas*” do Derrida, que me chamou muita atenção.

FEITOSA – Acho que esses do Lebrun, o do Žižek, também.

30 O entrevistado organizou, alguns anos depois dessa entrevista, com outros ex-alunos do Prof. Luiz Bicca, uma obra em sua homenagem: “Entre Vales, Montanhas e Bares: Sentidos Expansivos no Pensamento de Luiz Bicca, Ed. Circuito, Rio de Janeiro: 2020, 280pp.

SCHNEIDER – Algum título particular? O Žižek, agora tem o “Menos que Nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético”, não é? Que foi um dos últimos.

FEITOSA – Tem também “O Mais Sublime dos Históricos”, que já virou praticamente um clássico.

SCHNEIDER – Essa é uma pergunta difícil de lembrar, mas, por acaso, alguma coisa de traduções e edições, em português, inglês, espanhol, francês dessas obras listadas?

FEITOSA – Eu recomendo muito estudar alemão. Uma coisa que eu acho legal do Heidegger é que ele é culpabilizado de ter supostamente dito que só é possível fazer filosofia em alemão – ele jamais disse isso. O que ele dizia é que você tem que traduzir sua própria língua constantemente. Fazer filosofia tem a ver com tradução. Uma tradução, é lógico que é um caminho que torna acessível o pensamento do autor numa língua que você não conhece. Mas se você quer, de fato, enfrentar Hegel, importa menos os dez anos lá da recomendação do professor, e mais você tentar entrar no espírito da língua em que ele pensou. E aí, fazer esse exercício. Não é porque o alemão seja superior. Ele estava pensando nessa língua, e a gente vai descobrir também que a língua portuguesa tem uma série de vantagens que, talvez, se Hegel conhecesse... Se Hegel conhecesse a diferença entre ser e estar – que não existe em alemão – talvez a obra dele tivesse ido em outras direções. É nesse jogo das vantagens e desvantagens entre as duas línguas que o pensamento acontece. Então, as traduções são importantes, mas o mais bacana é você ir lá e brigar com texto original. Que isso seja escutado como um incentivo a enfrentar o alemão. É possível, não é uma tarefa impossível.

SCHNEIDER – Ok, essa é a dica número um, mas, ainda insistindo, com o objetivo didático, para quem não puder, não tiver tempo... já temos boas traduções em português?

FEITOSA – Eu acho que tem cada vez mais tido traduções, mas tem agora grupos coletivos fazendo isso. O primeiro volume de “A Ciência da Lógica” foi traduzido... agora não lembro o nome do tradutor³¹, mas a “A Fenomenologia do Espírito” está muito bem traduzida pela Vozes. Recomendo, e eu acho que tem duas traduções em inglês. Se me lembro bem, uma é...

SCHNEIDER – Uma é a de Cambridge?

FEITOSA – É. Geralmente eu tendo a considerar que as mais recentes são mais interessantes. Mas, enfim, eu acho que você tem que ir pelo caminho que você achar. Os meus colegas alemães, que estudavam comigo, recorriam muitas vezes

31 N. do E.: Tradutor Paulo Menezes.

à tradução para ler Hegel, porque diziam que as traduções eram uma forma de interpretação. Quer dizer, eles tinham dificuldade também de entender Hegel em alemão, então isso é uma indicação também de que o texto é complexo. A tradução é um ajudante, mas é a mesma coisa: a tradução pode ser uma janela como pode ser uma parede. Em alguns momentos, a gente pode ficar mais tempo discutindo as escolhas que o tradutor fez, do que o que o próprio Hegel estava tentando pensar.

SCHNEIDER – Perfeito. Agora que a gente passou pelas questões biográficas e bibliográficas, vamos às questões conceituais. Eu vou falar das quatro questões numa só para você responder à vontade. Fale sobre ética na obra de Hegel, fale sobre a política na obra de Hegel, fale sobre epistemologia na obra de Hegel, e, principalmente, sobre a relação entre ética, política e epistemologia na obra de Hegel.

FEITOSA – Isso em trinta segundos! [risos] Entre as várias contribuições de Hegel nesse campo que envolve ética, política e epistemologia, vamos lá: primeiro, discutir a questão da epistemologia. Se você pensar bem, uma resposta de filósofo, a pergunta já é problemática, porque Hegel era um crítico da noção de epistemologia. Se a gente for dar uma olhada, a ideia de epistemologia surgiu na modernidade, isso não existia antes. Existia, sim, a reflexão sobre a questão do conhecimento, como eu vou chegar ao saber, como eu preciso saber algo sobre alguma coisa para tentar entender as questões de que o Platão falava. Mas não existia essa área, subárea que é a questão da epistemologia. Isso foi inventado pelo Kant, e Hegel era um megacrítico disso, desse projeto. Boa parte da obra do Hegel é para criticar Kant, não só em relação a essa relação do conhecimento, mas também a tudo que Kant falou sobre ética e política. Mas nesse aspecto fundamental, Hegel recusava completamente a redução a duas coisas: a centralidade que as questões epistemológicas estavam ganhando na filosofia, e ele recusava a redução da filosofia a um papel secundário em relação à ciência, porque é isso que a epistemologia é, basicamente. Então, se a gente fizer de uma forma violenta um resumo da História da Filosofia antes do Hegel, a filosofia era, mesmo, ciência na Grécia Antiga, mas é outro modo de fazer ciência. A partir da modernidade surge um novo modo de fazer ciência que trabalha com codificação, medição, observação empírica; e nesse movimento de um novo modelo da ciência, a filosofia foi colocada para escanteio. A filosofia, que era considerada a rainha dos saberes, o máximo da cultura, passou a ser considerada como uma forma de perda de tempo, um jogo de palavras sem efetividade, um jogo de misturar palavras. A imagem que se tem até hoje, inclusive, da filosofia como um discurso incompreensível, que não tem nenhuma conexão com a realidade. Isso começou aí, e foi ganhando

força com a crescente eficácia da ciência moderna, à medida que esse modelo quantificador, matematizador, foi dando certo, foi empurrando a filosofia para o limbo, como velha metafísica, ou discurso que não leva a nenhum conhecimento novo, e as pessoas só ficam especulando questões importantes. Aí, houve um movimento dos filósofos em recuperar, de alguma maneira, certa importância no mercado dos saberes, já que a ciência moderna estava destronando a filosofia. Uma possibilidade que a filosofia descobriu, e Kant é um pouco responsável por isso, foi de, já que nós não somos mais ciência, nós não temos mais a responsabilidade de entender o mundo – quem está fazendo isso é a ciência moderna –, o que sobrou para a gente? A gente pode ajudar o cientista a fazer o trabalho dele. Então a filosofia foi, aos poucos, tomando um aspecto que já existia antes, mas não era o mais fundamental, que é se tornar Teoria do Conhecimento ou meta-ciência: uma ajudante do cientista. Aquela famosa imagem do Goya chamada “O Sono da Razão Produz Monstros”, que mostra um sujeito em cima dos livros estudando e adormecendo, e aí vários demônios começam a surgir – essa é a ideia do Kant da epistemologia: o cientista não pode dormir, o cientista tem que se manter no caminho da luz, da racionalidade e quem vai ajudar o cientista com a espécie de “sinetinha” para ele nunca cochilar é o filósofo. Então, a epistemologia começa a se tornar a questão principal da filosofia, todo o resto se torna menos importante. Desse modo, a filosofia ganhou alguma validade ainda. Repito: isso vale até hoje, e muitas universidades – na própria universidade onde eu leciono – têm filosofia no primeiro semestre em todos os cursos, seja das Ciências Humanas seja das Ciências – que eu gosto de brincar – desumanas. Porque se tem a ideia: filosofia não é ciência, mas vai ajudar o historiador a compreender o que está fazendo. Não é ciência, mas no primeiro semestre da Física pode ser uma boa ter um pouquinho de filosofia, para pensar os conceitos. Uma ajudante da ciência; por isso, ainda é tolerada no mundo acadêmico, até hoje. Hegel odiava isso, ele recusava esse papel subalterno que a filosofia ganhou com o advento institucional da epistemologia, pelo que o Kant foi muito responsável.

SCHNEIDER – Uma pergunta em cima da sua resposta, que não pode faltar... e um pequeno comentário. O argumento do [Evald] Ilyenkov é exatamente esse, não é? Que a dialética vai por outro caminho, e que o neokantismo transformou a epistemologia na única forma de filosofia oficial. Agora, a epistemologia, você vai no Kant na “Crítica da Razão Pura”, a questão que ele está se colocando são limites do que se pode realmente conhecer racionalmente. Isso, se eu não estiver sendo muito ousado – se eu não estiver sendo ousado exatamente como um não profissional pode ser – para mim, remete à boa e velha questão da Verdade. Então, foi muito importante a sua resposta, mas eu vou acrescentar outra pergunta. Fale sobre a verdade na obra de Hegel.

FEITOSA – Tem a ver com o desenvolvimento dessa questão. Dado esse contexto, você tem que começar a pensar um Hegel que recusa esse papel de Teoria do Conhecimento, mas que tem um projeto um pouco, talvez, idealista, de recuperar para a filosofia o papel de ser ciência. Então, resumidamente, Hegel está dizendo assim: “olha, somos nós que vamos dizer o que é Verdade, não é a ciência. Nós, os filósofos, somos capazes disso porque a ciência moderna não é capaz de dar conta da Verdade”. Ele quer voltar, de alguma maneira. Ele sabe que não pode ser do mesmo modo, mas quer recuperar o papel de guia da filosofia. A filosofia é que pode nos levar à Verdade e a ciência tem que ser um ajudante da filosofia, e não vice-versa. Esse é o projeto dele. Ele mesmo faz algumas alusões à ideia de uma epistemologia, Teoria do Conhecimento, que seria [igual a] você ficar discutindo sobre como você nada. “Ah, como você nada? Tem que mexer os dois braços? Tem que tentar respirar?” E ele diria: “você tem que se jogar na água e você vai aprender na experiência”, e isso é outra concepção, de verdade. E aí que envolve isso que eu já mencionei, a importância dessa historicidade da Verdade. Ele acredita que só a filosofia, filosofia dialética, é capaz de dar conta. Então, Verdade para Hegel – essa não é uma pergunta fácil, é A pergunta – e, resumidamente (e porque é resumidamente, Hegel diria que não serve para nada, [risos] que você tem que ler “A Ciência da Lógica”) – mas, resumidamente, Verdade para o Hegel é processo e totalidade. E isso não é simples de entender, mas é a contribuição dele. A ciência não dá conta disso. A filosofia é a ciência, porque ela dá conta disso. O que isso quer dizer? Que é processo a gente já viu: dinamismo, historicidade – mas ele diz ao mesmo tempo que o verdadeiro é o todo, ele diz isso simultaneamente. Isso é de novo outro aspecto que explica porque o Hegel é tão difícil. Em uma herança dos hegelianos – do grupo que se costuma definir como segmentos da esquerda –, eles aproveitaram muito essa ideia do dinamismo, da historicidade da verdade, da processualidade da realidade. Já o outro grupo de hegelianos, que são menos famosos, menos importantes, hegelianos de direita, aproveitou muito essa relação da Verdade com o Todo.

SCHNEIDER – [György] Lukács também, porque, para ele, a realidade reside no princípio da totalidade.

FEITOSA – Exatamente, só que Hegel está dizendo simultaneamente as duas coisas, e isso é complicado, porque ele diz assim: a História da Verdade não tem fim, porque faz parte da verdade um processo, um dinamismo. Mas se Verdade é totalidade, ele diz, essa História tem que chegar a um fim – o que já é incompatível, ele acabou de dizer que não tem fim e está dizendo que tem de ter um fim – e ainda diz, para piorar tudo, que o fim é um retorno ao começo, porque faz a con-

jugação da totalidade. Isso aí dá um nó na cabeça de todo mundo, e a questão é: como ele torna esse sistema viável? Eu diria, porque eu concordo com Heidegger quando ele diz, que Hegel é o começo do fim da metafísica. Até Hegel a filosofia é uma filosofia da identidade, que excluía o devir, excluía o diferente. Hegel está tentando incluir, está trazendo o dinamismo, o processo, a História, mas ele ainda fica com um pé na metafísica na medida em que ele exige o princípio da totalidade como uma condição para que a Verdade aconteça. A totalidade é uma prisão para a historicidade; é um *frame*, é um esquema, que deixa o dinamismo domesticado. O dinamismo da Verdade, em Hegel, não é um dinamismo livre, é um dinamismo que foi cercado. A filosofia da identidade tradicional – não sei se vai ficar muito abstrato isso – simplesmente colocava o dinamismo de fora. Todo dinamismo é índice do falso. Hegel diz: “não, o dinamismo faz parte da Verdade”; mas esse dinamismo, ele aceita desde que esteja dentro desse território amplo, que eu cerquei, que eu estabeleci, e não pode sair dali – e é um caminho muito rígido. É dinamismo, é História, mas é um caminho hierárquico, que não pode sofrer variações, que não pode ter zigue-zague, que não pode ter retornos, que não pode ser revisto de forma alguma. É uma história necessária. Hegel traz Verdade, traz História para Verdade; mas a História em Hegel ainda é muito rígida, é muito... [eu gosto de brincar] é como se Hegel tivesse enterrado a diferença viva no túmulo da totalidade. A diferença está lá pulsando, dinâmica, mas está enquadrada no esquema. Agora posso trazer outra imagem: é como se fosse uma festa. As festas tradicionais da filosofia metafísica seriam, sei lá, numa casa onde só pode haver um tipo de música: a música de Platão, ou só música de Kant, [ou] a música de Descartes... Hegel está dizendo: “não, todo mundo pode entrar na minha festa”, porque a Verdade é a totalidade. Aí você fica pensando “poxa, que bacana, integrou, aceitou, acolheu!”, mas quando você entra no esquema, você percebe que tem uma gradação, que nem todo mundo tem o mesmo lugar, o mesmo papel, o mesmo valor, e que você é obrigado a ficar num determinado lugar, que é um lugar hierárquico em relação aos outros. Você foi acolhido, mas foi dominado e controlado. É por isso que Hegel está com um pé fora e um pé dentro da metafísica.

SCHNEIDER – Quanto a epistemologia e verdade, excelente resposta, muito esclarecedora, rica, completa... ou melhor, completa nunca é.

FEITOSA – Nunca é. [risos]

SCHNEIDER – Instigante para se estudar mais. E quanto à ética, à política e à relação de ambas com essa questão?

FEITOSA – Hegel ficou um pouco associado à ideia de ser um filósofo do Estado, da Prússia, um filósofo associado à situação, ao poder. Tem a ver um pouco com itinerário dele. Ele é peculiar, foi muito amigo do Hölderlin e do Schelling, dividiram um quarto juntos no seminário em Tübingen quando eles tinham vinte anos, mais ou menos. E o Schelling e o Hölderlin já eram de alguma maneira reconhecidos, o Hölderlin como grande poeta e Schelling já reconhecido como um gênio da filosofia; Hegel, ninguém dava a menor bola para ele, vivia em depressão. Os biógrafos dizem que ele vivia bêbado, várias vezes os amigos tiveram que trazê-lo de volta ao seminário por uma porta lateral, para ele não ser expulso. E isso até o momento em que ele teve a ideia de dialética, que ele traduziu na Fenomenologia do Espírito. A partir daí, ele desbancou tudo que existia sobre filosofia, especialmente Schelling, como o pensador mais importante da época. Schelling passou o resto da vida tentando desbancar Hegel, e nunca conseguiu. Schopenhauer dava cursos em Berlim ao mesmo tempo que Hegel, para implicar, para criticar. Uma certa parte da obra de Schopenhauer é para detonar Hegel, e não ia ninguém para a aula de Schopenhauer, comparado com quantos iam para a de Hegel. Então, ele se tornou a celebridade do momento e, por isso, fica um pouco essa associação como o filósofo do *establishment* – que não é totalmente indevida. Interessante a gente tentar olhar o que tem ali que implode com esse lugar que ele acabou ocupando, numa dimensão mais biográfica. E aí eu penso que tem certos aspectos éticos e políticos do pensamento dele que são muito atuais, muito importantes. Um, entre os vários que eu enfatizaria: Hegel é um dos primeiros a perceber que esse momento da modernidade é o momento de emergência de uma categoria que não existia antes, que é a categoria do indivíduo, que estava sendo celebrada como uma grande revolução, algo muito positivo. E ele, destoando de tudo que estava acontecendo na época, um super-crítico dessa exacerbação do indivíduo, ele é um defensor da ideia do coletivo, da comunidade, do trabalho em grupo. Toda a ideia de Espírito em Hegel – o que não tem nada a ver com espiritismo, ou espiritual – é uma ideia de que a gente só é livre junto com os outros. Você nunca é livre sozinho, individualmente, isso é sempre algo que é construído, mediado pelo outro, e isso é uma super contribuição. A gente está vivendo agora numa época que – quer a gente queira, quer não – é pós-moderna. Independentemente de a gente concordar com os pensadores pós-modernos, a gente está vivendo uma época que é depois da modernidade. Teve o projeto de modernidade, que funcionou, e em parte não funcionou, e a gente tem que lidar com isso. Muitos dos problemas que a gente está tendo são em função dessa exacerbação do indivíduo, em termos éticos e políticos, e Hegel já apontava para alternativas, e para a revalorização do coletivo. A interpretação

que ele faz, por exemplo, do cristianismo, do judaísmo... Ele foi um cristão. Três fontes do Hegel: o cristianismo, a cultura grega e a Revolução Francesa. São três caminhos que o inspiraram, mas Heidegger dizia que ele era muito cristão, um filósofo muito submetido à ideia de Deus – mas o cristianismo de Hegel era muito peculiar. Ele valorizava no cristianismo essa produção de coletividade que o cristianismo primitivo tinha: a ideia das pessoas se ajudarem e se apoiarem, de construírem juntas uma determinada realidade. Isso que ele não estava vendo mais na modernidade, e olhava para aqueles primeiros grupos e dizia: “poxa, tem uma coisa bacana ali, que se perdeu”. É a mesma coisa, ele olhava para a cidade grega – de uma maneira meio idealizada, como os alemães daquela época faziam – e olhava e: “pô, a cidade grega tinha um espírito de coletivo que se perdeu na modernidade, e isso a gente precisa recuperar, restaurar de alguma maneira”, sabendo que não é mais do mesmo jeito. Ele tem uma frase muito bacana, que gostava de repetir, que era: “a gente tem que educar os nossos filhos para se tornarem cidadãos de uma cidade onde as leis são boas”.³² Para que as leis sejam boas, você tem que participar dessa vida coletiva, então você não tem que educar alguém só para se dar bem, para dominar o mercado, para enriquecer, só com uma progressão como indivíduo. Uma educação completa envolve essa inserção na cidade, nessa produção coletiva. Um outro aspecto que eu acho bem interessante: ele tem um texto curto, muito bonito, de uma terceira categoria de textos dele, que são artigos e coisas mais curtas, *insights*, que se chama “A Diferença... (estou numa tradução meio livre)... no Modo Como os Gregos, os Antigos, os Modernos, e os Cristãos Veem À Morte”. Nesse texto ele menciona que os cristãos veem a morte como um ser cadavérico esquelético, com uma foice assustadora, vindo pegar todo mundo. Já a imagem que os gregos antigos tinham de morte era uma espécie de anjo, uma figura jovem, irmão do sono, que não era ameaçadora, e que tinha algo até motivacional, inspirador e mobilizador. E ele pergunta: por que será? Temos que pensar nessa transformação da cultura, mas uma indicação que ele dá é que você não precisa ter medo da morte quando você se sente bem na sua cidade, quando você se sente participando de uma coletividade, em que você se sente assim: “eu vou morrer, mas tem algo que vai continuar, que é bacana, que é o lugar de liberdade, que é o lugar que eu sei que meus filhos vão poder exercer a sua liberdade, também”. Então não é que resolva, mas ameniza. A tese dele é que o medo, a angústia, a ansiedade do moderno

32 A frase está no parágrafo 153 da “Filosofia do Direito” de Hegel, que atribui a autoria a um filósofo pitagórico, mas também registra em nota na lateral do texto Sócrates como outro possível autor.

em relação à morte, acontece porque ele vê a morte como um indivíduo. Então, ele não se sente pertencendo a nada, e a morte vai destruir tudo que ele tem. É incrível como ele faz uma conexão entre morte e política, de alguma maneira. É lógico que iam, exacerbada, exageradamente, dizer que para Hegel o indivíduo não tem importância nenhuma. Muito da Filosofia da Existência – Nietzsche, Kierkegaard – é uma crítica a Hegel neste sentido, e uma recuperação do indivíduo, de alguma maneira. Mas esse aspecto do coletivo... tudo depende de como o coletivo é pensado, isso me parece algo que ainda é atual. É lógico que tem de pensar que tipo de comunidade pode ser essa. Não é uma comunidade em que todos pensam igual, Hegel jamais defenderia alguma coisa neste sentido. Mas qual é o preço a se pagar para ter um coletivo, para ter uma comunidade? É uma pergunta que Hegel jamais respondeu. Uma comunidade tem de acolher os que fazem parte dela. Mas o que ela faz com os que não fazem parte da comunidade? Faz parte da lógica da comunidade a exclusão do outro, e isso vai contra o próprio princípio da dialética de sempre incluir. Mas toda comunidade exclui o que está de fora. O que está acontecendo agora com o Trump, de colocar as crianças lá, ele está dizendo: “isso aqui é a minha comunidade, o cara que vem de fora não pode entrar. Eu vou defender. O cara que vem de fora é uma ameaça a esse coletivo, e eu vou defender esse coletivo impedindo a entrada de qualquer um que seja”. Hegel jamais pensou sobre a violência da exclusão do coletivo, por exemplo. Posso falar mais algumas coisas, não sei se esgotou ou quer passar...

SCHNEIDER – A resposta foi bem interessante, e preocupado com o tempo, eu vou propor mais dois conjuntos de questões, sendo que o último é bastante breve, e se for o caso a gente retoma esse que é muito mais, talvez, denso, mais que o questionário. O próximo talvez lhe tire um pouco da zona de conforto, e é mais aproximado a um diálogo com a área da Ciência da Informação. Lembrando que não é Comunicação.

FEITOSA – Esse vai ser rápido.

SCHNEIDER – Não estamos falando de comunicação.

FEITOSA – Isso vai ser rápido: nada a declarar. [risos]

SCHNEIDER – Eu vou colocar algumas questões, vou passar tudo de uma vez para você responder como uma pergunta só, e a ideia é a seguinte: sobre ética, política e epistemologia na obra de Hegel e a questão da informação nos dias de hoje. A ética de Hegel e a informação? A política de Hegel e a informação? A epistemologia de Hegel e a informação? Só que informação, assim, fica um conceito opaco. Eu vou lhe dar um auxílio jogando um monte de sentidos possíveis para informação, para você trabalhar com eles à vontade. Então, ética, política e epistemologia na obra

de Hegel, e a informação entendida como: mensagem, comunicado, conhecimento, formação, documento, registro, livro, leitura, denominação, conceituação, classificação, dado...

FEITOSA – Essa é a pergunta mais difícil, porque isso não está no Hegel nem podia estar. Até seria uma forma de criticar Hegel: “ah, você está dizendo que a Verdade é totalidade, mas você não falou nada sobre informação, ih, então, o seu sistema não dá conta”. Se Hegel estivesse aqui, ele talvez dissesse: “opa, não tem problema, vamos pensar sobre isso e isso vai se encaixar no meu sistema”; ou ele diria: “fale você sobre isso, e isso eu vou encaixar no meu esquema, e só vai confirmar que a Verdade se dá no processo e na totalidade”. E aí, a gente tem que tentar descobrir aonde ele foi usando outros termos, que talvez pudéssemos aproximar. Eu diria que é uma especulação que a gente poderia fazer junto, mas, num aspecto positivo, se a gente pensar informação como algo que é associado à mediação, teria tudo a ver com a filosofia de Hegel, que é um filósofo das mediações, um cara que acha isso importante. Acha que todos os processos de Verdade se constituem a partir de mediação, e que a crença na imediatidade, no acesso imediato e intuitivo às coisas é a forma de saber mais pobre possível. Então, a História, a civilização, a cultura, vão se dando em crescentes mediações, e auto-mediações, auto-mediações, de alguma maneira. Uma forma de positivar essa ideia da nossa cultura, da centralidade que as mídias estão tendo em nossa época. Agora, em uma visão um pouco mais crítica, depende de como, obviamente, a gente entende informação. Aqui, nesse estudo, informação tem um sentido mais positivo, mas para quem está fora, tem um sentido mais negativo em uma determinada linha da filosofia, porque está muito associada a dados, e *quanta*, e em uma dimensão mais quantitativa do que qualitativa. Neste sentido, mais restrito, de informação, talvez, Hegel fosse um crítico dessa confusão entre informação e conhecimento, talvez dissesse que (isso muito já foi dito) a informação não é conhecimento, informação não é saber; vendo informação desse modo restritivo, como só esses pontos, esses *bits*, esses zero-ou-um que vão se acumulando, que são característicos do mundo digital. Quem trabalhou muito também nisso foi o [Vilém] Flusser, a construção do digital como um cálculo dessas informações, uma programação que codifica e decodifica esses dados. Aí, eu fico associando que, se tinha algo similar na época, eu imagino, negativamente: Hegel foi muito crítico da frenologia, por exemplo, que era uma ciência da época, com a crença de que você poderia ter acesso ao caráter das pessoas pela fisionomia delas, pelo formato do cérebro ou formato do crânio, e é algo que já estava sendo divulgado na época. Ele criticou duramente, inclusive num dos capítulos da Fenomenologia. Tem uma frase lapidar dele no texto, que resume a sua crítica [em uma ironia]: “o espírito é um osso”, o espírito não se reduz ao formato, ou à maturidade

de um crânio: é muito mais amplo que isso. Se você trazer isso, analogicamente, para uma época em que a gente está interpretando o ser humano como dado, e a cultura, todas as experiências culturais, achando que se podem traduzir como gráficos e informações, que podem ser quantificados e analisadas... é o que está acontecendo com essas grandes empresas que coletam as nossas informações, e funciona. Eles podem antecipar determinados resultados, e podem influenciar. Hegel diria: “o espírito não é informação”. Eu imagino que vocês [da pesquisa] estão pensando em um sentido mais amplo e mais positivo de informação. Nesse sentido, Hegel [diria]: “olha, isso aí é um empobrecimento, é uma reificação, é uma perda dessa dimensão, desse dinamismo, dessa pluralidade, desse caráter meio *divíduo* dos processos do real.”

SCHNEIDER – Tenho pensado em pegar as teorias do conceito, da Ciência da Informação, e o que o Hegel produziu sobre a teoria do conceito e sobre a organização de conhecimento, na Enciclopédia e na Lógica, e a crítica que ele faz a Kant, por exemplo, sobre a impossibilidade da coisa em si, portanto à representação do real e à distância absoluta entre o representado e o que está sendo representado, são questões a serem exploradas também. Consigo ver aí boas possibilidades...

FEITOSA – Esse projeto da Enciclopédia é importante, já tem algumas teses sobre esse tema, e isso é uma forma de organização do saber. Eu acho que tem sempre uma questão que está em jogo, que é essa hierarquização – e é um problema filosófico. Como é possível reconhecer as diferenças sem colocá-los numa hierarquia?

SCHNEIDER – Será necessário o fim de todas as hierarquias?

FEITOSA – Pois é, será que é possível? E será que toda hierarquia é ruim? O problema é que é ruim se ela for fixada. Em Hegel, é fixada em uma hierarquia inquestionável, incontornável e irreversível. Se a gente estiver trabalhando com hierarquias móveis, ótimo! É inevitável fazer desde que você não as considere uma necessidade do tempo. Elas podem ser reinventadas, recriadas, e aí a gente dá conta de como a gente é hegeliano, às vezes sem nunca ter lido Hegel. Olhe só essa fala atual, do Brasil contemporâneo: alguém recentemente escreveu um artigo dizendo que uma das heranças de 2013, das manifestações, foi que o Brasil ficou polarizado entre os “*coxinhas*” e os “*petralhas*”, e que isso é um empobrecimento da cultura brasileira, então a gente precisa arranjar um jeito de fazer uma reconciliação. Isso é uma fala hegeliana, isso é uma visão hegeliana da estrutura da realidade, em que essas tensões precisam ser resolvidas em um nível superior, e ele acha sempre que o que vem depois é superior.

SCHNEIDER – Qual a diferença do existente e do real? Em sua fala, quando você insiste nessa linearidade evolutiva da perspectiva histórica do Hegel... em minha pouca leitura, me parece que não é tanto assim, na medida em que ele reconhece que há momentos de retrocessos, sim, mas que depois se recupera, e no final...

FEITOSA – ... no final se recupera. [risos]

SCHNEIDER – Com a diferença entre o existente e o real. O real é racional, mas não quer dizer que o existente seja racional. É uma boa saída, mas é uma saída meio *sambarilove*. Então, qual é a diferença entre o existente e o real? Categoricamente, não é sempre fácil de ser demonstrado. Faz sentido, essa minha observação?

FEITOSA – A gente tem que interromper o Hegel, de alguma maneira, acho que essa é a imagem. Ele é uma super contribuição, mas ele vai longe demais. Por exemplo, uma outra maneira de descrever o que é verdade para Hegel é dizer que é a unidade entre identidade e diferença. Isso é uma definição não-metafísica, porque a metafísica diria que a verdade está na identidade, e a diferença está no erro. E a verdade pro Hegel é uma totalidade complexa, que junta os dois, e Hegel vai dizer que não tem que ter hierarquias entre a identidade e a diferença. É uma unidade dialética em que os dois têm o mesmo peso. Só que quando Hegel coloca isso em funcionamento, volta a velha hierarquia, a identidade tendo mais força do que a diferença. Você percebe que Hegel não foi coerente com o próprio projeto que ele tinha. Um exemplo que é bem claro, na Filosofia do Direito, é o modo como ele descreve família, lá no começo. Ele descreve uma unidade, entre identidade e diferença, em que nenhum dos dois lados é mais importante do que o outro. O masculino e o feminino se juntam para formar um terceiro, o que tem sempre uma ideia de uma elevação, algo que vai para frente, que dá prosseguimento... mas quando você vai ver os comentários que ele faz em relação a essa ideia de unidade... que não deveria ter hierarquia... ele diz, por exemplo, que o casamento para a mulher (e por isso que eu digo que eu aprendi a sair de Hegel via feminismo) é a forma mais elevada de cultura acessível para as mulheres, é o máximo de inserção no coletivo, no político, no social que elas podem ter. E que elas devem ter. Enquanto, para o homem, casar é um retorno à natureza. O homem, que é predestinado para a cultura, para a política, para o exercício do coletivo, ele às vezes, não dá conta... pois ele tem uma dimensão do corpo, na natureza, que ele não consegue resolver, e aí ele faz uma concessão a essas forças, e aí ele se casa. Mas para o homem é um rebaixamento à natureza, enquanto para a mulher é uma elevação. Aí você percebe que hierarquia, identidade e diferença, voltam, e continuam atuando no interior daquela totalidade que, supostamente, seria integradora.

SCHNEIDER – Mas será que você pode desqualificar a beleza do sistema pela falha de um exemplo careta, em função do padrão cultural da época?

FEITOSA – Se fosse só isso, não é? Mas esse modelo se reproduz em todos os aspectos, em todos eles. Por exemplo, no começo das lições sobre a estética, ele vai fazer uma distinção entre a beleza da natureza e a beleza da arte. Ele diz: “o meu curso vai ser só sobre beleza na arte, porque a beleza da natureza não importa. Não tem ali conceito, não tem a participação humana, é uma beleza pobre”. Então, ele vai excluir a beleza de uma paisagem para dizer assim – ele diz isso, literalmente: qualquer poema mal escrito de uma pessoa, de um adolescente apaixonado, de um diletante, vai ter sempre muito mais valor para a filosofia do que o pôr do sol no lugar mais espetacular que você já tenha presenciado.

SCHNEIDER – E qual é a relação disso com o primeiro exemplo, de identidade e diferença?

FEITOSA – É a mesma coisa: o tradicional, é uma valorização da identidade, que está junto com a razão, com a cultura, com o masculino. O feminino está junto com o corpo, os afetos e a natureza. É o mesmo modelo. E aí, vou falar da beleza: se eu sou dialético, e não deveria ter uma hierarquia, eu vou lidar com ambas as coisas: a beleza das montanhas, a beleza da paisagem, a beleza dos jardins, e a beleza na arte. Não, ele exclui a beleza natural como sendo... aí você percebe: a hierarquia voltou!

SCHNEIDER – Isso me lembra a crítica do Lukács, na “Introdução à Estética Marxista”, que Hegel contraria o sistema hegeliano, que vai contra o próprio método.

FEITOSA – É por isso que a gente tem que interrompê-lo. Ele vai até um certo ponto, mas ele vai longe demais. Se você olhar, especialmente na Estética, ele faz uma classificação das artes que é toda baseada na superioridade da racionalidade sobre o corpo. Então, ele vai dizer que a escultura é a forma mais inferior de arte, porque é muito presa ainda na materialidade: tem ali a pedra, o mármore, e o artista tem que se sujar... E aí ele vai dizer: “as artes vão evoluindo historicamente e, aí, quanto menos ligada ao corpo, à materialidade, mais elevado”. É o mesmo princípio tradicional, lá do Platão, que disse que as ideias são superiores ao mundo transitório. Continua funcionando, só que dentro do sistema que, supostamente, estaria integrando um outro. Ele retorna, e continua atuando ali naquela totalidade. Ao ponto em que ele vai dizer que a forma mais elevada de arte é a poesia, porque a poesia é quase filosofia. O único resquício de natureza, da materialidade do corpo, é a sonoridade das palavras. Se você abandonar a sonoridade das palavras – opa! – atingimos o máximo da cultura, que é o pensamento livre. Ele diz isso: purificado, totalmente desconectado de qualquer cone-

xão com o material. Pô, mas se é o cara que está tentando equilibrar isso? E que não deveria hierarquia... E você percebe que ela está ali vigendo, funcionando, e atuando ainda, só que não mais de forma excludente, mas includente. Eu incluo, e controlo. Hierarquizo. Então esse parece ser o problema, embora eu concorde com você que Hegel não é ingênuo. Ele sabe que a História se dá por desastres, por catástrofes, e perdas, e retornos, e quedas – tudo bem; mas ele acredita que o que está por vir é sempre melhor. Isso é algo que a gente tem que questionar. Como eu digo, interromper Hegel é dizer: Hegel faz sentido nessa lógica dessas tensões, e sustentar essas questões. Você acha que resolvê-las vai produzir algo melhor? Aí você vai estar correndo alguns riscos. Um exemplo, também bem banal, que tem a ver, é ele achar, por exemplo, que uma árvore transformada em uma cadeira, em uma mesa, ela se tornou algo melhor. Na lógica dele, a árvore é natureza pura, um sujeito humano vem, modifica, trabalha aquilo, e lhe imprime uma forma humana. Disso, que é uma *Aufheben* da árvore, porque você **nega** alguma coisa da árvore que você derrubou, mas você **guarda** algo dela, que é a madeira, e você a **eleva** – esse que é o detalhe – para algo melhor, que é a mesa. Só que esse critério de que a mesa é melhor do que a árvore só faz sentido, sei lá, numa lógica pré-capitalista, pré-industrial, e tudo isso precisa ser repensado hoje. Então você tem que conseguir sustentar essa tensão, entre negar e guardar; não necessariamente buscar o “**elevantar**” – porque isso que foi “elevantar” em uma determinada época, em outra época, é perder. Talvez haja diferentes modos de entender o que é elevar ou não. E talvez não haja um consenso sobre isso. Então, por que será que achar que essa divisão que a gente está vivendo hoje no Brasil é pior do que uma situação de consenso? Eu diria, polemicamente, que a gente está melhor agora do que há trinta anos, quando havia uma certa indeterminação: tanto faz se você votava no Lula ou no Collor – como eu vi nas eleições Lula/Collor – e as pessoas não percebiam as consequências de estar em um caminho ou estar no outro. Rolava uma certa indiferença. Talvez, em certo aspecto, essa tensão seja uma conquista, um amadurecimento. E que não precisa ser resolvida numa conciliação. É lógico que a gente precisa resolver de algum jeito. Não estou discordando disso, mas conciliação não é, no sentido de síntese totalizante, a forma mais elevada de dar conta disso. Esse é um modo hegeliano que está embrenhado na gente, e a que temos que ficar atentos.

SCHNEIDER – E qual é a importância de estudar Hegel hoje?

FEITOSA – Por vários motivos. Primeiro, por conta disso: ele faz parte do nosso modo de ver o mundo, mesmo que a gente não tenha lido Hegel. Então, é uma forma de autoconhecimento, estudar Hegel. Segundo, porque a obra dele, apesar

da dificuldade, é de um brilhantismo, de uma genialidade... então, aprendendo a própria lição do Hegel, a pergunta, se ainda há atualidade em estudar e ler Hegel: ora, concordando com Hegel, para entender o nosso mundo, a gente tem que entender o que ele pensou, porque nós somos também resultado do que ele fez. Ele participou desse processo ativamente, e há uma repercussão positiva, ou negativa, do pensamento dele, para demarcar isso que a gente constitui na época de hoje. Qualquer que seja o nome que você dê, contemporâneo, pós-moderno: a experiência, o caminho que a gente fez, foi via Hegel, e precisamos lê-lo para entender o que está acontecendo hoje. Mas temos que fazer isso de uma maneira crítica. E aí eu diria, resumidamente, que Hegel é muito atual na crítica que ele tem a todos os modos formalistas de pensar o mundo, e por formalismo estou tentando entender todos os modos parciais, fixadores, que destroem o dinamismo da realidade. E a gente está vivendo, uma era de profusão de abordagens fixantes, determinantes, coisificadoras do mundo, dos outros, dos nossos vizinhos, do futuro, do passado; então a gente precisa de uma injeção de Hegel para reaprender a ser capaz de lidar com os fluxos do mundo. Agora, a gente tem que fazer isso até certo ponto. Na verdade, a gente deve trabalhar com um Hegel interrompido, ou seja, a gente não tem que acreditar que é possível uma visão total da realidade, porque a ideia de uma totalidade, ela mesma é autoritária. Então, a gente tem que ir junto com o Hegel, para aprender a desconfiar dos pensamentos parciais – ele estava corretíssimo nessa crítica, pois os pensamentos parciais são incompletos, autoritários, excludentes, violentos. Mas, por outro lado, contra o Hegel, não é possível alcançar o pensamento total. O que a gente pode fazer é um pensamento plural. É o que é possível: um Hegel *light*, porque o Hegel *heavy* pode ser muito assustador.

SCHNEIDER – Obrigado.

YOHANKA – Meu trabalho no Instituto de Filosofia de Cuba vai por caminhos que estão relacionados com a ética, a política, a construção da subjetividade, a epistemologia dos movimentos sociais. Trabalho em um grupo aqui no Instituto, eu tenho um projeto que se chama Grupo América Latina Filosofia Social e Axiologia, que desde 1995 organiza *workshops* internacionais sobre paradigmas emancipatórios na América Latina. Somos um grupo que trabalha já há alguns anos, interessado e acompanhando sempre as temáticas dos movimentos sociais na luta emancipatória da América Latina, sempre olhando desta perspectiva da Teoria Crítica e do pensamento crítico, em função de pensar estas problemáticas, que são multidimensionais. O grupo trabalhou o conceito que foi elaborado, que é o do sistema de dominação múltipla. Portanto, se há um sistema de dominação múltipla, está aí o patriarcado, contra o tema da liberação da vida. [Trabalhamos também] com o tema da dominação midiática cultural, ou seja, o tema da dominação econômica, o tema do neoliberalismo, temas políticos... com todo o desprestígio e a desmobilização pelo político que tomou o mundo neoliberal, sobretudo no contexto da América Latina: o problema da democracia e o academicismo, ou o positivismo como forma epistemológica, como uma dominação do ponto de vista do pensamento e do conhecimento.

Então falamos que os movimentos sociais produzem conhecimento social desde outras perspectivas, da perspectiva da troca de saberes, de diálogos de saberes e, como dizemos, de saberes solidários, ou solidariedade. Com raiz, com o pensamento, e com coração³⁴, quer dizer, porque há uma imbricação, pois os mo-

33 Entrevista realizada em 10.12.2015, no Instituto de Filosofia de Cuba. A entrevistada optou por ler previamente o roteiro da entrevista e falar a partir dele, daí o menor número de intervenções do entrevistador. Tradução: Anna Brisola e Flávio Lofêgo Encarnação. Primeiro tratamento do Texto: Anna Brisola.

34 Nota dos Tradutores: falando em castelhano, a entrevistada pronuncia “*co-razón*”, fazendo uma pausa no meio da palavra e indicando essa mescla intraduzível de razão (*razón*) e coração

vimentos sociais vêm de diferentes perspectivas, porque são movimentos que se edificam por suas reivindicações identitárias, suas reivindicações sociais. Aí estão os movimentos indígenas com seus comprometimentos, e a beligerância etnopolítica hoje na América Latina, que não existia anos atrás. Então isso tem uma significação, e gera conflito no mundo da construção do conhecimento social; e gera conflito rompendo os esquemas de um pensamento, de um formato clássico da racionalidade, em que há conceitos lógicos, racionais, que excluem uma dimensão metafórica, lúdica, de vivência, de sentimentos. Então aqui há coisas que antes se veria dizendo por outras correntes, mas que hoje são um fato, um fato social, é um acontecimento social, é um acontecimento subjetivo, um acontecimento da produção de conhecimento e um acontecimento político que leva à violência nas ruas. Então, por isso, o tema de uma construção de outra epistemologia não é apenas um problema de autocomplacência do mundo científico social. É de alguma forma o primeiro ato de uma corresponsabilidade social com a realidade de mudança da região, do continente.

Esta é a parte que eu trabalho no grupo: a parte da epistemologia crítica. E o pensamento social também. Isso implica em uma desconstrução de todos os paradigmas do pensamento crítico funcional até agora. Ou seja, a própria teoria crítica, entende-se o sentido dela, o formato no paradigma da Escola de Frankfurt, dentro do próprio marxismo, de todos que nele insistiram...

SCHNEIDER – E Gramsci?

YOHANKA – ... e até o próprio Gramsci. Gramsci está sendo lido de novo no contexto de uma América Latina, está adquirindo um novo significado. Então está acontecendo, como sempre acontece com as tradições, uma disputa. Há uma recepção liberal de herança e uma recepção crítica e emancipadora. Em Gramsci, às vezes também há um vício gramsciano, com algumas coisas que não se pode forçar na realidade. Temos pensadores na América Latina que assumiram uma perspectiva gramsciana, sem [forçar]... aí está Mariátegui, e aí estão muitos outros pensadores de alguma maneira na América Latina, até na Venezuela. Ou seja, Mariátegui tem um ativismo intelectual, político, porque ademais, o ativismo político é seu contexto. Mas também pensadores no mundo acadêmico como Ludovico Silva, por exemplo, na Venezuela, um interessante pensador crítico, que trabalhou também todo tema da conexão cultural, não sei se você o conhece?

(*corazón*). O conceito pode ser encontrado em diversas obras em língua espanhola sobre educação, com destaque para José Maria Toro, autor de “*Educar com co-razón*”.

SCHNEIDER - Não.

YOHANKA – Anote esse nome e leia. Tem textos interessantes: “A mais-valia ideológica”, por exemplo, é um dos textos, entre outros muitos. Algo acontece, que não nos conhecemos na América Latina. Temos uma bagagem de pensamento crítico, de produção de conceito, de sua replicação; e aí está todo pensamento caribenho, com Frantz Fanon e Aimé Césaire, que além disso, claro, rompem o paradigma tradicional do pensamento teórico conceitual, sistemático. São conceitos que são metáfora, por exemplo, para entender o Caribe, há um conceito, uma metáfora elaborada por um poeta cubano que se chama Roberto Fernández Retamar, que é o conceito Caliban. Caliban é um conceito, metáfora, mas é um conceito que explica o Caribe, e que sem este conceito nós... É um instrumento que nos permite, em sua multilateralidade, mostrar o devir identitário de uma região. [Um instrumento] sem o qual não poderíamos entender os processos de mudança, ou assumir, acompanhar, ou dar suporte aos processos de mudança necessários na região da América Latina. Sobre tudo [aqueles] marcados pelo caráter imperialista, de desconexão possível de um sistema capitalista global hegemônico, cada vez mais agressivo. Então, são instrumentos que nos dão força. Apesar de todas as críticas que possamos fazer, está na teoria da independência, está na educação popular que cada vez tem que lutar e legitimar-se no mundo acadêmico, em todo... no próprio contexto cubano, porque isto não tem legitimidade teórica conceitual.

SCHNEIDER - Não?

YOHANKA – Não necessariamente. Se reduz, também por história, a metodologias, práticas...

SCHNEIDER - Paulo Freire?

YOHANKA – Sim. Mas Paulo Freire é um educador, e a educação popular, em seus aportes de conceitos e todos estes conceitos de conscientização, o diálogo de saberes, ainda não tem lugar dentro das academias. Então, há que se fazer uma resistência no interior da academia, há que se construir um outro tipo de academia que acompanhe o processo, que esteja em sintonia. Sabe, às vezes os acadêmicos ainda são lucrativos profissionais, muito presos, e estamos metidos nos nossos contextos, que nos obrigam a pesquisas, que precisamos levar a sério, e precisamos fazer as coisas... estamos presos. É o mesmo que acontece com as forças de esquerda quando existem as discussões eleitorais e temos que nos conter.

SCHNEIDER – E a respeito das questões que são emergentes do pensamento da esquerda e dos movimentos como gênero, etnia, meio ambiente etc.? Como isso se conecta com o pensamento tradicional, e como você pensa sobre isso?

YOHANKA – Outra coisa que fazemos no grupo, que está na nossa relação de trabalho, ou seja, no desenvolvimento e acompanhamento de tudo, é a perspectiva feminista crítica que assumimos. Somos parte na Marcha Mundial de Mulheres (M. M. M.); temos uma experiência que foi resultado de uma colaboração que tivemos com uma indiana, Corinne Kumar, que desenvolveu a Corte de Mulheres contra a Violência na Ásia; e ali havia mulheres que tinham sido troféu de guerra, na Segunda Guerra Mundial, que já eram anciãs, e suas famílias nunca tinham sabido o que havia acontecido a elas até aquele momento. Então era um pouco das verdades da vivência, e o testemunho destas experiências. É simbólico, isto não é uma corte mundial na lógica dos direitos, e sim um espaço de simbolismo no qual a escuta faz parte. Faz parte do caráter veiculante que pode ter um testemunho, para a luta, para a reivindicação na luta antipatriarcal.

Então nós partimos de um feminismo crítico que tem sua base na crítica ao patriarcado, não somente em sua forma histórica, mas como parte característica, essencial, do sistema capitalista dominante. E para isso, nossa proposta tem por forma de produção a reprodução da vida, em que as mulheres têm um lugar principal, nesta visão de outra economia. Não somente da produção, senão a reprodução da vida. Então também entra aqui toda a crítica da economia política; a reivindicação, não só do valor, [mas] do valor como valor de uso, ou seja: o sentido de reprodução da vida, do cuidado da vida.

Nós acompanhamos e apoiamos todos processos, e os movimentos das mulheres aqui em Cuba. Fazemos muito ativismo e acompanhamento a mulheres em experiências locais, do governo com os locais; com o patriarcado, um fenômeno vinculado à dominação econômica, mas essencialmente uma dominação cultural. Aí está uma visão, obviamente, de uma ruptura com a lógica do paradigma clássico, antropocêntrico, ocidental. Da instrução do separatismo antropocêntrico ocidental, em uma visão holística e de incorporação do ser humano. E claro, tudo isto passa por coisas muito concretas, e lutas muito concretas, que evidenciam esta outra visão, de nos conhecermos e de construirmos nosso conhecimento sobre nós mesmos: no rompante das lutas e dos movimentos sociais, com as reivindicações de recursos naturais, com a luta pela água, a luta pelo gás, a luta contra as mineradoras, a luta contra as represas – que passa pelas vidas e pelos territórios, o cotidiano e os corpos das pessoas envolvidas. Por isso partimos daí para reivindicar a necessidade de reconstruir, de outra epistemologia crítica, de um pensamento crítico de compromisso com a emancipação humana. Eu não

sei se será socialismo, se será comunismo, se será outra, mas tem que ser uma mudança radical civilizadora. Claro que terá que passar por um balanço sobre as experiências do socialismo histórico, que passou, e do socialismo histórico da forma que é.

SCHNEIDER – Será feminista ou não será, como diria Marcuse?

YOHANKA – Sim. A revolução será feminista, ou não será. [risos]

SCHNEIDER – Quais os problemas éticos da epistemologia e da política? Quais são os problemas políticos da ética e da epistemologia? Agora quais são os problemas epistemológicos da ética e da política? Esta é a minha questão de fundo, da minha pesquisa.

YOHANKA – (risos) Ah, sim. Eu teria que pensar nisso para responder...

SCHNEIDER – Mais especificamente, o que pensa da noção de uma sociedade da informação ou do conhecimento? Esta categoria faz sentido?

YOHANKA – Olha, eu creio que tem que elucidar um discurso sobre isso. Existe uma retórica global, que a esquerda compra, de uma sociedade da informação e comunicação. Para mim é uma grande falácia. Eu não nego que existe... veja a velocidade que imprimem à vida social as novas tecnologias de comunicação e informação, chamadas de tecnologias digitais. A tecnologia do zero e um, a tecnologia da binaridade. É impressionante. E, sem dúvida, como em toda História da Humanidade, toda tecnologia é realização das capacidades humanas e do conhecimento humano, do intelecto, da capacidade humana de entendimento, sem dúvidas. Sem dúvidas. Todas as tecnologias.

Vamos nos localizar no final do Século XIX, com toda tecnologia a partir da exploração do vapor, ou seja, no que foi uma revolução energética, sem dúvida. Veja tudo que isso implicou, a mobilidade que deu ao mundo. E hoje, a velocidade das tecnologias se impõe, impacta na vida e, sem dúvidas, na subjetividade das pessoas. E quando digo subjetividade, não quero dizer no caráter do indivíduo, mas na forma como se individualiza este sujeito, e como mudam as relações. Sem dúvida há uma modificação. Agora, que é uma modificação que atravessa toda humanidade, que estamos em uma sociedade da informação, é uma falácia. A maior parte dos habitantes deste planeta vive alheia a este impacto celebrado sobre o desenvolvimento das capacidades humanas. Não só os que vivem alheios por opção, mas os que vivem excluídos disso, de muitas maneiras. Por exemplo, a África produz a matéria-prima, mas não consegue consumir o que se faz com ela. A Ásia monta [os produtos], contudo tampouco a consome em toda sua potencialidade, senão somente... como um elo. Agora, isso por um lado. Por

- outro lado, não só pelo motivo dos preços altos, mas pelo tema da distribuição do trabalho e da produção. Para ter essa distribuição sobre a qual estas tecnologias se reproduzem, segue sendo uma organização do trabalho? Absolutamente sim. Então existem os que estão fora, excluídos destas tecnologias. Só têm acesso sob a lógica em que esta tecnologia se reproduz, quer dizer, como consumidores massivos destas tecnologias, ou, em outra das dimensões que têm estas tecnologias, que são os mecanismos certos de controle da subjetividade, de controle social. Sem dúvida, um potente mecanismo de controle social. Não quer dizer que o controle social seja sempre negativo, mas sim da maneira com que se explora esta tecnologia. É exercer um controle social para a domesticação dos seres humanos. E aí existe um campo imenso de pesquisa. Que às vezes, eu creio, não é suficiente.
- Outro [tema] é esta tecnologia vinculada ao tema da informação. O conteúdo desta tecnologia, em que conteúdo não existe. Quem o alimenta? Qual o conteúdo desta informação? Também aí há uma falácia. A maior porcentagem de informação que corre é a informação dos que dominam o controle da produção destas tecnologias, para a produção massiva delas. Porque se não é massiva, não existe entrada de capital. Então, essa informação é passada pela própria estrutura de reprodução: grandes transnacionais de informação e comunicação que produzem.
- O que não quer dizer que isso não implicou em um importante resultado. É necessário que a construção da subjetividade venha acompanhada de um processo informado, do qual o sujeito participe com conhecimento sobre o que acontece em sua vida. Se não, não há mudança social. Então, portanto, esta tecnologia é um instrumento, e tem uma capacidade revolucionária. Não revolucionária em qualquer caso. Mas revolucionária da subjetividade, imensamente. Porque com esta capacidade, possibilita uma força, que este sujeito tem de informar-se de seus próprios processos de mudança. E essa tecnologia pode fazer isto. Com a forma que existe. Porque personalizada, dirigida, essa tecnologia pode atingir diretamente, uma vez que se alcance essa possibilidade. É aí que estão os meios alternativos, que estão sob a condição de possibilidade que esta tecnologia dá, de libertação, do caráter libertador destas tecnologias. Como sempre aconteceu. Por isso, aí estão os meios alternativos. Agora, este é um território de guerra, e é como todo território de guerra. Existem muitas balas, existem trincheiras, existem perdas. Agora o que não se pode é abandonar este campo. O campo de batalha não se pode abandonar.
- E logo, os mecanismos, a estrutura produtiva, toda transnacional que domina isto, têm um caráter de cooptação impressionante. Impressionante. Primeiro, porque uma de suas dinâmicas de cooptação é a modificação... a modificação

destas tecnologias no benefício do caráter acumulativo do capital, que não se pode parar.

Essa tecnologia não muda por seu próprio caráter revolucionário, mas sim para manter um mercado. Obviamente, em função deste fetiche de produzi-la como mercado. E tem uma grande capacidade de cooptação porque... é como uma propensão. Subjetivamente, o sujeito se faz. Se aplicamos a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, o sujeito vive em uma carência, em uma subserviência carente permanente. As pessoas em que funciona [essa cooptação] não distinguem, não discernem. Me parece que uma coisa mais importante no pensamento crítico, ou seja, no pensamento reflexivo, é que cada vez mais necessita de caráter profundo de discernimento. Se [as pessoas] não discernem, então caem nessas propensões. E não só nos movimentos sociais, não só as pessoas que estão trabalhando com isso, mas também discernir que os sujeitos consumidores dessas tecnologias estão imbuídos e estão presos nesta propensão. Um dos trabalhos importantes dos profissionais, dos trabalhadores da informação e comunicação, é trabalhar para o discernimento. E aí entra Antonio Gramsci: converter o sentido até o bom sentido. Para a época, era em geral, mas hoje, para nós o desafio deste bom sentido está nisso.

Cuba é um caso muito curioso. Nós não tínhamos internet aberta, eram uns poucos espaços com internet, então se a pessoa ia a um parque podia se conectar. Com o crescimento dessa possibilidade, uma vez que está aberta, me interessei em saber: o que buscam? O que [os cubanos] consomem [na internet]?

SCHNEIDER – Eu tenho um artigo que se chama “Internet e cidadania nas periferias do Rio”.

YOHANKA – Uma das coisas que evidentemente temos notado é que... Bom, Cuba é uma ilha que se dá a dignidade, a autonomia de se manter desconectada do domínio imperialista norte-americano, com um alto custo. Altíssimo custo. Então, claro, existem os desafios e as agressões contra este projeto de autonomia, como acontece com qualquer ser humano que quer ser autônomo e sabe que tem que enfrentar agressões. Uma dessas foi construir líderes de oposição ao nosso governo no âmbito das redes, das redes sociais, como a famosa Yoani Sánchez. Nenhum dos que hoje se conectam no *wi-fi* aberto, na zona em que há *wi-fi* em Cuba, visitam esta página. Ninguém. Não há consumo disso. Que consumo existe, maior? Conversações com a família. Isso que há. Conversação com sua família, algumas páginas de notícias banais (o que não deixa de ser preocupante também), mundo das piadas, da televisão, entretenimento. Tem coisas que em Cuba estão fazendo sucesso na rede, música. Mas, sobre temas políticos? Não há uso do *wi-fi* para isso. Estão ali, gastando

seu dinheiro, porque não é gratuito, a gastar seu dinheiro para comunicar-se com sua família.³⁵

Eu sempre digo que outra das lógicas da dominação é o anti-teoricismo, ou seja, o praticismo, a contingência de um sistema que te diz: esta é a realidade, o contingente. Não tem memória, não tem visão, não existe horizonte. Naquele momento tudo isso é traduzido em linguagem coloquial, em termos de produção de conhecimento. Isso se chama anti-teoricismo. Anti-intelectualismo. Claro, porque toda dominação de controle, todo autoritarismo, e toda tirania vão primeiro contra o pensamento independente, ou contra a possibilidade do pensamento independente. Então o anti-teoricismo nos leva a ficar na superficialidade, e na descrição superficial das coisas, nas coisas superficiais. Esse tipo de tecnologia permite também isso. Se mantêm as manchetes, mantêm essas ambições, e quando vão à internet encontram poucos estudos de profundidade. Claro, é preciso reconstruir estes estudos de profundidade, não se pode meter um texto, ou algo de qualquer maneira. Significa que estes conteúdos que levam à reflexão, ao discernimento, esclarecimento, que tiram as pessoas do marasmo, que as fazem sair do marasmo desta suposta opinião mundial das coisas, levam a outras maneiras de dizer, outras maneiras de construir, outra estética de nos representarmos. E isso é um desafio. Ou seja, teremos que afetar, teremos que atrair, porque se não atrairmos com o que dizemos, não vai haver discernimento. Então, por aí, eu penso que são desafios éticos e políticos. Nós fazemos ética e política, mas se não entendes a política, não no sentido formal, mas como um processo de reconhecimento de poder, então... Porque o poder não é negativo, o poder nem sempre foi a dominação, nem tem porque ser de dominação. Se o ser humano desconhece que tem poder, outro o ocupa. Portanto, uma das coisas que é preciso reconhecer, é que os processos sociais novos têm que ter poder, são poder. Poder de mudança, poder de desejo, poder de conhecimento, poder de desfrute, poder de prazer. Isto que o faz visível. Portanto, é preciso construir outra política, neste sentido, não de uma política no sentido de política do Estado, dos governos. Aí também temos que influir, mas não damos conta. Por exemplo na América Latina, quando ficamos só nisso, os processos podem ser efêmeros ou podem ser absolutamente frágeis. Olhe a Venezuela hoje, olhe a Bolívia... Bolívia mais ou menos, mas olhe o Equador. Agora, toda esquerda está em um debate: se vai haver o fim do ciclo progressista, porque a nós encanta colocar isso nos títulos dos artigos, e agora todo mundo está falando do fim do ciclo progressista. Mas,

35 Ver nota da entrevistada ao final do capítulo, atualizando e contextualizando as condições de acesso à internet em Cuba em 2021.

mais do que falar do fim do ciclo progressista, é preciso repensar todo este processo de construção do político. Não se pode construir o político sem a ética, sem uma dimensão dos sentidos, porque são o que o sistema de dominação tira. Não faz falta pensar em sentidos das coisas, no significado das coisas. Qual sentido têm para a dominação, cada coisa? Qual seu valor? E nós sabemos qual é o valor. Portanto, para o pensamento crítico, a ética e a política são a mesma coisa. Não podem ser coisas diferentes, porque o que nos separa é a dominação. As duas não podem estar separadas, porque senão acontece a esquizofrenia de termos um impulso e fazermos outra coisa. O que não significa que em um mundo, mesmo se ainda dominado por divisões sociais de trabalho e por muitas coisas, sempre vá haver uma luta entre o que você pode fazer e o que você gostaria de fazer. É o constrangimento, um conceito da complexidade, das ações. Mas eu acredito que o desafio do pensamento crítico é colocar-nos nesta dimensão, e sabermos o que podemos fazer e o que não podemos fazer no processo de mudança. E, além disso, nos sentirmos mais participantes destas coisas que podemos fazer. Então aí vai haver uma confluência entre o ético e o político, porque não vai haver esquizofrenia. Não vai haver um discurso por um lado e uma ação por outro. E também no sentido do significado e do valor ativo, que tenham outras razões. E tem que ser hoje, na América Latina. Esta política e esta ética passam pela luta por despatriarcalizar as relações sociais, por decolonizar toda a vida social. Porque decolonizar a vida social não é só decolonizar o conhecimento, é também decolonizar as instituições sociais. Decolonizar as universidades, decolonizar os institutos sociais, reconstituir ou reinventar, como dizia Mariátegui: uma outra institucionalidade. É preciso despatriarcá-los, decolonizá-los, e, obviamente, a luta anti-imperialista, é claro. E o despatriarcado, não somente pelas reivindicações do lugar das mulheres, da justiça; porque não é um problema de equidade social, mas de justiça social, de uma construção sem exclusão de gênero, também sem exclusão pela diversidade sexual. Por isto este tema da diversidade é mais, é mais que a diversidade sexual. É um problema de reconhecer que a diversidade é uma riqueza. Como construir politicamente a real diversidade? Como construir? Este é o desafio da esquerda, porque no mundo, a dominação capitalista é uma dominação que aparentemente reconhece a diversidade, ainda que o que fazem é fragmentá-la, encapsulá-la. E produzir, obviamente. Porque não a encapsulam somente para dominá-la, a encapsulam em um interesse muito específico da dominação, que é a especialização de seus consumidores. Consumidores especializados, que, portanto, lhes garantem uma potência maior de acumulação. Isto está claro. Não é porque acreditam. Nunca vão deixar de pensar em acumular. A única coisa em que nunca vão pensar no capitalismo é em deixar de acumular.

Portanto tudo o que fazem é em função disto. Portanto, para a esquerda, a diversidade é uma riqueza a construir, uma potencialidade da construção do político, da construção do ser humano. E é um desafio. Porque isso a sociedade não tem. É preciso inventar. Como construímos a diversidade do político, a diversidade cultural, a diversidade territorial, a diversidade de tudo? Como construímos politicamente? Esse é o desafio. E isto também vai acontecer com as tecnologias. Como construir esta diversidade de maneiras de ser e dizer, diversidade de signos, nesse panorama da comunicação e informação? O que é mais importante, a televisão local ou as redes sociais? O que é mais importante hoje, uma rádio comunitária ou um *blog*?

O outro desafio epistemológico é romper as hierarquias, as lógicas hierárquicas, verticalistas, que não cansam de reproduzir dominações. A lógica epistemológica de construir uma horizontalidade, que todo mundo diz, mas ninguém faz, porque é difícil. Temos que pensá-la. Por quê? Dizem que as redes sociais são horizontais. Não são. As redes sociais também têm uma aparência de horizontalidade, mas também reproduzem hierarquias, reproduzem dominações. Então por aí também vão irromper as dicotomias. Irromper a dicotomia, e também as hierarquias. Porque o dicotômico é uma lógica da dominação. Assim: isso é assim, e se não é assim, isso não pode ser. Como construir uma diversidade que não reconhece dicotomias? Tem que reconhecer a diversidade, o pluricentrismo, reconhecer a multidimensionalidades das coisas? Como construir sem construir fundamentos? Outra coisa, não reproduzir fundamentalismos. Isso é muito difícil. Como superar a lógica maldita da institucionalidade? A instituição, em si mesma, é maldita. Porque as instituições foram criadas pelos seres humanos, e depois resulta que as instituições vão dominar os seres humanos. O fazem, por exemplo, os partidos políticos, qualquer tipo de instituição. Então como romper a lógica maldita das instituições, que não passam de mediação? Como superar o fundamentalismo das mediações? Porque necessitamos delas, e teremos que inventar outras, mas que não seja essa mediação que nos suplante, ao ser humano, à sua criatividade e suas possibilidades de construir-se em seu conhecimento, no reconhecimento dos limites de suas próprias ações. Isso dizia Paulo Freire. A vida tem limites. Não porque ao chegar aqui tem um abismo, mas porque o sujeito crítico tem que construir-se sobre a base de reconhecimento de sua condição de possibilidades. E a condição de possibilidades são os limites. Mas isto não quer dizer que não permita fazer as coisas se não for assim; pode fazer sim, até aqui, desta maneira. Mas não para dizer “não podemos mais fazer assim”, senão para dizer: “podemos então passar a fazer de outra forma”: o ato crítico.

Para o pensamento crítico, e para a força da crítica, o que fica de tudo isso é a força

que vem de consideramos que sim, que o ser humano pode ser diferente, que a emancipação é possível. Não se consegue fácil. Não é fácil, mas é um desafio. Se não construirmos hegemonia popular, se não se faz consenso sobre estas coisas, se não construirmos bons sentidos comuns sobre estas coisas, não caminha, não funciona. E hoje na Venezuela temos um voto de castigo, porque não construímos. Um projeto bolivariano, muitas missões, e de repente... votaram contra o PSUV, o povo votou contra si mesmo. Votou contra si mesmo. E na Argentina aconteceu o mesmo. Independente de que entre Scioli e Macri não haja muita diferença. Mas o que acontece é que não há uma visão crítica, uma visão estratégica. Não pode haver mudanças se nós continuamos a construir elites, possuidoras de tudo, decididoras de tudo. O tema da participação é um tema-chave dos processos sociais, dos processos de mudança e também, dos processos da comunicação e da informação, dos processos de participação. Como fazemos isto? As tecnologias por si mesmas não fazem. E é este o desafio. Ou seja, têm os mecanismos, mas não nos dão. Tem que ter intenção política, o tema da participação. E a participação não é porque... “vamos! Todo mundo está participando e todo mundo está aqui”. Não é um problema de que “todo mundo está aqui”. Mas sim construir um sujeito crítico, propositivo e consciente de seus próprios processos de mudança. Se a pessoa não fizer por si mesma, não se fará. Não o fará outra pessoa, nem o farão os mecanismos consumidos. Porque a dominação capitalista, o capitalismo – o mecanismo capitalista o faz por todo mundo. E as pessoas acham que fazem por si mesmo. Ou seja, se a sociedade romper o cerco cultural civilizatório do capital, pode construir outra cultura civilizatória, outra forma cultural do ser humano. Então este é um desafio cultural. Por isso, se o socialismo não é uma revolução cultural, não é uma revolução. Não duvide. Não é só lhes dar mais pão, mais que beber. Há que se dar mais pão, há que se dar comida para as pessoas. É preciso fazer com que as coisas funcionem. Mas não é só isto, é um processo cultural. E a cultura tem uma característica muito peculiar, a cultura é acumulativa, é de sedimentos. Por isto, como dizem os zapatistas, o que dá medo ao capital não são as grandes mobilizações, os tiros, as explosões. O que amedronta o capital são as resistências. Porque as resistências são as que acumulam culturalmente as rebeldias. E acumular rebeldias é acumular memórias de outras maneiras de fazer, de outras maneiras de ver. É um salto criativo, no fim das contas, político, por trás desta construção. É muito importante interpretar dessa maneira. Não para dizer: “olha, isso foi social”, não para buscar um esquema nele, senão para buscar-se neste momento, e saber que estamos diante deste mesmo desafio. Como saltar? Como criar? O que fazer?

Eu penso também que é preciso ler o pensamento criado e produzido por mulhe-

res na América Latina. Ou seja, há uma corrente de pensamento na América Latina, de mulheres, que não se conhece. Há que se ler o pensamento do Caribe. Para romper também um pouco outras brechas regionais. Com toda cultura indígena... O continente tem um mundo indígena que desconhecemos em sua diversidade. E o mundo da América Central, que também desconhecemos, absolutamente. América Central que, além disso, é o território hoje estratégico da recolonização e remilitarização dos Estados Unidos da América, e América Central são países bem pequeninos e o Caribe.

Eu penso que é preciso ler Frantz Fanon, um martinicano, que morreu na luta e escreveu um livro que se chama “Os Condenados da Terra”, e “Pele Negra, Máscaras Brancas”. É preciso ler Che [Guevara] novamente. É preciso ler, já disse, todos o pensamento feminino da América Latina. E é preciso não apenas ler pensamentos, mas traduzir as canções, a poesia, a literatura latino-americana comprometida, que escreveu sobre a realidade americana. É preciso reler. Eu não gosto dessa coisa de “neste livro está...”. Aí está uma coisa que precisamos romper nestas epistemologias críticas que existem em livros... ou seja, que existem em textos... Eu penso que existem muitas maneiras, diversas, de dizer. Por exemplo, tem uma escritora haitiana, Edwige Danticat, que escreve sobre o olhar do Haiti, que foi o primeiro território livre e república independente na América Latina, e tem uns textos literários impressionantes, que têm uma força tremenda de emancipação em literatura. Então, é preciso ler toda tradição de pensamento crítico da América Latina, e não só marxismo. E, por exemplo, te disse que precisa ler mulheres, mas me vem mais à mente as poetisas, me vem à mente as escritoras. E isso o que será? Não é pensamento? Não é uma proposta crítica? Claro que é. Nós continuamos reproduzindo o modelo ocidental, de que uma teoria tem que ser uma teoria dura, que nos mostre, que explique... De novo, o patriarcado na academia é uma das coisas mais duras. Na maior parte, são altares patronais, todos são homens, não tem nenhuma mulher, nenhum pensamento, por exemplo, no Brasil que eu conheça, porque não se publica, não se conhece...

SCHNEIDER – Elas existem.

YOHANKA – Existem?

SCHNEIDER – Inclusive, em posição de poder, em algumas áreas.

YOHANKA – Não quer dizer que não estejam no patriarcado. Podem ser mulheres e estarem absolutamente articuladas com a dominação do patriarcado. *

*** Nota complementar da entrevistada:**

Sugiro que se agregue este comentário ao texto para atualizá-lo sobre Cuba, pois já se passaram alguns anos desde essa entrevista, e a realidade da internet no país mudou muito. O acesso à internet em Cuba mudou para melhor, tendo sido ampliadas as condições de acesso. Em 2021 mais de quatro milhões de cubanos passaram a ter acesso, sendo que em 2020 tornou-se possível navegar na internet através de celulares, com 1,7 milhões de usuários utilizando tecnologia 4G. Em 2021 Cuba instalou mais de 189 novas estações de telefonia celular com o objetivo de ampliar ainda mais o acesso à internet e à rede de telefonia móvel 4G/LTE. Enquanto quase 40 % da população mundial ainda não tem acesso à internet, Cuba, com uma população de mais de 11 milhões, equivalente a 0,15% da população mundial, em janeiro de 2021, tem mais de 7,7 milhões de usuários de Internet, o que representa 68% da população.

Cuba acumula experiências no desenvolvimento digital articulando esforços de criadores de conteúdo, desenvolvedores de plataformas e software etc., para colocar os conteúdos desde nossa realidade e enfrentar a disputa hegemônica neste terreno. Existe um Programa de Informatização da Sociedade, dirigido pelo Presidente da República Miguel Díaz-Canel Bermúdez, com a perspectiva de que em 2021 continue a modernização da infraestrutura tecnológica, com a implementação e o fortalecimento do comércio e da governança eletrônica, bem como de outros serviços para a sociedade. Isso significa um desafio maior para colocar os conteúdos, e ademais se convertem esses meios em territórios de disputa de sentidos e narrativas para um ciberataque a Cuba nos moldes do Bloqueio Económico e Comercial a Cuba por parte dos Estados Unidos, há mais de 60 anos. Em 2021 foi intensificada a guerra midiática contra Cuba, em um contexto de crise econômica aprofundada pelas medidas do governo Donald Trump para apertar ainda mais o cerco econômico desse bloqueio injusto e ilegítimo imposto a Cuba.

Isso vem acontecendo em um momento crítico de aumento de contágios pelo coronavírus, propiciando e ampliando a sensação de angústia e desassossego, a desesperança, provocando protestos e revoltas transformados em atos violentos e de vandalismo. Uma vez mais o espírito das guerras de ódio, a avareza e o egoísmo ganham terreno no espaço das redes sociais e das novas tecnologias da informação e comunicação.

SCHNEIDER – Bom dia, Sr. Mattelart. Primeira questão: quais são os principais fundamentos epistemológicos da Economia Política da Informação, da Comunicação e da Cultura?

MATTELART – Eu creio que é preciso falar de maneira empírica, quer dizer, do ponto de partida da Economia Política Crítica ou, como prefiro dizer, da Crítica da Economia Política. Creio que o fundamento é esse e que foi construído progressivamente. Mesmo assim, devemos situar a Crítica da Economia Política com relação ao que existia anteriormente. Isso quer dizer que encontramos um campo de pesquisa que havia já sido construído pelo positivismo, pelo funcionalismo. Creio que isso é fundamental. E o início da crítica ao funcionalismo a partir da Economia Política crítica começa pela noção de ideologia, pelo investimento na noção de ideologia. Quer dizer: crítica ao “positivismo”, ao “empirismo”, à negação daquilo que chamaríamos de realidade de “segundo nível”, de “segunda significação”, como diria Barthes, como dizem todos os estruturalistas e não somente os estruturalistas. Acho que foi fundamental essa recuperação da noção de ideologia, tal como ela foi construída a partir de movimentos múltiplos desde Marx. Eu creio que isso foi importante e é por isso que eu penso que o começo, por exemplo, na América Latina, de uma reflexão crítica da Economia Política partiu daí. Bom, isso segundo sedimentações bem diferentes, porque Brasil, Chile e Argentina são bem diferentes. Há, a cada momento, condições de produção bem diferentes. Mas de todo modo, o que liga essas perspectivas é a noção de ideologia e de “segunda significação”. Enfim, este é um primeiro ponto. Devemos situá-lo entre os anos de 1960 e 1970. Ora, nos anos de 1960 e 1970 houve uma renovação do marxismo de forma verdadeiramente plural. Possivelmen-

36 Entrevista realizada em 09.12.2015, durante 9º. Encontro da Ulepcc Federação, La Habana, Cuba. Transcrição de Rafael Zincone. Tradução de Rafael Zincone e Marco Schneider. Publicada anteriormente na Revista Mídia e Cotidiano.

te por influência de Althusser. Talvez também pela redescoberta de Gramsci (às vezes digo a mim mesmo que a redescoberta de Gramsci talvez tenha ocorrido mais tarde, nos anos 1970), quando se percebe que ocorreu uma verdadeira crise no marxismo. Além disso, houve interpretações muito diferentes de Gramsci. Quer dizer, de um lado Gramsci permitia o aprofundamento do marxismo e mais além, de outro era recuperado com a multiplicação de mediações ao ponto da noção de hegemonia perder seu lugar. Então, eu diria a você que os anos 1960 são importantes porque há ainda os marxismos ortodoxos que se instalam no campo científico. O estruturalismo não é monolítico. Podemos dizer que há contribuições múltiplas. Por exemplo, Lucien Goldmann...

SCHNEIDER – Lukács.

MATTELART – Isso é fundamental. É interessante ver como Goldmann foi lido pelos Estudos Culturais britânicos. Sartre, tudo isso. Então, o que é interessante observar é a multiplicidade de cruzamentos daquilo que anteriormente caminhava de forma certamente unilateral. Acho que isso foi importante, mesmo através de homens como Althusser e sua escola, como Balibar, como Rancière etc. De todo modo, retoma-se Gramsci de novo. Não há como ler Althusser sem que se tenha em mente sua ligação com a noção de hegemonia de Gramsci. Mesmo se ele tem sua própria concepção, e creio que isso é importante, não se pode ler Althusser – A Favor de Marx, por exemplo – ignorando a noção que ele tem de hegemonia e que ele vai buscar em Gramsci. Eu creio que, de qualquer forma, e apesar de todas as críticas que podemos fazer ao que denominávamos de teorias linguísticas (o estruturalismo linguístico), creio que se tratou de um momento importante de fundação de uma teoria crítica, mesmo de uma economia política. Porque eu acho que a pesquisa inicial, de fato, (e isso é muito importante para a América Latina) em Economia Política da Comunicação foi fundamentalmente tanto sobre as estruturas de poder quanto, finalmente, a ideologia. Creio que é isso que constituiu a força da pesquisa e, finalmente, a força do começo da Economia Política da Comunicação, o que não é o caso dos Estados Unidos. Nos Estados Unidos, Schiller, Guba, Dallas Smythe etc. não estudam o texto, nem sabem o que é o texto. Schiller, um pouco. Mas vamos dizer que isso não é uma tendência maior da Economia Política, tal como os americanos, Schiller e companhia, abordam a mídia. É verdade que o estruturalismo linguístico gerou vários impasses e coisa e tal. Eu, quanto a isso, não tenho preconceitos. Afinal, foram produzidas coisas interessantes. Mesmo Barthes e seus discípulos, que em certo momento passaram para o outro lado, trouxeram importantes contribuições teóricas. É necessário ter a noção da construção de teorias múltiplas e bem

combinadas, senão reduzimo-nos a uma concepção, a uma escola, como se diz. Por isso eu sou totalmente contrário à noção de escola. Porque eu acho que impede todo debate dialético. Creio que as discussões nos anos 1960 e 1970 foram fundamentais para a revisão do marxismo. Participaram filósofos de múltiplas perspectivas. Imediatamente, penso em Adam Schaff, um dissidente político polonês. Foi também a redescoberta da Escola de Frankfurt. Há uma visão marxista que é crítica desde o começo, seja Benjamin, seja Adorno, seja Horkheimer. Para a construção de um novo tipo de marxismo isso foi fundamental. Podemos dizer hoje em dia: “ah, mas eles não foram bem-sucedidos no estudo de novos tipos de música, eles eram muito clássicos”, mas essa é outra questão. O que acho mesmo interessante é, em meio a isso, a redescoberta da pluralidade do marxismo. Creio que na América Latina isto está relacionado com Mariátegui. O que é muito importante, pois todas essas correntes são muito ocidentalistas. Mas o que é interessante é que o marxismo vai progressivamente se desocidentalizando. Há de fato um processo de desocidentalização do pensamento crítico nos anos de 1960, 1970. Uma desocidentalização pós-68. Desse ponto de vista, maio de 68, na França, é fundamental.

SCHNEIDER – Mas além de Mariátegui, quem mais?

MATTELART – Na América Latina é Mariátegui. Mas não só ele. Tem por exemplo Paulo Freire, que no início não tinha nada de marxista. E Adolfo, como se chama...

SCHNEIDER – Sanchez Vasquez.

MATTELART – Sim, exatamente. Se consultamos as antologias (que são as melhores, de todo jeito), são de um marxismo que tem outra concepção de cultura, que não se confunde com a infraestrutura etc. Creio que há assim a redescoberta do marxismo heterodoxo. Há uma revista francesa muito interessante, O Homem e a Sociedade, na qual irão convergir visões bem diferentes do marxismo, interpretações bem diferentes do marxismo – Althusser, por exemplo – a partir de latino-americanos. A partir dos anos 1960 e 1970, passa a haver cruzamentos nas concepções marxistas. Antes disso, havia hegemonia do pensamento ocidental. E há finalmente a aparição dos Estudos Culturais. Que se constituíram a partir de sedimentações múltiplas. Temos por exemplo Goldman, Sartre, Lukács. O que é interessante no começo dos Estudos Culturais é a descoberta de um certo marxismo (não falo de Hoggart; Hoggart é muito interessante, mas ele não é marxista, pelo contrário, criticou bastante o marxismo). Mas eu pergunto: qual é de fato a originalidade dos Estudos Culturais? Eles nascem na Inglaterra. Nesse país, desde o início do marxismo, no século XIX, há um dos raros marxismos

que favoreceu a utopia. O que vai contra a ideia de Marx de que as utopias estão em contradição com o socialismo científico. Isso é muito importante. A força de Williams e Thompson está precisamente em recuperar o marxismo em sua veia utópica. A gente não diz mais isso hoje em dia, mas é fundamental! Quer dizer, prosperou na Inglaterra um marxismo crítico ao marxismo vulgar, aquele que esqueceu a cultura, a subjetividade e todas essas mediações cotidianas. Isso é muito importante pois, em geral, os Estudos Culturais remetem à noção de hegemonia, mas não é só isso, é muito mais complexo. É uma corrente que nasceu na Inglaterra e, portanto, porta a marca do marxismo inglês. Não poderia ter nascido na França. Deste ponto de vista, os Estudos Culturais foram fundamentais, pois retomaram o marxismo a partir de uma visão nacional que progressivamente se apagou. O drama dos Estudos Culturais não é tanto terem se desenvolvido no sentido de, em certo momento, abandonarem a economia e avançarem demais no consumo. Isso é um problema, certamente, mas o problema principal é que quando os Estudos Culturais britânicos passam para os Estados Unidos, perdem todo o terreno do qual emergiram e convertem-se em uma moda.

SCHNEIDER – Com exceção do Jameson...

MATTELART – Sim, claro, há exceções, mas não se pode afirmar que haja uma tendência, digamos, lógica. Isso é muito importante. Pois em dado momento os Estudos Culturais são esvaziados de sua substância. Com exceção de tipos como Jameson, conforme você mencionou...

SCHNEIDER – Douglas Kellner...

MATTELART – Sim. E outros. Há indivíduos. Porém, não posso afirmar que haja Estudos Culturais críticos nos EUA. É o que eu penso. Há núcleos, enclaves.

SCHNEIDER – Fale, por favor, da relação entre Economia Política da Comunicação e Ciência da Informação.

MATTELART – Creio que as Ciências da Informação nos dias de hoje são cada vez mais importantes. É a partir da aparição da noção de “informação” e de “documento” (no século XIX) que se constrói primeiramente uma Teoria da Comunicação. Assim, penso que a primeira Teoria da Comunicação é a Teoria da Informação. E refiro-me mesmo aos pioneiros da Ciência da Informação, como Otlet. Para eles, o documento é um elemento de universalização e solidariedade entre o povo. Isso é muito importante pois, na realidade, é o povo em primeiro lugar que cria a noção de mundialização. Essa noção, todavia, é apropriada, nos anos 1970, pelo neoliberalismo etc., e assim é confundida. Os movimentos so-

ciais não se reapropriaram do termo mundialização. Daí em diante, fala-se em “globalização”, “globalização”. Os debates mais férteis que tive no âmbito da economia política e da sociedade da informação foram com pessoas que trabalham com informação. Nos EUA, as pessoas que mais contribuíram são aquelas, por exemplo, que trabalham em Berkeley ou Los Angeles com informação.

SCHNEIDER – Por exemplo?

MATTELART – Muitas pessoas que encontrei no início dos anos 2000. Me falha a memória... Agora, estou em contato com os que trabalham sobre a necessidade da “alfabetização digital”.

SCHNEIDER – Qual seria o compromisso ético ou ético político da Economia Política da Comunicação?

MATTELART – A primeira coisa é esquecer a Comunicação [risos]. A Comunicação, em seu desenvolvimento atual, é perfeitamente aderente à tese do fim da ideologia e do fim da história. Para mim, o problema da comunicação é que ela produz amnésia. Eu creio que há uma forte corrente que esquece a história, a ideologia, as classes sociais, o enfrentamento entre as classes etc. Assim, creio que a primeira ética é voltar a atenção para uma sociedade completamente desigual, onde há injustiças sociais. Esse é o ponto de partida para toda ética que trata dos sistemas de comunicação. Quer dizer, nossas sociedades ainda são formadas por classes, etnias, gêneros. Isso me parece essencial. Porque se não reconhecemos esse dado, pouco importa o que dizemos, já que esta é, afinal, a razão de sermos críticos.

SCHNEIDER – Estou de acordo. Mas será possível fundamentar esse raciocínio a partir de uma concepção do homem ou da história que possa ser considerada científica? Ou é somente o desejo de um bom coração?

MATTELART – Na concepção que tenho da história (e isso é muito importante, a concepção da história), creio que o perigo existente quando reivindicamos a história é concebê-la a partir de uma visão muito focalizada... especialmente quando toda a história é marcada, por exemplo, pelo ocidentalismo. Eu sou a favor de uma história interconectada. O que isso quer dizer? Falo de uma história global capaz de comunicar, melhor dizendo, conectar diferentes visões de um mesmo fenômeno. Pois creio que é essa a história global, face a uma história antiquada e reacionária. Assim, pode-se relacionar pessoas que vêm de culturas diferentes, que expressam culturas diferentes. Creio que história global é isso: pessoas que falam a partir de diferentes territórios. Isso é importante. Além disso, essa mis-

tura implica também uma diversidade de pontos de vista científicos, o que me parece fundamental. Creio que, de qualquer forma, a construção da ciência se dá a partir do vivido, da vida concreta. Em determinado momento é difícil separar a ciência de política.

SCHNEIDER – Alguma indicação bibliográfica para quem quiser se aprofundar nessas discussões?

MATTELART – Claro. Em Comunicação, os livros de Otlet são importantes. O primeiro livro sobre a definição de documento, e depois de informação, é muito importante. Mas já que estamos em Cuba, vou te indicar um livro cubano, de Manuel Fraguinals. O livro é muito interessante. É uma história da construção da economia do açúcar. Esse livro me inspirou muito, pois mostra como o telégrafo e o cabo submarino, no fim do século XIX, foram determinantes na configuração da bolsa internacional. Esse livro não tem nada a ver com as Ciências da Comunicação, mas, para mim, é a primeira teorização da comunicação na América Latina. É a primeira vez que digo isso. Podemos dizer que os historiadores importaram elementos de reflexão do que é a comunicação a partir de um ponto de vista da economia política crítica... bom, respondido... [risos] mas há também.... é difícil a questão que você me propõe... livros, bibliografias... e eu não te respondo... [mais risos]

SCHNEIDER – A Bíblia, O Capital, o que mais?

MATTELART – Os textos de Gramsci sobre os intelectuais. Os textos de Marx sobre introdução à economia política. E eu ousou dizer – porque hoje em dia temos algum medo dele –, há textos fundamentais de Lênin. E o texto de Trotsky sobre a vida cotidiana.

SCHNEIDER – Qual?

MATTELART – “Sobre a vida cotidiana”.

SCHNEIDER – Isso é muito interessante, pois sou professor de um programa de pós-graduação na Universidade Federal Fluminense que se chama Mídia e Cotidiano.

MATTELART – Trotsky é fundamental. Enfim, falo dos “ancestrais” que ensaiaram o desenvolvimento de um marxismo crítico, livre do burocratismo. Isso eu fiz com um escritor americano [Seth Siegelau] que morreu há três anos. Nós publicamos em inglês uma antologia que se chama “Communication and class struggle”. Enfim, reunimos textos sobre comunicação e luta de classes. O primeiro tomo é sobre “imperialismo e capitalismo” e o segundo tomo sobre “socialismo”. Nós reunimos textos básicos de autores clássicos e textos mais desconhecidos

sobre televisão, música etc. É verdadeiramente uma antologia. O primeiro foi publicado em 1979. Esse texto só existe em inglês. Para o espanhol, traduziram apenas minha introdução.

SCHNEIDER - Foi algo inovador.

MATTELART - Àquela época, sim

SCHNEIDER – Professor César, obrigado pela entrevista. Primeira pergunta: quais são os principais fundamentos epistemológicos da economia política da informação, da comunicação e da cultura?

BOLAÑO – É uma pergunta complexa. Eu não sou da área da epistemologia, eu tenho dado meus pitacos aí, de vez em quando. O fundamental para mim hoje é recuperar o fundamento marxista da economia política da comunicação. Acho que esse é o grande elemento que a gente precisa pensar. Agora, de que maneira isso é incorporado em cada um dos enfoques que circula no campo, já é uma discussão mais de ordem não só epistemológica, mas também metodológica.

SCHNEIDER – Por que é importante recuperarmos o marxismo?

BOLAÑO – Eu acho importante porque na história do campo da comunicação, no período do neoliberalismo o pensamento marxista ficou relegado a um segundo plano. A perspectiva pós-modernista foi hegemônica e eu diria que continua sendo. Hoje em dia ninguém mais se declara pós-modernista porque fica feio. Mas o pensamento pós-modernista, o paradigma que ele representa, foi totalmente incorporado no campo da comunicação. O que é a economia política? A economia política é um setor de resistência no interior desse campo, ao longo de todo esse período neoliberal, que se caracterizou por uma recuperação do pensamento marxista e, mais do que isso, por uma preocupação com um retorno às fontes do pensamento marxista. Então, no caso da América Latina, ou no meu caso, no caso do que nós produzimos nessa área no Brasil, era uma preocupação em ler a obra econômica, ler O Capital, os Grundrisse, ou seja, os fundamentos da crítica da economia política, com o objetivo de entender o problema da comunicação no capitalismo, para além mesmo de outras perspectivas

37 Entrevista realizada em dezembro de 2015, durante 9º. Encontro da Ulepícc Federação, La Habana, Cuba.

marxistas anteriores, que estavam mais centradas em textos políticos e mais de Lênin do que de Marx. Então a questão para mim hoje é essa. Por quê? Agora vou responder à tua pergunta: porque, a partir do momento em que a economia política começou a crescer, o que é muito recente no caso do Brasil e da América Latina, foi uma construção nossa, a partir de uma determinada perspectiva, de uma visão muito aberta. E isso é muito bom. Porque veio gente de outras áreas, com uma visão crítica, e a gente construiu nessa linha. Mas há um risco de diluição aí. O momento hoje é justamente de retomar essa discussão. Quer dizer, por exemplo, os nossos colegas que estudavam os movimentos sociais com uma visão muito crítica, mas utilizando ferramentas, digamos, positivistas, hoje estão com a gente. É preciso agora retomar, convencer que é preciso voltar à obra do Marx como nosso fundamento, pois isso é o que nos unifica. Nós vamos dar um salto qualitativo a partir desse momento. Quer dizer, introduzir, por exemplo, nas universidades brasileiras, no campo da comunicação, a leitura, no mínimo, de um semestre de economia política para as pessoas se habituarem com o pensamento fundamental do Marx.

SCHNEIDER – César, eu gostei dessa sua resposta porque eu me identifiquei pessoalmente. Quer dizer, a minha trajetória pessoal, bastante solitária, na academia, foi essa. Em determinado momento eu só ouvia, só estudava referências que podemos chamar de pós-modernas, e o Marx aparecia aqui e ali como uma curiosidade...

BOLAÑO – Uma curiosidade e um problema.

SCHNEIDER – E um problema, exatamente. Eu falei: eu quero estudar isso direito, vou sozinho estudar isso, não tenho interlocutores no momento. Eu resolvi ler O Capital sozinho no mestrado, e no meu doutorado eu fui estudar na USP com professores marxistas da sociologia, da educação. Reli O Capital, e comecei a fazer esse mergulho a partir de uma vivência com os estudos culturais, que me interessavam também. Mas eu acho interessante você ter colocado nesses termos, porque, exatamente, o meu trabalho de pós-doc foi o debate, as arestas entre os estudos culturais e o marxismo. E aí eu comecei a me aproximar de vocês, da economia política, porque eu não conhecia, não chegava na academia, nas aulas do mestrado. Exatamente porque eu vi esse interesse comum. Então, queria também deixar isso registrado.

BOLAÑO – Mas, então, vamos à relação da economia política com os estudos culturais.

SCHNEIDER – Essa é a terceira pergunta.

BOLAÑO – Aí tem um problema: em primeiro lugar, os estudos culturais também são marxistas na sua origem. Só que é outro marxismo, então precisa de outras

leituras. É compatível. Ótimo. Eu adoro Gramsci. Mas é preciso ver como se faz essa articulação. Em segundo lugar, os estudos culturais saíram do campo do marxismo, ou pelo menos a parte principal deles saiu do campo do marxismo e adotou a ideologia pós-modernista. Então a nossa relação com os estudos culturais é uma relação que envolve contradição: a gente gosta dos estudos culturais, a gente acha importante o estudo nessa linha, só que é preciso sentar para ajustar contas e evidentemente isto não acontece do lado de lá. Não há preocupação do lado de lá com esse ajuste de contas, pois para eles o marxismo já foi superado. Então nós temos que disputar um terreno aí, lamentavelmente.

SCHNEIDER – Tem um autor americano que afirma isso nos mesmos termos, que é o Douglas Kellner. Eu fiz uma entrevista com ele para os Estudos Culturais da UFRJ, que não são propriamente marxistas, mas me acolheram, acolheram a proposta de fazer esse debate. Então eu introduzi o debate por lá, e trouxe o Kellner. Ele coloca claramente a necessidade de reviver o que ele vai chamar de “economia política no seio dos estudos culturais”; e no caso da academia americana, “economia política” é claramente um eufemismo para o marxismo. Ele fala em “economia política”, em “pensamento dialético”, em “pensamento crítico”, mas quando eu perguntei para ele diretamente se estava falando do marxismo, ele falou: sim. E aí ele chama isso de “estudos culturais críticos” para marcar essa posição. Enfim, há interlocutores espalhados por aí, que a gente tem que articular.

BOLAÑO – A gente tem muitos interlocutores, talvez até mais no campo de língua inglesa, nessa perspectiva, do que no nosso campo latino americano. Quer dizer, também no nosso campo latino-americano, temos um monte de jovens pesquisadores que querem fazer essa articulação. Então, se é um problema o diálogo com o pessoal que já tem uma posição muito consolidada no campo dos estudos culturais, os que adotaram a ideologia pós-modernista (mesmo que não digam), por outro lado tem um mundo de jovens investigadores que querem trabalhar, vamos dizer, as duas coisas. Esse era um problema que eu queria levantar. Tem um lado ainda mais complexo, que é o meu ponto particular: a discussão sobre o conceito de mediação. Então a gente tem que entrar nessa seara.

SCHNEIDER – Com Hegel? Eu estou planejando fazer isso.

BOLAÑO – A gente pode até. Eu não cheguei tão longe. Eu acho que se deve chegar a Hegel e ao conceito de mediação mais à frente. Eu estou no Marx, no Engels. E estou nessa minha visão, que é o que eu posso fazer neste momento. Eu acho que a problemática da mediação adquiriu uma importância muito grande no interior dos estudos culturais graças a um *tour de force*, no caso dos estudos culturais latino-americanos, realizado pelo [Jesús Martín] Barbero de forma

muito inteligente. Ele puxou o tema da mediação para a recepção. Digo que é um *tour de force*, porque de uma certa maneira ele circunscribe a mediação, que é o que fundamenta o campo da comunicação. Qualquer teoria da comunicação, desde as mais antigas até as mais atuais, responde a essa pergunta: que é a mediação? É o nosso objeto. Então, com esse *tour de force*, ele puxa o tema da mediação para a recepção e funda aí uma linha de pesquisa muito bem sucedida, mas que no momento atual chegou a um beco sem saída. Hoje, a minha proposta é um novo programa de investigação, que reúna o conjunto do pensamento crítico, inclusive dos estudos culturais – quem queira – mas na perspectiva da definição de mediação que pode estar no campo da economia política, pelo menos da maneira como eu defino, ampliando o conceito para pensar não apenas a mediação do lado da recepção, ou do aspecto cognitivo-psicológico, da identificação, das culturas populares etc., mas também do lado da política, do aspecto econômico e institucional, entendendo a mediação na ótica do conceito marxiano de subsumção do trabalho, que é o meu ponto.

SCHNEIDER – Indústria cultural ou indústrias culturais?

BOLAÑO – Há um equívoco naqueles que querem dizer que o estudo da indústria cultural não tem sentido porque a indústria cultural não existe, porque o que existe são indústrias culturais. É um absurdo do ponto de vista metodológico. É como dizer que não tem sentido o estudo do capital porque não existe o capital na realidade, apenas os capitais individuais em concorrência. O que eu estou dizendo aqui é que existem planos de abstração em que a questão deve ser colocada. O plano da concorrência é o plano mais concreto. Não vou entrar aqui na crítica que eu faço à escola francesa sobre o desconhecimento do plano da concorrência, porque agora, vinte anos depois, eles julgaram que é importante estudar o oligopólio e parece até que foi uma invenção francesa, quando a minha crítica aconteceu no início dos anos 90. Eles acreditavam que a análise da concorrência era uma análise neoclássica, e o que eu mostrava é que não: a análise da concorrência é uma necessidade. Marx não fez porque não chegou a esse ponto, mas deixou bem claro qual é o estatuto da concorrência no interior da sua teoria. Nesse nível mais baixo de abstração, nós temos que lançar mão de outras ferramentas do campo da economia heterodoxa. Isso foi o que eu fiz no primeiro trabalho.

SCHNEIDER – Você pode falar um pouco disso?

BOLAÑO – Eu estudei o mercado brasileiro de televisão. Foi meu primeiro livro. Sem citar o Marx porque eu estava fazendo um estudo de história econômica da

televisão brasileira e da passagem no mercado concorrencial ao oligopólico, portanto, a constituição da indústria cultural brasileira, sem deixar de colocar a coisa em termos marxistas – na relação entre indústria cultural e capitalismo monopolista etc. – mas, fundamentalmente, eu precisei usar ferramentas da economia, da microeconomia heterodoxa em particular, que não é marxista. Apresenta-se então um problema: como realizar essa articulação de forma não eclética.

SCHNEIDER – Você pode nomear esses elementos da microeconomia heterodoxa?

BOLAÑO – Por exemplo, o conceito de barreiras à entrada, que eu procurei no Mário Possas. Desenvolvi uma série de outras categorias, como a de padrão técnico-estético, para poder explicar como elas funcionam na indústria cultural. Valério Brittos explorou em seguida esses conceitos e desenvolveu inclusive uma classificação das barreiras à entrada adequada ao campo cultural e da comunicação muito importante. Tem toda uma discussão microeconômica que não é necessariamente marxista, mas eu tratei de mostrar, no meu trabalho teórico principal, que é possível articular essas categorias com o enfoque marxista de base de forma não eclética, desde que se tenha clareza sobre o nível de abstração em que o problema está posto, qual o estatuto da concorrência e a relação micro-macro, que está bem clara em Marx. Essa relação nos articula com o campo da economia em geral. Agora estou orientando um trabalho no Uruguai de uma aluna do mestrado que também é professora de economia e está seguindo a mesma linha, trabalhando outras coisas da área da microeconomia e incorporando também algumas das ferramentas numa perspectiva marxista e crítica. Esse é um trabalho que a economia política da comunicação e da cultura só fez no Brasil. Eu fiz, Valério Brittos fez. Ele não era da economia, mas era um indivíduo que tinha uma capacidade autodidata enorme e desenvolveu coisas muito interessantes lendo por conta própria. E acredito que pouca gente mais. Agora a Gianela [Turnes], lá no Uruguai, está desenvolvendo. O Uruguai, aliás, tem uma tradição de economia da cultura, não marxista, mas muito vigorosa, que ela também recupera. Eu acho que esse diálogo com a economia heterodoxa, que faz parte do projeto da EPC brasileira, é fundamental para a unificação do campo crítico, em oposição ao pensamento neoclássico, ao *mainstream* econômico, que também tem uma tradição de estudo do campo cultural

SCHNEIDER – E aí incluiu o marxismo nessa chave?

BOLAÑO – Isso acontece no campo da economia em geral. Quer dizer, Marx não fez economia política. Ele fez a crítica da economia política. Com o que, produziu também uma economia política crítica, que é a crítica imanente da economia

clássica e da economia vulgar. Nós fazemos isso também, crítica da economia política. Nas organizações de economia política, como o caso da SEP³⁸ no Brasil, você tem marxistas e heterodoxos, keynesianos, institucionalistas. Lá você tem o pensamento marxista e heterodoxo reunido. Isso forma um polo de pensamento crítico interessante, que não é apenas marxista. E a gente tem uma capacidade de diálogo com essas pessoas.

SCHNEIDER – Fale sobre a relação entre Economia Política da Comunicação e Ciência da Informação.

BOLAÑO – Eu tenho um modelo geral, que durante algum tempo eu quis propor: uma escola que pensasse telecomunicações, informação e comunicação. Tem um bom tempo isso, porque esse é o sentido da convergência. Então, empiricamente, o mundo está indo nessa linha e isso significa que, do ponto de vista da reflexão teórica, nós temos que fazer essa articulação também. Eu conversei muito com gente de ciência da informação. O meu próprio trabalho, do segundo capítulo de *Indústria Cultural, Informação e Capitalismo* em diante, tem uma derivação para a comunicação. Mas ele poderia ter tido uma derivação para a informação, que de uma certa maneira eu recupero quando vou discutir a economia política da internet e da convergência. Então acho que esse diálogo é praticamente um diálogo interno.

SCHNEIDER – O Grupo de Trabalho, GT-6 [Teoria e Epistemologia da Economia Política da Comunicação] que a gente criou na última ULEPICC [União Latina de Economia Política da Informação, Comunicação e Cultura] aponta nessa direção?

BOLAÑO – Acredito que sim. Só que eu acho que a questão epistemológica é outra coisa. Eu acho que existem dois pontos em que articula: na análise do processo, no nível teórico e, depois, no nível epistemológico. Acho que são dois elementos que têm que ser pensados de forma diferenciada.

SCHNEIDER – Separados, mas articulados.

BOLAÑO – Articulados, com certeza.

SCHNEIDER – Exatamente porque, estando na ciência da informação há três anos, e mergulhando na epistemologia do campo, a gente vê que a própria definição do campo é tão polêmica... O que é ciência da informação? Tem gente que vai dizer: é uma ramificação da biblioteconomia atualizada, outros vão dizer que é um subcampo da computação. E aí não é só uma questão de

38 SEP – Sociedade Brasileira de Economia Política. Ver: https://www.sep.org.br/o1_sites/o1/index.php.

objeto empírico de estudo, mas da própria concepção do que se estuda, de quais são os métodos, as referências. Por isso que eu acho que o debate epistemológico cabe quando a gente quer discutir essa aproximação.

BOLAÑO – Do ponto de vista marxista essa departamentalização não tem o menor sentido. Quer dizer, a departamentalização teve um sentido porque especializou e a especialização criou novos conhecimentos, mas a gente precisa trabalhar na interdisciplinaridade. Essa é uma questão epistemológica que está posta.

SCHNEIDER – Mas não pode parar aí, não é para parar aí.

BOLAÑO – Eu acho que do nosso ponto de vista, do ponto de vista da análise dos processos, da convergência das telecomunicações com a informática e o audiovisual, que está na base do desenvolvimento da internet, a gente pode, no nível da análise empírica e da análise teórica, chegar a grandes conclusões sem a necessidade de grandes elucubrações epistemológicas. Não precisa esperar ter uma solução epistemológica para fazer o trabalho duro.

SCHNEIDER – Seguindo nessa chave, pergunto quais seriam os compromissos éticos e políticos da economia política da comunicação?

BOLAÑO – São os mesmos compromissos éticos e políticos do pensamento crítico de um modo geral.

SCHNEIDER – E quais são eles?

BOLAÑO – Nós queremos um mundo melhor. Nós queremos transformar o mundo em uma perspectiva que fuja da pura determinação da forma mercadoria. Essa é a questão. Eu junto aqui Marx e [Celso] Furtado. Como no meu livro “O Conceito de Cultura em Furtado”. É preciso inverter a lógica dos meios e dos fins. O fim não pode ser a valorização do valor, como diria Marx, um processo tautológico de valorização do valor. Têm que ser valorizadas as necessidades humanas, e por aí vai. Eu acho que esse é o compromisso ético nosso desde sempre.

SCHNEIDER – Diante das suas últimas respostas, a próxima pergunta vai soar provocativa, mas ela já estava colocada. Em que medida os compromissos ético-políticos da economia política da comunicação seriam cientificamente fundamentados, ou seja, não são apenas desejos, boas intenções. Você disse que o compromisso ético-político, e eu concordo, é mudar o mundo, é inverter a relação de meios e fins apontada pelo Furtado, é a crítica à valorização tautológica do valor etc., mas isso é um desejo? Ou isso tem alguma base, se formos pensar em Marx, numa concepção da história, numa concepção de uma antropologia do ser humano, de quem somos, do que podemos?

BOLAÑO – Eu acho que sim, é por aí. Não existe uma ciência separada da história. Não existe uma ciência em abstrato. O conhecimento é um conhecimento interessado sempre.

SCHNEIDER – Eticamente interessado?

BOLAÑO – Eticamente interessado, mas o nosso ponto de vista é o ponto de vista da construção do sujeito. Esse é o ponto de vista do Marx: o ponto de vista ontológico. A gente segue nesse caminho. Eu só não discuto ontologia porque estou especializado na crítica da economia política. Mas uma coisa não se separa da outra. O problema é que é difícil ler profundamente o Marx, e ler profundamente o Lukács, ao mesmo tempo.

SCHNEIDER – Estamos tentando... estamos tentando.

BOLAÑO – O problema de muito do pensamento influenciado pelo Lukács no nosso campo é que às vezes não se percebe a função do capital no processo de construção do sujeito. Esse é o ponto. Então, parece que você se dedica a uma discussão muito interessante e profunda sobre a ontologia, sobre o trabalho como fundante, mas é preciso perceber que nesse trajeto está o capital. No meio do caminho havia uma pedra, e essa pedra tem um significado. [risos] O sujeito deixa de ser sujeito. A coisa passa a ser o sujeito. Mas essa coisa, sujeito, gera um outro negócio: ela desenvolve as forças produtivas, ela abre as possibilidades de você chegar no final da pré-história do sujeito. Então essa relação entre a ontologia marxista e a crítica da economia política talvez seja o nosso projeto epistemológico, para a nossa aposentadoria. [risos] Talvez essa relação entre a ontologia e a crítica da economia política coloque o problema da mediação e, portanto, da comunicação num outro patamar.

SCHNEIDER – César, quem quiser se aprofundar nesses assuntos segundo a sua orientação deveria ler o quê?

BOLAÑO – Bom, segundo a minha orientação, tem que ler “O Capital”. Para você falar da economia política na comunicação, tem que ler “O Capital”, e de preferência articular com outras leituras na mesma linha do Marx, dos “Grundrisse”. Se você quiser ir por essa linha mais filosófica que nós estávamos conversando aqui no final, aí já são outras leituras. O próprio Marx tem coisas importantes: os “Manuscritos”, os trabalhos mais filosóficos, e o Lukács. E aí tem muitos intérpretes, seguindo essa linha. Agora, eu recomendaria fortemente, modéstia à parte, que leia o meu trabalho. Porque existem muitas economias políticas da comunicação e da cultura. A minha segue essa linha. Mas existem outros, fora do

Brasil, na América Latina e em outros lugares, que seguem outras perspectivas. Então, eu gostaria que as pessoas tivessem a oportunidade de conhecer esse tipo de pensamento que eu represento. Essa é a ideia. Só para não terminar com esse exercício de auto-recomendação [risos], eu diria que é importante conhecer o pensamento brasileiro. E aí eu insisto, e eu fiz esse exercício recentemente, da releitura do Furtado. Passei dois anos fazendo isso. Eu acho que o pensamento brasileiro, a nossa identificação com o pensamento brasileiro, é muito importante para a luta epistemológica que nós vamos travar tanto no campo da economia política como fora dele.

SCHNEIDER - Muito obrigado pela entrevista.

BOLAÑO - Eu que agradeço.

SCHNEIDER – Conte-nos um pouco sobre o seu trabalho, considerando os fundamentos epistemológicos da economia política da informação, comunicação e cultura.

MURDOCK – Meu trabalho se baseia em uma versão do realismo crítico, com o objetivo de combinar o estudo dos processos estruturais profundos que organizam a vida com as consequências para a prática e imaginação cotidianas. Busco colocar esses dois níveis de análise no mesmo espaço, evitar separar de um lado uma abordagem abstrata e de outro uma concreta, mas alcançar a síntese dialética entre processo estrutural e ação situada – e, claro, essa ação individual também significa ação coletiva. Este é de fato o problema central na sociologia, a relação entre estrutura e ação, como atingir esses dois níveis de análise na mesma abordagem. Considero algumas perspectivas na economia política abstratas demais, muito “meta”, enquanto alguns estudos culturais se fundamentam demais na vida cotidiana. O livro que me instigou a virar cientista social quando era adolescente foi “A Imaginação Sociológica”, do Charles Wright Mills. Segundo ele, é nossa obrigação mover entre o abstrato e o particular, para então encontrar a relação entre eles. Ainda hoje essa poderia ser a ambição central do meu trabalho.

SCHNEIDER – Quais conexões você apontaria entre a economia política da informação, comunicação e cultura com o marxismo e com escolas de pensamento econômico consideradas heterodoxas?

MURDOCK – A ideia de escola heterodoxa está de novo em voga, mas é uma categoria muito elástica, pode se referir a qualquer forma de pensamento econômico fora o liberalismo clássico, então não considero útil. Além disso, nem todas as tradições heterodoxas são críticas. O ponto principal em Marx foi partir da orga-

39 Entrevista realizada em 08.12.2015, durante 9º. Encontro da Ulepicc Federação, La Habana, Cuba. Tradução de Monique Figueira. Publicada anteriormente na Liinc em Revista.

nização da produção, não onde parece estar a troca – creio que esse segue sendo o ponto de partida mais importante, a produção da vida cotidiana. A partir daí tem se travado um longo debate sobre a relação entre mercados e Estados. Essa preocupação é central particularmente na Europa porque temos uma tradição de investimento público na cultura, na comunicação e na radiodifusão. Então discute-se como equilibrar a dinâmica do mercado com subsídio público, regulação e organização estatal, a considerar ainda como o sistema cultural está organizado e impulsiona esses eixos. A indústria cinematográfica, por exemplo, sempre foi comercial, mas para nós há muito tempo a radiodifusão é primordialmente um serviço público. Então a pergunta é como organizar essa relação: o que pertence ao mercado e o que pertence ao setor público? Recentemente tenho me interessado pela atividade na internet, então eu gostaria de adicionar um terceiro domínio a este debate, que é a ideia de economia colaborativa, onde as pessoas se unem para criar coletivamente algo fora do mercado, mas também fora do sistema público estatal. A Wikipédia seria o exemplo mais conhecido, mas há várias iniciativas de pessoas trabalhando juntas, doando seu tempo e experiência para criar algo que será disponibilizado de modo aberto e gratuito a todos, mas de modo auto-organizado. Então agora temos três tipos de domínio econômico: o mundo das mercadorias, o mundo dos bens públicos estatais e também essa nova economia recíproca colaborativa, então eu tenho me interessado na relação entre eles. Sem dúvidas a economia de commodities segue tentando invadir cada espaço disponível e expulsar os demais, mas também há um contra-movimento forte e bem esperançoso. A internet tem forçado os economistas políticos a irem além do dualismo entre Estado e mercado, a fim de dar conta deste terceiro conjunto, o que abre possibilidades interessantes de análise.

SCHNEIDER – Quais conexões você apontaria entre a economia política da informação, comunicação e cultura com a comunicação social, a ciência da informação e os estudos culturais?

MURDOCK – Eu não faço essas divisões. As universidades fazem tais distinções quando querem construir impérios de departamentos. Não considero útil, penso mais em níveis de análise. Trabalhei muito com estudos culturais, que se propõem majoritariamente a estudar a vida simbólica como uma variedade de artefatos e práticas, enquanto podemos dizer que a economia política está mais para a produção das condições de ação. Para mim ambos são absolutamente necessários e de modo algum antagônicos, mas apenas níveis diferentes de análise, depende da pergunta que se quer responder. Se você quer o significado da televisão na vida das pessoas, então você não precisa de economia política. Se você quer responder por que temos a televisão que temos, aí, sim, você precisa de economia política.

Sempre me frustrei com esse argumento que haveria algum tipo de antagonismo ou divisão. Então ciência da informação não me parece uma combinação útil de ideias porque foca muito numa categoria específica da comunicação, enquanto a comunicação na verdade é um sistema plural e integrado, então há de se dar conta da comunicação visual, da comunicação oral, e por aí vai. Não vejo como essas divisões poderiam ajudar. Estamos interessados nos modos que as pessoas se relacionam umas com as outras, como usam meios simbólicos para tanto e como essa prática está estruturada em processos fundamentais de poder e desigualdade. Então para mim tudo isso faz parte da mesma questão.

SCHNEIDER – Há algum compromisso ético no campo da economia política da informação, comunicação e cultura?

MURDOCK – Sim, a filosofia moral foi absolutamente central para o projeto original da economia política. Adam Smith foi professor de filosofia moral na Universidade de Glasgow e apesar de eu discordar da análise, o projeto dele estava correto porque o ponto principal de investigação partiu da pergunta mais importante: o que é uma boa sociedade? Em primeiro lugar, que valores queremos promover? Em segundo lugar, como encorajar em termos de práticas institucionais? Como sustentar esses valores? Ainda sou um filho do Iluminismo, então acho que nosso principal problema ainda remonta à Revolução Francesa, onde você tem três princípios, liberdade, igualdade e solidariedade. A pergunta é: como se organiza a relação entre eles? Os três princípios são necessários, mas a sociedade civil organizada tende a valorizar demais a liberdade individual, em detrimento da responsabilidade social, ou, em menor escala, o oposto. Ainda estamos lutando contra esse antigo problema filosófico, como reconciliar esses princípios. Então a economia política é parte da tentativa de responder aquela pergunta sobre a boa sociedade. Por exemplo, as pessoas perguntam por que defender um tipo particular de radiodifusão. Não é por ser mais eficiente ou lucrativo, mas porque estimula um campo cultural que apoia esses valores, particularmente o da reciprocidade, generosidade e da sociabilidade social, em oposição a um individualismo tacanho. Vivemos um mundo de momentos individualizados e as novas tecnologias da comunicação são parte do problema. Elas nos encorajam a ser mais fechados, em vez de abertos. Para mim não é só um problema prático, é um problema filosófico. Eu apoio uma sociedade mais aberta, mais generosa, mais respeitosa, mais cosmopolita. Então para mim a comunicação deve ser julgada em termos do quanto encoraja esses tipos de disposições. Questões técnicas não são as mais importantes. As perguntas mais importantes são como vivemos uns com os outros e como usamos a comunicação para encorajar um modo mais

generoso e aberto de estar juntos, menos destrutivo, menos violento, menos preconceituoso. Então para mim é inevitável, você não pode falar de comunicação sem abordar a conexão social. É sobre as relações que temos uns com os outros, o modo como sustentamos esses relacionamentos, então talvez possamos escolher estudar todas essas questões. De qualquer modo, para mim comunicação é uma área onde as questões éticas são centrais.

SCHNEIDER – Há alguma legitimidade científica ou arcabouço racional que apoie esse compromisso ético?

MURDOCK – Novamente, remetemos a essa questão fundamental da relação entre investigação e julgamento. Eu não tenho uma resposta final para isso, mas vou buscar ser o mais rigoroso possível. Não sei se “científica” é a maneira mais adequada para descrevê-la, mas ao desenvolver uma análise, você procura ser abrangente e explicar o máximo possível do material empírico que tem disponível, de modo elegante e convincente. Bourdieu disse algo muito interessante sobre pesquisa social. Segundo ele, pesquisas são boas para gerar perguntas. Creio que um dos frutos mais produtivos de uma análise é levantar novos tipos de perguntas e rearranjar o campo intelectual para que gere um novo conjunto de problemas, em um processo sem fim. Sim, é necessário ter uma análise rigorosa, mas isso não basta. Se, por exemplo, você elaborasse uma análise rigorosa sobre o fascismo e entendesse suas raízes, você não poderia parar aqui. Não se pode só dizer “aqui está a análise, espero que interesse” porque o fascismo é algo que você também tem que se opor. Então penso que é inevitável ser tanto um analista quanto um ator ético. Você também é cidadão, também protagonista nessas lutas. Então eu nunca aceitei essa ideia de que seja possível separar essas posturas, que o trabalho de alguém seria apenas focar na sua própria análise e deixar a responsabilidade de agir para os outros. Precisamos ter, como se diz em inglês, a coragem de nossas convicções, segui-las através da forma de intervenção que lhe for mais apropriada. É interessante que, mais para o final de sua vida, Bourdieu se revoltava cada vez mais com o que estava acontecendo na França, foi se tornando cada vez mais protagonista assim como analista social. Acho isso inevitável ao se deparar com desigualdades colossais, por exemplo, não acho possível escrever um livro sobre desigualdade e não fazer nada quanto a isso. Na verdade, seria até imoral. O foco da análise é dramatizar o problema, mostrar o quão destrutivo é para o potencial humano. Essa é uma conclusão analítica e também um convite ético.

SCHNEIDER – Também estético, como esta entrevista. Aqui em Cuba, uma direção *à la* Godard para o nosso filme por vir...

MURDOCK – Sim, isso... [risos]

SCHNEIDER – Que bibliografias você sugere para a economia política da informação, comunicação e cultura?

MURDOCK – Essa é difícil. Venho de uma educação heterodoxa, então confesso que em geral acho mais proveitosas certas obras de cientistas fora da área de comunicação. Na minha opinião o livro do Thomas Piketty, *O Capital no Século XXI*, faz uma intervenção fundamental, é uma leitura de referência para a economia política nas últimas décadas. Não fala nada sobre comunicação em si, mas acho que todos deveriam ler. O livro trata das condições históricas sob as quais todos vivemos e porque são deste modo. Piketty recentemente publicou um segundo volume, “Capital e ideologia”, projeto ainda mais ambicioso que aborda a escravidão e o colonialismo em paralelo ao capitalismo. Todo seu trabalho está centrado na organização da desigualdade, sua reprodução e quais políticas poderiam combatê-la. Então para mim livros importantes enquadram a conjuntura e te forçam a perguntar novas questões. Por isso acho que Bourdieu foi tão produtivo, porque ele usou toda metodologia disponível. As pessoas em geral lembram mais de “A Distinção”, mas “A Miséria do Mundo” fica o tempo todo testando modos diferentes de entender o mundo e acessar a vida das pessoas. Foi um projeto temporário fantástico que Bourdieu acabou não terminando, porque ele não parava nunca. Tenho grande admiração por pessoas que não são só sofisticadas teoricamente, mas também ativas em tentar desvendar o que realmente está acontecendo com o mundo.

Há anos escrevi com colegas um livro bem conhecido sobre metodologia intitulado “*Researching Communications: A Practical Guide to Methods in Media and Cultural Analysis*” – aliás, em 2020 publicaremos a terceira edição atualizada. Esse livro pode ser considerado um clássico, mas para nós foi uma descoberta, por duas razões: em primeiro lugar, foi genuinamente um projeto colaborativo, nós vínhamos de diferentes expertises e aprendemos muito com os outros. Em segundo lugar, o livro faz uma combinação incomum entre ciências sociais e humanidades – abordando assuntos desde estatística até análise de discurso – e defende que ambos são necessários para uma compreensão abrangente da comunicação como multidimensional.

Além desses, nos últimos anos tenho me envolvido com questões ambientais. Meu último livro foi editado com Bene Brevini e se chama “*Communication and Carbon Capitalism: Confronting Climate Crisis*”, então hoje enfatizo mais a urgência

de colocar a crise climática no centro da economia política crítica. Para citar um livro como ponto de partida nessa temática, recomendo o “*Doughnut Economics*” da Kate Raworth, que associa a defesa do meio-ambiente com as preocupações tradicionais da economia política crítica, como igualdade e justiça social.

Enfim, investigar é tão importante quanto teorizar, ambos são de fato interdependentes. Sem um projeto de descortinamento da realidade não se atinge uma boa teoria, você só juntou uma confusão de palavras. Infelizmente hoje em dia há muitas dessas teorias sem base real no que está acontecendo no mundo. Então os autores que recomendo estão comprometidos com a reflexão teórica, mas também com a descoberta. Acho que Piketty e Bourdieu estão entre os principais autores. Não que seja necessário concordar com eles, não é sobre estar certo, mas sobre o projeto, cada um pode segui-lo de seu próprio modo e questioná-lo. Ambos os pensadores têm sido tão fundamentais, só te resta interagir, observar e considerar certas questões. Então todos os grandes nomes, como Marx e Freud, são pensadores que você não pode evitar, há de se passar por eles. Você pode até não absorver muito, mas tem que se confrontar com seriedade porque eles levantam questões fundamentais que todos nós precisamos ter opinião a respeito. Então recomendo esses escritores porque eles são um desafio, uma provocação. Se uma escrita não provoca, ela não é interessante para mim. [risos]

SCHNEIDER – Também vejo essa complementaridade entre os estudos culturais e a economia política da comunicação, as áreas quando surgiram estavam mais próximas. Por outro lado, desde os anos setenta os estudos culturais abandonaram o marxismo, mas a economia política não. Concorda?

MURDOCK – É complicado porque há várias direções em países diferentes. Estudos culturais, nos Estados Unidos, é muito diferente do que se desenvolveu no Reino Unido. Posso falar do Reino Unido, apesar de nunca ter sido membro do Centro de Estudos Culturais de Birmingham, mas eu ia com frequência aos congressos. O “*Resistance Through Rituals*” segue como uma das principais obras do instituto, onde contribuí com um capítulo sobre a juventude. Eu era próximo ao Stuart Hall, nunca houve qualquer questão entre nós. Ele tinha interesses diferentes, mas conseguíamos conversar, o que nos unia era a política, tínhamos a mesma orientação e muitos interesses teóricos em comum. Isso é verdade para vários dos primeiros pesquisadores que estavam desenvolvendo os estudos culturais ali, muitos formados em sociologia, por exemplo, mas penso que novamente voltamos a essa ideia de construção de impérios. Os estudos culturais encontraram sua casa institucional primordialmente nas faculdades de literatura e ali se assentaram, nunca pertenceram ao departamento de ciências sociais. En-

tão o campo foi atraído em direção a análise de conteúdo, estudo de audiência e por aí vai, estavam pouco interessados na questão da produção. Creio que foi quando as coisas começaram a se dividir, pois a economia política sempre se ocupou da produção da cultura no coração do sistema e dos grandes atores. Penso que foi um tipo de divisão institucional, a maioria dos pesquisadores na economia política se consideravam cientistas sociais de algum tipo, enquanto muitos protagonistas nos estudos culturais estavam na literatura, análise de discurso e talvez linguística. Não seria problemático se as pessoas aceitassem isso como divisão do trabalho, algo importante porque ninguém consegue dar conta de tudo. Mas se tornou antagonismo, houve competição por recursos, por alunos, e vejo isso como um problema institucional, não analítico. Analiticamente claro que todas essas abordagens são necessárias para entender como a comunicação funciona, pois dizem respeito a momentos diferentes no processo, mas infelizmente as universidades na prática são contra a interdisciplinaridade. As instituições acadêmicas se dividiram em departamentos imperiais que defendem suas fronteiras contra os forasteiros, então o departamento de economia não dialoga com o departamento de sociologia ou ciência política. Acho que isso aconteceu com os estudos culturais e fez sucesso com os estudantes. Foram inaugurados departamentos de estudos culturais, diplomas em estudos culturais, fundados para se defender no âmbito institucional, porque as universidades são muito tradicionais, não confiam muito em novas áreas de atuação. O campo tinha que reivindicar sua singularidade para se afirmar perante os titulares da instituição e seus recursos. Contudo, essa reivindicação se torna mais que estratégica, pois muitas pessoas passaram a acreditar que os estudos culturais são algo muito especial e diferente. Para mim isso é trágico, porque dificultou trabalharmos para além dessas fronteiras. Não faz sentido, todas essas questões permeiam a mesma realidade, então eu dei um passo atrás. Algumas pessoas dizem que faço estudos culturais e respondo que não, que venho perguntando questões sobre a comunicação, mas de diversos tipos. Certas perguntas requerem consideração sobre pesquisas de audiência, enquanto para outras estou interessado no que o Google está fazendo. Trata-se apenas de um tipo de análise diferente, e não uma disciplina diferente, isso não é um clube. Então me irrita, mas para essas pessoas já é tarde demais. E ainda tem os estudantes de pós-graduação, que precisam se declarar. É como na época dos reinados, cada castelo com sua bandeira hasteada, cada um vestindo bordado o emblema do seu senhor. Isso acontece muito com estudantes de pós-graduação: “ah, sou aluno do X”. Ok, mas você não tem opinião própria? Para mim a política institucional de certo modo deforma o campo acadêmico, fatiando as áreas em subáreas cada vez menores, exatamente o que se deve evitar.

Neste momento da história precisamos reunir esses pedaços, mas veja o caso das revistas acadêmicas. Há uma editora no Reino Unido chamada Intellect, que é uma fábrica de periódicos. Temos o exemplo do *Journal of Celebrity Studies*. Alguns pesquisadores alegam que seu tema em especial é estudos de celebridade, a pesquisa sobre fama e reputação. Certamente interessante, mas um currículo inteiro dedicado a estudo de celebridades é triste, não? Notam-se esses nichos especializados cada vez mais. Há outro periódico, por exemplo, sobre estudos de *big data*. Sem dúvidas, o *big data* expressa uma parte importante do que acontece no mundo digital, mas não é possível compreendê-lo por si próprio. Tudo está se tornando cada vez mais essa hiperespecialização. Ainda sou daqueles que acredita na síntese, na tentativa de reconectar as coisas e retratar um panorama maior. Então para mim é muito angustiante ver estudantes desaparecendo numa sala minúscula de departamento. Não é uma divisão no conhecimento, mas uma divisão nas instituições.

SCHNEIDER – Como o Bourdieu coloca, são disputas internas na ciência.

MURDOCK – Sim, as universidades sofrem do narcisismo das pequenas diferenças, então precisam construir fronteiras. Esses limites são importantes porque os recursos são limitados. Se o departamento de geografia tem tantas pessoas, talvez o de política não tenha o mesmo montante de recursos humanos, então se inicia uma batalha. Você precisa de uma economia política das universidades para entender o motivo, porque gera consequências severas na organização do conhecimento. Separam-se pessoas que trabalham até num mesmo prédio, elas nem se falam mais. Então para mim é uma corrupção institucional do conhecimento.

SCHNEIDER – Como você vê a relação entre ética e a noção de informação?

MAFFESOLI – Então, devemos fazer uma distinção entre a moral e a ética porque muitas vezes usamos a palavra ética para a ideia de moral, que é geral, universal, aplicável em qualquer lugar e em todos os tempos – o que foi a definição de moral a partir dos direitos humanos, enquanto a ética pode ser muito totalmente particular. Em Grego, a palavra ética vem de *ethos*, que significa cimento. Fiz este esclarecimento para dizer que a informação, para mim, vai ser agora não mais uma informação geral, mas antes uma informação com um alvo. Eu propus, já tem muito tempo, a noção de tribos para provocar um choque, para mostrar que o que ia ser cada vez mais importante são as pequenas comunidades e, portanto, cada comunidade, eu diria, terá sua ética, ou seja, seu vínculo, seu jeito de ser. Então, de repente, aquilo com que seremos confrontados é uma pluralidade de informação. Basta ver o que acontece na internet para se dar conta disso, que não temos mais uma informação geral, mas uma espécie de mosaico, de certa forma. E então é neste sentido que é necessário pensar a ética e a informação, como sendo, eu diria, não um ajuste a priori, mas um ajuste a posteriori. É em função dos grupos que haverá tal tipo de sensibilidade, tal jeito de ser. Acho que não se pode mais continuar pensando na informação de modo geral, é necessário situá-la em relação a todos as tribos urbanas, que têm seus meios de informação e quem tem suas éticas particulares.

SCHNEIDER – Como você vê a relação entre política e o conceito de informação?

MAFFESOLI – Então, é a mesma coisa... eu disse em outra ocasião, escrevi um livro, traduzido para o brasileiro [sic], chamado de “A Transfiguração do Político”,

40 Entrevista realizada no Campus do Gragoatá, da UFF, em 12.11.2014. Ivan Capeller colaborou na captação de áudio. Tradução de Marco Schneider.

isto é, novamente, não se pode mais pensar na política como sendo totalmente abstrata, mas será necessário voltar a etimologia. Sou sempre a favor das etimologias. Da palavra política, que significa a vila, a polícia, a cidade. E então aí também a informação será forçada a se vincular com essa ideia de fragmentação. Eu digo mosaico, fragmentação. Existe um conceito da escola em Palo Alto, na Califórnia, que fala da proxêmica: o que está perto. Então eu acho que é um pouco essa ideia de proxêmica, que será a ligação entre a informação e a política. Nossas grandes megalópoles contemporâneas, o Rio é um exemplo, São Paulo, México, Tóquio etc. são meio que selvas de pedra, na expressão que eu uso, e, portanto, não se pode mais governá-las de uma forma vertical: o estado-nação, o poder central, haverá delegações de poder, uma fragmentação da política e, portanto, a informação também seguirá obviamente essa fragmentação. Eu propus uma palavra em francês de como a política se tornaria doméstica, no sentido de *domus*, da casa. Então é claro que não se pode mais fazer uma informação vertical, será necessário fornecer informações horizontais em função dessas pequenas casas, que irão se fragmentar no espaço urbano.

SCHNEIDER – Como você vê a relação entre a epistemologia e a noção de informação?

MAFFESOLI – Novamente, se você quiser, epistemologia, tem que ver se você quer voltar para o que disse Michel Foucault para as epistemologias. A episteme é uma representação que em um momento dado a gente vai se dar. Muito precisamente, é um conhecimento que temos, e é a partir desse conhecimento que há uma estruturação – da cidade, por exemplo. A cidade é aquela da ideia de episteme. Os termos de Foucault sobre os quais falarei em minhas conferências, e o título de um de seus livros é *As Palavras e as Coisas*. É preciso ter palavras, quer dizer que é a partir das palavras que há coisas, bem, isso é mais ou menos o que vai acontecer. Quer dizer, novamente, que a informação só poderá estar relacionada com o conhecimento que cada tribo terá então de si mesma. O problema permanece intacto, ou seja, como essas vão se ajustar essas várias tribos umas às outras? Como se dará de repente a informação de tal tribo à informação de tal tribo etc. É necessário dar-se conta que não se pode mais falar de uma epistemologia geral, de uma verdade única. Heidegger mostrou claramente que havia de uma multiplicidade de verdades e é em função dessas verdades plurais que se vai elaborar uma epistemologia fragmentada e então necessariamente uma informação que estará ligada a ela. Eu entendo que se deve pensar a informação sempre em função da situação do momento. A palavra concernente a esse problema, que eu digo com frequência, é relativismo. Não uma verdade única, mas o relativismo como sendo o pôr em relação às verdades plurais e a relativização dessas verdades umas em relação às outras.

SCHNEIDER – Obrigado. Fale sobre informação entendida como segredo ou transparência.

MAFFESOLI – Houve na verdade uma grande ideologia da transparência que prevaleceu na modernidade, ou seja, era necessário que tudo ficasse claro – isso era o que de alguma forma o que vinha da grande filosofia das luzes. Um dos autores que mais me têm inspirado, Georg Simmel, filósofo e sociólogo alemão, mostra que há necessidade de um segredo, que cada grupo, cada pequena tribo, tem seus segredos e suas particularidades. No meu próprio livro *O Tempo das Tribos*, há um capítulo chamado *A Lei do Segredo*, ou seja, para mostrar que tudo nunca está claro, sempre há uma função do grupo no qual eu vivo, as especificidades, peculiaridades etc. Então, não, não podemos mais pensar a transparência, esse é o *Big Brother*, de Orwell, onde tudo está claro etc. De fato, cada uma dessas pequenas tribos terá sua própria maneira de se pensar e, portanto, de segredo. Digamos, não escuridão absoluta, mas o claro-escuro da existência. Há necessidade de sombras para existir. Um homem sem sombra não existe. Uma sociedade sem sombra não existe, se não houvesse sombras, não se poderia viver. O sol mataria logo. Então é um pouco este vai e vem, a ideia de claro-escuro, seria para mim a melhor resposta, para melhor definir o claro-escuro da existência humana.

SCHNEIDER – Obrigado. Pergunta da criança inteligente: a verdade existe?

MAFFESOLI – Eu diria que existem verdades. É necessário que a crian... que você entenda que não se pode mais funcionar conforme o que eu chamei de a lei do pai: algo que está acima, que é definido de uma vez por todas, que é intangível. Em grego, é preciso ter uma ideia do que significa a palavra verdade, significa *aletheia*. Quer dizer qualquer coisa que vai se descobrir gradualmente e, portanto, significa que em tal momento está descoberta, em tal momento está escondida. Então é preciso aceitar a ideia do que os antigos chamavam de politeísmo, isto é, existem vários deuses, portando existem várias maneiras de compreender, e, portanto, existem várias maneiras de dizer a verdade do mundo. Não existe a verdade, existem verdades.

SCHNEIDER – A ciência e a verdade são o mesmo?

MAFFESOLI – É parecido, quer dizer, vemos claramente como desde o século XVIII e ao longo do século XIX, especialmente no Século XIX, foi elaborada a concepção de uma ciência única que foi a consequência de uma verdade única. Esta é a grande especificidade do que nós chamamos de modernidade, que culmina no século XIX, com o desenvolvimento das leis gerais, que excluirão muitos aspectos da vida social, as paixões, os afetos, os sentimentos etc. Bem, é o que se denominava simplesmente de positivismo. No positivismo, de fato, há uma

correlação entre uma ciência e uma verdade. O que está ocorrendo e, aliás, que nos ensina a ciência de ponta, a astrofísica por exemplo, o que já disse Einstein ao seu modo: a ideia de relatividade. Bem é que simplesmente não se pode mais operar sobre este tipo de mono valência. Então eu diria que segundo as situações, há ciências, quer dizer, conhecimentos que a sociedade tem de si mesma e, a partir daí verdades que traduzem essas ciências, que exprimem essas ciências. Portanto é realmente necessário pensar no plural. Eu acredito que a especificidade da modernidade é, afinal, o se chamava *reductio ad unum*, reduzir a um. E Auguste Comte foi quem fundou o positivismo de certa forma, bem, eu diria que atualmente é antes a pluralidade de maneiras de ser, pluralidade de culturas, o politeísmo de valores, é isso. É neste sentido que não podemos falar de uma ciência, mas de ciências; não de uma verdade, mas de verdades.

SCHNEIDER – Obrigado. Qual é a melhor maneira de se governar um país? E a pior?

MAFFESOLI – Ora, não faço ideia, não sou profeta [risos]... o que posso dizer é que não podemos mais agir de acordo com a verticalidade. Será cada vez mais necessário, este é o meu leitmotiv, estar atento à horizontalidade. Então a melhor maneira governar, diria um pouco, é seguir o que é a vida. A velha ideia da anarquia é ordem sem o estado. Aqui está a minha proposta, que quer dizer basicamente estar atento ao que vem de baixo, aos modos de ser, aos costumes etc. Durkheim dizia, a lei segue os costumes, a lei vem depois dos costumes e, portanto, a maneira melhor de governar é seguir os costumes, ou seja, estar atento ao que está acontecendo e então poderemos formalizar, conseguiremos regular, porque é isso, governar, conseguir regular, viver juntos, nós não seremos capazes melhor juntos a não ser a partir do que vem de baixo.

SCHNEIDER – O Bem e o Mal, são sempre os mesmos ou variam de acordo com a abordagem pessoal, a época e os costumes?

MAFFESOLI – Então, digamos que nossa sociedade ocidental, vinda da velha tradição judaico-cristã, fez uma discriminação muito estreita entre o bem e o mal, o verdadeiro e o falso etc. Meu mestre Gilbert Durand falava de um princípio de cisões. Cindimos as coisas, o branco, o preto etc. Percebe-se claramente como justamente o que caracteriza a pré-modernidade, que caracteriza do meu ponto de vista a pós modernidade, bem, é o fato de que nós aceitamos e reconhecemos que existe o mal nele mesmo. Digo, o verdadeiro humanismo é o húmus no humano. Quer dizer, a sombra que a gente carrega em si, é no fundo aceitar o fato de que haja também o mal em nossas maneiras de ser, nossas maneiras de pensar. Então a discriminação foi a grande ideia moderna, a grande ideia judaico cristã.

Devemos aceitar o fato de que há um lado muito mais ambivalente, ambíguo. A vida é ambígua, é preciso aceitar.

SCHNEIDER - O que é felicidade?

MAFFESOLI – Foi Robespierre ou Saint Juste que dizia: “a felicidade é uma ideia nova na Europa”. E ao mesmo tempo ele fez a guilhotina para decapitar as pessoas. Não, eu realmente não acredito muito em felicidade, acho que pode haver mais bem-estar... a felicidade é uma ideia geral, que não significa nada. Na verdade, sabemos bem que nossa vida é feita justamente de sombras, de luzes, de momentos onde há melancolia, momentos não melancólicos, a saudade, o que é, senão algo bastante indefinível, que nos dá sede do ontem, o prazer do infinito, aqui está. Então não vamos falar mais sobre felicidade, vamos falar em vez disso de um estar melhor, de um bem-estar que caracteriza nossa humana natureza.

SCHNEIDER - O que é arte?

MAFFESOLI – Arte? Então eu diria que é uma cristalização – isso não é meu, aliás é Stendhal quem diz –, uma cristalização da convivência. Quer dizer, o fato de que não podemos mais nos contentar apenas com o que é material, utilitário, mas com a importância do que não serve para nada. Então a arte é o que não serve para nada e que, no entanto, é necessário.

SCHNEIDER - O cientista, ele deveria ser preocupado com as consequências de suas invenções ou apenas se são eficazes e por quê?

MAFFESOLI – O cientista, bem, antes de mais nada, seria necessário definir se são as ciências duras, as ciências humanas etc.

SCHNEIDER - Digamos as ciências duras, neste caso.

MAFFESOLI – Ciências duras, não tenho muita competência para falar sobre isso, mas é claro que sempre há – Einstein mostrou bem – uma responsabilidade do cientista, quer dizer, é preciso que ele vislumbre aonde conduz esse ou aquele tipo de atitude. Nós pudemos compreender que o grande progressismo resultou na devastação do mundo, então devemos estar atentos a isso.

SCHNEIDER - É preciso sempre dizer tudo o segredo pode ser importante?

MAFFESOLI – Eu acho que deve haver resguardo, segredo ou discrição: secreto ou discreto. Filósofos de Idade Média, aliás, empregavam uma palavra que se chamava *discretion* [critério]. *Discretion* era o discernimento. Nós traduzimos discernimento, e basicamente eu acho que, mais uma vez, não devemos perma-

necer nesta velha ideia de iluminismo, daquelas que seriam as luzes absolutas, não, devemos manter um retiro, é a partir dele que existe a verdade.

SCHNEIDER – A última pergunta: por que existe o mal?

MAFFESOLI – Ah, ele existe porque simplesmente nós somos animais humanos, e há na animalidade algo que nem sempre são as grandes ideias e o bem. Não, eu diria, é preciso reconhecer que existe este mal em nós, que há esse mal na sociedade, e não o negar, não o canonizar, mas, pelo contrário, homeopatizá-lo, integrá-lo, ritualizá-lo e essa é a sabedoria humana, a do humanismo.

SCHNEIDER – Muito obrigado.

SCHNEIDER – Leon, obrigado pela sua presença. Você está confortável?

CAPELLER – Está tudo bem.

SCHNEIDER – Então, vou começar com as perguntas pelo Bloco Zero, seguindo o roteiro. O título do bloco, aquele com que você implicou, é Lugar de Fala, e a pergunta: qual a sua formação completa?

CAPELLER – Ah, eu fiz medicina... Você quer [formação] intelectual, não é? Quer dizer, formal, é só isso: eu fiz medicina, fiz algum tempo de psiquiatria e, depois, fui logo para a psicanálise. Formalmente, é só isso, não tinha nenhuma carreira acadêmica por trás. O resto são quase cinquenta anos, já, de divã. De poltrona, no meu caso. Medicina fiz aqui na Federal, a formação na antiga IMP, Instituto de Medicina Psicológica, que hoje em dia é SPID, a Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle. Meu trabalho foi sempre com psicanálise, formação de analistas – parei de fazer isso – e grupos de estudo, tenho vários grupos de estudo no momento, trabalhando, em geral, em torno de psicanálise.

SCHNEIDER – E como você chegou à psicanálise?

CAPELLER – Buscando a verdade. Sério, fui fazer medicina também por causa disso, foi sempre uma coisa que me fascinou, querer saber qual é a verdade, e, num certo momento, achei que a verdade estava no corpo. A verdade, quer dizer, não a verdade filosófica, mas, sim, o que nós somos, por que nós estamos aqui? A pergunta é banal, mas, enfim, era essa a minha pergunta. No meio do caminho teve muita política, teve muita questão política. Assim, tive muita influência do sionismo de esquerda das décadas de 50 e 60, aqui no Brasil, do trabalho com o

41 Entrevista realizada em 19.06.2018, na Coordenação de Ensino e Pesquisa (COEPE) do Ibiict. Primeiro tratamento do texto: Maira Nobre.

PCB, o que mais? Inicialmente, naturalmente Freud, depois bastante Lacan, dentro da questão psicanalítica. É isso que eu posso dizer sobre a minha formação.

SCHNEIDER – Mas a sua chegada à Psicanálise foi buscando a verdade e o corpo; como se deu esse salto?

CAPELLER – Ah, sim. O salto foi banal. Mas vamos pela banalidade. Eu estava lá na obstetrícia. Fiz uma simples verificação, para as parturientes que eram assistidas antes no quarto, conversando, em geral o parto era muito bom; já as parturientes que eram simplesmente deixadas na enfermaria, o parto era muito ruim. Obviamente fui para a psiquiatria porque a questão estava na fala, com certeza. Dando alguma assistência às parturientes antes do parto tornava o parto em geral muito fácil. Se você deixasse as parturientes lá, à solta, na enfermaria, sem nenhuma conversa, o parto em geral trazia algumas dificuldades. Então, fui direto para a psiquiatria. É claro que você não vai impune para a psicanálise, é claro que havia questões afetivas, pessoais, pelas quais me dirigi ao psicanalista. A partir daí, sendo médico e fazendo psicanálise, ficou mais fácil o convite para fazer a formação. Ela durou dez anos, quatro anos de aulas formais mais seis anos preparando uma tese. Acho que encontrei a verdade, sim, [risos], isso a gente vai discutir aí no meio, porque não é a verdade filosófica nem uma verdade que possa ser colocada contra o falso, ela está presente em toda fala. Isso daqui a pouco a gente conversa.

SCHNEIDER – Perfeito. Você já antecipou essa resposta, mas eu acho que você vai desenvolver, então: quais são os seus principais focos de interesse na psicanálise?

CAPELLER – Talvez seja esquisito, mas o meu principal foco de interesse é a subversão inerente à psicanálise, em seus pensamento e atividade. Não me preocupa a imensa maioria dos psicanalistas não ser subversiva nem estar preocupada com isso. A psicanálise só funciona da maneira subversiva que vamos discutir. Ela subverte a epistemologia, ela subverte a política – nem tanto, mas subverte. Sem dúvida nenhuma subverteu a ética – isso para falar dos seus três tópicos. O pensamento psicanalítico é amplamente subversivo, ainda que essa subversão seja uma mera rebelião e venha nada significar. Esse risco existe, sem dúvida.

SCHNEIDER – Agora, o Bloco 1: Questões bibliográficas. Dificilmente os entrevistados lembram disso tudo, conforme está colocado aqui, mas como eu te enviei as perguntas antes, você teve tempo talvez para fazer algumas anotações.

CAPELLER – Eu fiz umas anotações, sim.

SCHNEIDER – Fique à vontade para ler, ou puxar de memória, mas qualquer coisa que você lembrar depois, pode me enviar e a gente acrescenta. Dentre os autores da psicanálise, quais tratam mais diretamente de questões ligadas ao campo da ética, da política e da epistemologia?

CAPELLER – Eu estou muito mais ligado à psicanálise francesa, então eu não tenho nenhuma autoridade para falar da [norte-]americana, ou da inglesa, até mesmo da argentina não tenho tanto conhecimento assim. Mas da psicanálise argentina, Diana Rabinovitch, sem dúvida nenhuma é uma autora a ser lida. Obviamente Freud e Lacan têm que ser lidos, ambos, na sua obra completa. Existe o grupo da Eslovênia, já é um grupo mesmo, liderado pelo [Slavoj] Žižek, que é bem conhecido, mas Mladen Dolar tem trabalhos muito importantes e Alenka Zupančič é sensacional, assim como Joan Copjec.⁴² São autores seminais em termos do pensar, principalmente referido à psicanálise, mas também nos campos da filosofia, cultura e sociedade em geral, o Mladen Dolar muito referido à política, as duas autoras à questão da arte e da epistemologia, são fundamentais. Entre os franceses destaco duas escolas, a de Toulouse e da Alsácia, gosto muito do que eles escrevem. Além deles, Guy Le Gaufey, excelente autor. Aqui no Brasil, os dois mais conhecidos, Christian Dunker e Vladimir Safatle, mas também José Rodrigues, Mauricio Vieira Martins, Paulo Becker, recém-falecido, e Yolande Lisbona, também falecida – excelentes! E algumas colegas que trabalham comigo, Paula Kleve, Denise Monnerat, Daniela Silbet. Todo esse pessoal no Brasil está muito preocupado com a questão política, naturalmente, mas principalmente com a epistemológica, nem tanto com a ética.

SCHNEIDER – Dando sequência às questões bibliográficas e considerando o objetivo desta pesquisa, quais são os principais pesquisadores e críticos da psicanálise, no Brasil e no mundo?

CAPELLER – Além desses de quem falei, na França Alain Badiou e Barbara Cassin, aqui, Romildo do Rêgo Barros, Maria Anita Carneiro, Antônio Quinet, a serem acrescentados àqueles que citei.

SCHNEIDER – A próxima questão é mais específica, sobre títulos de livros e traduções. Você poderia sugerir...

CAPELLER – Anotei alguns, mas não as traduções. De Lacan destaco hoje um texto bem antigo dos Escritos, “A Instância da Letra ou A Razão Desde Freud”⁴³. Há um livro muito interessante sobre o pensamento lacaniano, “*Lacan avec les*

42 Nota do Editor: Autora norte-americana, colaboradora do grupo da Eslovênia.

43 Nota do Editor: Título também traduzido como “A Instância da Letra no Inconsciente ou A Razão Desde Freud”.

Philosophes”, lançado alguns anos após seu falecimento, filósofos atuais discutindo a relação de Lacan com Hegel, Kant, Derrida, suas críticas e alterações à lógica aristotélica. Esse livro é bem interessante. Não sei se já existem traduções da Joan Copjec, que trabalha nos Estados Unidos, temos dela pelo menos três livros fantásticos, “*Read My Desire*”, “*Imagine There’s no Woman*”, cujo título já é fantástico, e “*Radical Evil*”, que teremos de discutir. Não esse livro, mas a questão do mal radical, fundamental no trabalho de Lacan. Da Župančič, que também citei, “*Ethics Of The Real*” é muito bom, há outro livro excepcional, “*The Odd One In*”, um trabalho sobre comédia absolutamente fantástico, usando muitas noções de psicanálise. De Jean Claude Milner, em português, “A Obra Clara”, é um livro fundamental. Recomendo também “*Jacques, Le Sophiste*” de Barbara Cassin, recém traduzido. Do Žižek, gosto mais de “Menos Que Nada” e “*Le Sujet Qui Fâche*”, os dois livros que eu destacaria de sua obra imensa.

SCHNEIDER – Perfeito. Um título que você falou no início me chamou a atenção, um do Lacan: “A Razão Desde Freud” ..., mas tinha a palavra “letra” no título, não é?

CAPELLER – Isso, “A Instância da Letra” ...

SCHNEIDER – O que é a *letra* aí? Letra é a escrita, a palavra?

CAPELLER – Não, letra: A, B, C, D...

SCHNEIDER – Isso tem tudo a ver com informação.

CAPELLER – Tá bom... eu acho que não, mas...

SCHNEIDER – Na primeira leitura, em um primeiro contato a associação é simples: um signo, uma letra...

CAPELLER – Sim, mas é um signo vazio, nada.

SCHNEIDER – É?

CAPELLER – É, completamente vazio, senão não funciona como letra. Há toda uma evolução da escrita que vai chegar a esses signos completamente vazios, principalmente de sentido. E aí tem uma questão bem lacaniana, a discussão entre verdade e sentido: ali onde o sentido entra, a verdade sai. Há realmente uma antipatia, vamos dizer, entre os dois. E a questão da razão... estou já me adiantando, mas estamos na letra, na sua instância. Óbvio que a letra não é igual ao fonema, mas eles se assemelham por serem simplesmente valores. Esses valores, que Lacan discutirá ao mostrar a homologia entre mais-valia e mais-de-gozar, podem estar associados – mas não obrigatoriamente – à instância da letra e a

alguma instância fonemática. Essa associação se dá principalmente nas consoantes, mas é uma grande interrogação nas vogais. De qualquer forma Lacan está dizendo que na instância da letra se localiza o que é além do simbólico e do imaginário. Aquilo que, em qualquer fala, sobra, resto, se precipita, digamos assim. É na letra que você vai encontrar esse precipitado, o resto de uma operação: literalmente, o que restou de uma operação. Eu gosto muito. Pense numa operação de divisão inexata, que deixa resto. Esse resto é o real, já existia no numerador e no denominador, mas não existia como tal, só vai existir como tal, como resto, feita a operação. Ele também não antecede a operação. Isso é muito importante, porque isso significa que não há nenhuma ontologia capaz de ser ligada ao trabalho do psicanalista e ao pensamento da psicanálise. O real é todo posterior a uma operação – o real lacaniano, naturalmente. Isso modifica a razão, modifica completamente a razão, principalmente a razão kantiana, que é a nossa razão, a razão do século. Dos nossos séculos.

SCHNEIDER – Eu acho isso particularmente relevante, mas dando sequência, vamos ao Bloco 2 que trata das questões conceituais: ética, política e epistemologia na psicanálise. São questões genéricas mesmo. A primeira: fale sobre a ética na psicanálise.

CAPELLER – Lacan fez um seminário chamado “Ética da Psicanálise”, o Seminário 7, se não me engano em 1959/ 60. Até então, que eu saiba, não havia nenhuma discussão sobre a psicanálise pensada em termos de ética. Mas Lacan simplesmente diz que a atividade do psicanalista, a atividade própria a ele, é uma questão ética. Não é uma questão técnica, não é uma questão formal, é uma questão ética. A interpretação do psicanalista está baseada numa ideia sobre a ética. Ele extrai essa ética de todo o ensinamento freudiano, enxugada da noção de desejo. A noção de desejo é uma das noções primeiras e primárias de Freud, uma das primeiras coisas que ele vai pensar, o desejo do sonho, mas, independente do sonho, o desejo colocado com uma noção central na ação do humano. É interessante o seminário sobre ética de Lacan ter sido proferido imediatamente após seu seminário sobre desejo, seminário intitulado “Desejo e Sua Interpretação”. Então, depois de falar sobre desejo, depois que ele tentou complementar o pensamento dele sobre desejo no seminário, ele se dedicou ao problema da ética. A ética da psicanálise é a ética do desejo. Para entender isso, aí tem coisa para burro para falar. Mas é isso: a ética da psicanálise é a ética do desejo. O grande problema para Lacan, na minha opinião – sempre, o que ele perseguiu a vida inteira, foi a pergunta: existe psicanalista? Ele não tinha dúvida quanto à psicanálise. Que ela existia, ele não tinha dúvida. A dúvida dele é se existe psicanalista. Se é possível o psicanalista em sua atividade. Não sei se pessoalmente chegou a responder essa

pergunta até o fim da vida, mas garanto que até o fim da vida foi uma interrogação para ele. Não uma interrogação maldosa, “eu duvido dos meus colegas”, não neste sentido. Mas num sentido mais profundo, não da questão profissional, mas se há alguém capaz de suportar/sustentar o que ele, Lacan, vai chamar desejo do psicanalista. Também dentro de uma discussão a respeito do positivismo e da negatividade, a questão não é saber – eu usei o verbo “suportar” – se isso é suportável, ou não. Podemos dizer que, pela proposta, para Freud, na sua atividade, no seu dia a dia, no consultório, todos os analisantes dele eram heróis. Ele sempre pensou o Édipo, ele sempre pensou a Medeia, ele sempre pensou nos grandes heróis gregos, trágicos etc., e vai pensar seu analisante enquadrado, pensado, vivendo na banalidade da vida de cada um como a questão trágica de tal ou qual herói. Podemos dizer isso, os analisantes do Freud eram todos heróis. Os analisantes de Lacan – que serão analistas – não são heróis, são o resto, o que restou de um herói. Alguém que foi a um lugar, chegou a algum lugar e dele retorna em farrapos. Isso pode parecer uma coisa gloriosa, bacana, mas não é para ser isso, não é uma coisa narcísica em que, “como eu sou psicanalista, eu fiz algo maravilhoso” etc. A ideia não é essa. A ideia é você ter feito um percurso, um percurso não facilitado. Fazer um percurso, concluir uma universidade de filosofia, por exemplo, também não é fácil. Só que esse percurso específico diz respeito a algo mais do que pessoal e que é extremamente constitutivo de você, a questão do sujeito do inconsciente. É essa a questão que será tratada na sua análise. Se houver a possibilidade e o desejo de você vir a se tornar analista, isso aí vai aparecer. Esse trabalho feito sobre o sujeito do inconsciente vai aparecer realmente como algo do herói que deixou de ser um herói e que assim poderá praticar psicanálise. Bom, isso descreve mais ou menos o que me parece a ideia da ética da psicanálise em Lacan. Tenho certeza que qualquer outro analista, aqui, falaria outra coisa a esse respeito.

SCHNEIDER – Uma pergunta à margem disso: você chegou a ler o livro do Terry Eagleton sobre a Ética?

CAPELLER – Não, mas gosto muito dele.

SCHNEIDER – Talvez nesse livro eu tenha aprendido um pouquinho mais sobre Lacan. Ele vai partir do seguinte argumento: todos os sistemas éticos de todos os tempos podem, por aproximação, ser classificados conforme a estrutura tripartite da psiquê lacaniana: simbólico, imaginário e real.

CAPELLER – Interessante, boa ideia.

SCHNEIDER – As éticas do simbólico têm mais a ver com a lei, digamos assim; as do imaginário, com as identificações, jogos de espelho; e as do real com o desejo.

CAPELLER – Isso, perfeito. Perfeito.

SCHNEIDER – É muito interessante, e depois eu anotei alguma coisa sobre isso, posso compartilhar com você para ver se eu falei bobagem. Mas a questão é a seguinte: a categoria de desejo, até um certo momento das minhas leituras diletantes sobre psicanálise, parecia simples e cristalina. A partir de um determinado momento, esse desejo ficou muito misterioso.

CAPELLER – Perfeito.

SCHNEIDER – Você estava falando da ética do desejo. Lendo Eagleton, e Lacan – e o Žižek vai falar disso também – eu às vezes acho que entendi, e às vezes, não. Às vezes parece que o desejo passa a ser entificado... Você poderia me esclarecer um pouco mais sobre essa ideia de desejo? Já que ele é o centro da ética na psicanálise? Concorda?

CAPELLER – Concordo. Isto é, na minha opinião, sempre. Mas na psicanálise você não tem conceitos. Quer dizer, qualquer tentativa de definir vai estreitar de tal maneira que matará a ideia. Então, não dá para definir desejo, que é, em primeiro lugar, sua interpretação. O desejo aparece na dialética com a demanda. A dialética demanda-desejo só pode surgir com a fala. “No momento que surge” parece uma expressão que não quer dizer nada – não estamos falando nem de fase nem de momento histórico – mas é com a fala que pode aparecer o que quer que seja que servirá à conceituação psicanalítica. Eu não posso falar de nada, de nenhuma das instâncias e dos trabalhos que a psicanálise propõe, se não tiver a noção de fala. Então é em cima dessa noção que aparecerá o desejo em sua dialética com a demanda. O desejo é sempre do outro, do grande Outro, que não é nenhum outro, não é Deus, não é nada. Mas é, sempre, simplesmente, um artifício pelo qual meu semelhante estará referido à minha unidade – que não existe, justamente por isso, mas é minha unidade na medida em que, no meu imaginário, eu sou um. Aí vai levar para outros problemas, que eu acho fascinantes também: a subversão que a psicanálise pratica em relação a todo esse leite aristotélico que a gente bebe. Junto com o leite materno, vem Aristóteles, e o pior é que vem Platão junto, entende o que eu quero dizer? Esses dois, tanto Aristóteles, quanto Platão, eles estão no íntimo de toda a nossa percepção da vida, do mundo, das coisas. O desejo em Lacan, mesmo em Freud, é completamente subversivo em relação à noção de identidade em Aristóteles e à noção de outro mundo, de ontologia, enfim. Se antepõe à noção de ontologia. Se você quiser relacionar pulsão e desejo, de qualquer forma, a própria noção de pulsão também correria esse risco. Você falou do desejo, de que é muito simples, é muito claro até certo ponto, depois de

certo ponto parece haver uma “entificação”, mas mesmo assim você pode pensar o desejo como um destilado da pulsão. Você destila a pulsão e desse destilado o que sobra é o desejo. Neste sentido, também, pode-se pensar a dialética demanda desejo. O desejo é consequência da mudança, da modificação das demandas.

SCHNEIDER – Eu posso chamar esse desejo de uma pulsão culturalmente mediada? Trazendo para minha linguagem da zona de conforto, da lógica?

CAPELLER – É, poderia, mas não fica tão bacana, não.

SCHNEIDER – Mas seria absurdo?

CAPELLER – Não, absurdo não. Mas se você colocar linguagem no lugar de cultura facilita bastante.

SCHNEIDER – Quando eu falei da simplicidade, é porque eu li bastante Freud quando eu tinha vinte anos de idade, e então ouvia “desejo” e pensava: “será que isso tem a ver com aquilo?”

CAPELLER – Tem. Como eu disse, é um destilado. Agora, lá pelas tantas, você não necessita mais do conceito pulsão.

SCHNEIDER – Você sai da biologia.

CAPELLER – É, você pode sair completamente. E a pulsão tem um pezinho na biologia, que incomoda. Mas você pode sair. Você vai para a demanda e aí fica mais claro.

SCHNEIDER – Você poderia falar agora sobre política e epistemologia na psicanálise?

CAPELLER – Há um aspecto absolutamente não democrático na psicanálise, a injunção à fala. Se pensarmos democracia como direito ao silêncio, direito a não votar, direito a não se manifestar, a não querer participar, neste sentido a psicanálise é antidemocrática. A fala é obrigatória, tanto do analisante, quanto – ainda que eu não goste – na tentativa da formação de psicanalistas. Então tem esse aspecto da relação da psicanálise com a política: ela não é democrática. Não estou dizendo que ela seja a favor ou contra a noção de democracia. Ela não funciona democraticamente, funciona na obrigação da fala do outro. Isso é um aspecto. O outro aspecto da psicanálise em relação à política é que a psicanálise, teoricamente pelo menos, não aceita o mandato do grupo, não pelo individualismo, mas quanto ao lugar da fala, no sentido do grupo estabelecendo o que se fala, cada um do grupo obedecendo à injunção do grupo naquilo que se fala, o que se pode falar, o que se deve falar etc. Aí entra um aspecto bastante subversivo da psicanálise, a permanente atenção – agora estou falando das escolas de psicaná-

lise mais que do consultório – de que haja laço social entre psicanalistas, o que já é muito difícil, talvez eles nem existam. De qualquer forma, se pensar, você terá de dar atenção permanente à fala do outro. O outro pequeno, “outrinho”, o meu semelhante, para essa fala ser sempre subversiva e sempre entendida de uma maneira subversiva. Freud usava uma palavra muito legal, falava de psicanalistas, mas não só psicanalistas, que usam de *shibolet*. Palavra em hebraico de significado banal, um específico grão de trigo, usada como *mot de passe*⁴⁴ por duas tribos israelitas que em guerra, a usavam para desmascarar na fronteira os que não conseguiam pronunciar o fonema /ʃ/⁴⁵, só conseguiam pronunciar /s/. Freud usava *shibolet* a respeito de psicanalistas que da psicanálise só conheciam os termos destituídos de qualquer significação, como *mot de passe* para se apresentarem como psicanalistas. Toda a ideia da psicanálise é que a fala será subvertida, necessariamente, até para poder se extrair dela o desejo, sempre uma interpretação. O desejo nunca é tal coisa, até porque como ele é sempre o desejo do Outro sempre dependerá de alguma interpretação. A subversão recusa à aceitação da injunção do grupo, estará na escuta e teria que ser feita pela instituição. Mas naturalmente a maioria das instituições instituem, vamos chamar assim, a psicologia do grupo. Quer dizer, todas as instituições estabelecem algum modo de psicanálise como o modo correto e verdadeiro – e é muito fácil aprender, não é difícil. Um crítico de piano, Renzo Massaini, há quarenta ou cinquenta anos atrás, disse uma coisa ótima que se aplica à psicanálise: aprender piano é a coisa mais fácil que existe; tocar bem, é muito difícil. Se você vai, como psicanalista, repetir o que o grupo exige que seja repetido como sendo o verdadeiro, é muito fácil aprender e fazer psicanálise. Não tem dificuldade nenhuma, nenhuma mesmo. Agora, sair dessas noções e entrar mais, como eu estou tentando falar, em noções que são da ordem da óptica, que não pertencem à ontologia, que estão sempre no nível da interpretação, exige abandonar os *shibolet*. Porque em termos marxistas, se é sempre na superfície, não havendo nenhuma profundidade que te sustente... aí já fica um pouco mais complicado, inclusive para que não seja uma mera disputa de poder: qual é a interpretação produzida pelo elemento mais forte dentro do grupo etc. (relativismo inconsequente). A epistemologia, então...

SCHNEIDER – Já está imbricada nisso que você falou.

CAPELLER – Ela já está aí também. Um dos mal-entendidos fundamentais dos

44 Nota do Editor: Senha em francês.

45 Nota do Editor: Em português costuma-se grafar “xibolete”, com a letra “x”, mantendo o som de “sh” aqui representado pelo fonema /ʃ/.

psicanalistas foi o pensar uma psicologia das profundezas para a psicanálise, ou pensar em estruturas como no Estruturalismo. Mas o Estruturalismo tem limites. Ele fez com que muitos psicanalistas lacanianos pensassem o inconsciente como uma estrutura da profundidade, a verdade pertencendo ao inconsciente, interpretada e trazida à tona pelo analista. A ideia em absoluto não é essa, não trabalhamos com estruturas da profundidade, trabalhamos com e na superfície, trabalhamos com o que existe, o que se põe como existente. Nós trabalhamos com isso como existente exatamente para extrair, literalmente extrair desse existente aquilo que acompanha sua existência. Não o que está embaixo dela e seria sua verdade e sim aquilo que acompanha sua existência. Sem isso, que acompanha a existência do que é, não haveria isto que é. E isto que acompanha a existência é a verdade, não o sentido. O sentido está dado naquilo que é falado, está dado pela frase. A frase dará um sentido. A verdade, no falar tanto de Freud quanto de Lacan, está na fala como um semidizer, um meio-dizer. Ali onde há o dito haverá sempre um semidizer que não é dito. Aliás, nem pode ser dito, mas não existe sem o dito, e do que o dito depende completamente. Não num sentido dialético em que haverá uma solução, pois não há conflito como se fossem duas instâncias, mesmo porque a verdade pertence à ordem do gozo, não do sentido, e aí nós já temos uma epistemologia diferente das epistemologias positivistas correntes.

SCHNEIDER – A última pergunta desse bloco é exatamente relacionar a ética, a política e a epistemologia na psicanálise. Você já fez isso um pouco, mas se quiser tentar de uma maneira um pouco mais sintética, agora

CAPELLER – Acrescentemos ao desejo um segundo elemento fundamental à psicanálise, a noção de sujeito do inconsciente que subsume ética, política e epistemologia.

SCHNEIDER – O que juntaria ética, política e epistemologia seria essa noção do sujeito inconsciente?

CAPELLER – Lacan afirma que o sujeito do inconsciente é sujeito da ciência. O sujeito da ciência foi cartesianamente eliminado da ciência para que ela deixasse de depender da *doxa*. A partir de Descartes consegue-se pensar a ciência com a eliminação da presença do sujeito em referência à matematização e experimentação. O sujeito eliminado da ciência está subsumido em todos nós, querendo ou não querendo, somos todos nós, faz parte do mundo da modernidade iluminista. Somos sujeitos da ciência. A ciência ocupou, literalmente e também no mau sentido, o lugar da religião. O sujeito eliminado cartesianamente para haver

ciência é o sujeito do inconsciente apontado e descartado pelo gesto cartesiano. Descartes vai cortando, vai cortando, até chegar a um sujeito que é um nada, que não pode ter qualidade nenhuma, que não pode ter existência exceto como suporte do saber julgado exato. Este é o sujeito do inconsciente freudiano, o sujeito cartesiano como sujeito da ciência eliminado da ordem da ciência.

SCHNEIDER – Dessa ciência, você mencionou, que no sentido negativo substituiria a religião.

CAPELLER – Exatamente, ocupa exatamente o mesmo lugar da religião em nós, sujeitos da ciência, que acreditamos no sentido religioso da ciência. Há uma ciência baseada na dialética, muito mais efetiva, não tenho dúvida, mas ambas, tanto a dialética quanto a que ocupa o lugar da religião, ambas exigem crença, um dos avatares da civilização em Freud. Isso quando a elas é atribuída a verdade em oposição ao falso. Para a ciência poder ser aceita, para poder funcionar mentalmente, ela ocupa um lugar em que a verdade pertence a ela.

SCHNEIDER – A verdade que é sentido? E não a verdade da psicanálise...

CAPELLER – Ah, sim, claro. A verdade na ordem de uma razão funcional, instrumental, não a verdade na psicanálise que, na ordem do gozo, não tem o falso em oposição. A verdade da ciência tende a ser verdade da razão instrumental, não tem nada a ver com a verdade pensada pela psicanálise, que não possui uma e sim implica em todas suas possibilidades/contingências. O sujeito da ciência, equivalente sujeito do inconsciente, não é algo subterrâneo das profundidades, está embaixo no sentido aristotélico, essa ideia de Aristóteles de que há algo embaixo, de que há algo sob a fala e que ele chamou de *hipokeimenon*⁴⁶. É esse algo sob a fala que responde pelo sujeito do inconsciente. Você pode também pensar o sujeito inconsciente como sujeito da enunciação e aí que entrou o meu problema com o título do Bloco Zero, “Lugar de Fala”, porque o sujeito da enunciação não é imediato. Uma criança, leva algum tempo para assumir o nome próprio como ela e não como outro dela. Como no célebre “O Pelé foi”⁴⁷. Esse “Pelé”, “que foi”, para mim, Pelé, é objeto, eu me perco de mim mesmo, eu sou da ordem do sujeito da enunciação, não do enunciado. Se você coloca uma qualidade sua como externa a você, “meu lugar de fala é o lugar do psicanalista”, bem, mas eu sou esse/o psicanalista que vos fala. Se eu me falo psicanalista estou eliminando a coisa mais importante de todas que é minha posição subjetiva de psicanalista,

46 Nota do Editor: Literalmente, “coisa subjacente” em grego.

47 Nota do Editor: Ele se refere ao uso da terceira pessoa para tratar de si mesmo, um conhecido hábito de Edson Arantes do Nascimento, o Pelé.

como se essa posição pudesse ser objetiva. Eu estou falando “psicanalista” não deixando transparecer que falo de qualquer outro desses lugares de fala. Claro que não sou inocente, eu sei que os lugares de fala existem por uma questão política, existem para articular reivindicações, mas eles passaram a ser usados como se usa debilmente a noção de sujeito da enunciação como colocado no próprio enunciado.

SCHNEIDER – Em particular, anulando o singular, não é?

CAPELLER – Isso, exatamente, perfeito. A palavra “singular” vem a calhar, é disso que trata o psicanalista, do singular, não do particular. Completando a ideia, o singular é sintoma, outro dado chave da psicanálise.

SCHNEIDER – Do mesmo jeito que um sintoma para um médico, é isso?

CAPELLER – Sintoma na medicina é o que eu paciente, reconhecendo como meu, acho estranho a mim. Eu estou tossindo, sei que sou eu quem está tossindo, a tosse é completamente minha para mim, não a atribuo a nada mas não entendo seu sentido, sei apenas que é um aviso, posso até chamar de sinal, os anjos estão falando comigo, é um sinal deles. Mas para o médico minha tosse é meu sintoma, algo de que me queixo como estranho a mim, e a partir daí ele vai procurar sinais pela semiótica, exames físicos, imagéticos, bioquímicos... Vou apalpar a barriga, ver se ali dói, se ali recua, contrai... Aí obtenho um sinal, eu médico – o sintoma foi “estou tossindo”, agora a dor da “minha barriga que é minha”, sinal para o médico que a obteve por apalpação, sintoma para mim, mesmo aqui a comunicação tem equívocos, sinal para um, sintoma para outro, festa para a psicanálise que presencia os equívocos manifestos da fala. Compreende-se a fala, o que quer que fale ou escreva, pelo seu inverso. Lacan ilustra com uma piada judaica; um judeu, com voz chorosa, interroga outro judeu da seguinte maneira: “por que você está me dizendo que vai para Moscou? Para que eu pense que você vai para Kiev, quando você vai mesmo para Moscou?” Esta é a comunicação vista pela psicanálise, equívocos necessários ao seu exercício. Quero dizer, não basta a fala como tal, é necessário o equívoco do equívoco para continuarmos a pensar a questão da efetividade da comunicação. A regência aqui é dos trabalhos da linguagem vistos pela psicanálise. Lacan os chama de “modificadores de estrutura” – podemos agora deixar de lado a palavra estrutura, ela já não tem mais a importância e significado que teve. São trabalhos na ordem da linguagem absolutamente necessários para a organização da fala, todos eles constituídos – e é isso que mais me interessa – por cortes, por algum tipo de negatividade em ação. São eles o recalque, a denegação, a recusa e a preclusão. A linguagem só existe com e nessas per-

das, sustentáculos do que digo sem que os possa dizer, a noção da diferença sexual fundamentada na recusa de uma percepção, a denegação fundamentada na negação de uma parte do recalco recuperado pela consciência, a preclusão de uma ideia por erro de moção, noção extraída do direito processual, e o recalco que incide sobre uma representação narcisicamente intolerável. São trabalhos da linguagem fundamentais para a fala e que a retiram da esfera da comunicação.

SCHNEIDER – Vamos tentar não pensar na palavra comunicação, e sim na palavra informação: é diferente. A informação é da ordem do registro, do dado, ela pode até nunca ser comunicada. Mas é alguma coisa potencialmente significante, e que é atravessada pela ordem do significado, mas que busca capturá-lo, de alguma maneira. Inclusive, em termos epistemológicos, na Ciência da Informação, ela se demarca mais próxima da documentação, do arquivo, do registro, ou até mesmo do apagamento, do que da comunicação.

CAPELLER – Tem tantos trabalhos interessantes... A Elisabeth Roudinesco, que esqueci de mencionar antes, tem um trabalho bem interessante sobre arquivo; como historiadora da psicanálise sempre usa noções psicanalíticas, então é mais uma recomendação. Esse trabalho está traduzido, é muito bom, além de Lacan usa bastante Derrida. Muito interessante. Que posso dizer a respeito? Estes trabalhos a que me referi agirão na atividade do arquivo, na escolha, na seleção, e, inescapável, no desejo, que estará presente de alguma maneira. Quer dizer, essa ideia de algo que não necessariamente está sendo comunicado e que tem a potencialidade da comunicação não pertence ao âmbito do pensamento subversivo psicanalítico. É aceitável, óbvio que é aceitável, é palpável, mas como a ecdótica, nada contra, acho genial, uma ideia fantástica que não vai dar certo.

SCHNEIDER – Sentido útil, não é? É essa busca que lhe incomoda?

CAPELLER – Não, não me incomoda. Se o próprio autor não tem a menor ideia do que realmente está fazendo, frente à questão levantada pelo inconsciente, o sujeito do inconsciente... se ele mesmo não tem a menor ideia do que diz e porque diz, como vou estabelecer qual fundamentalmente era a verdadeira intenção? O problema do dito não é sua intenção, o problema é sua verdade. Que eu suspeite de tal ou qual intenção, muito bem. Estou nesse mundo e posso pensar com as coordenadas que esse mundo me dá e assim pensar em tal ou qual intenção. Agora, falar da intenção verdadeira cria um problema insuperável, o problema da crença, da fé, da religião. A psicanálise corre o risco de ocupar o lugar da religião e abandonar sua base, a ciência moderna. Principalmente pelo seguinte: tem um livro que acho sensacional, “Deus é Inconsciente”, escrito por François Regnault, um cara muito legal dedicado à psicanálise e ao teatro. O que ele diz é o seguinte:

não que deus seja o inconsciente, o inconsciente é que veio ocupar o lugar do deus. Até o advento da ciência moderna havia um lugar específico, perfeito, do saber absoluto, anterior a Hegel, o saber da verdade, a verdade do mundo dos fatos dada pela religião, revelada ou não. A religião era a intérprete da realidade. Há uma tribo no Brasil, a dos Pirahã, que faz isso sistematicamente. Eles julgam viver em vários planos de existência, para saber em qual plano viveram tal ou qual episódio fazem o relato para o pajé que, intoxicado, revela em qual plano de existência, com qual identidade o episódio foi vivido. Isto é a religião, ela confirma ou “desafirma” para você sua impressão da sua realidade etc. Colocando-se o inconsciente nesse lugar, deus é inconsciente. Não que ele pertença ao inconsciente, mas o inconsciente habitando esse lugar e correndo o risco de dizer a verdade, a verdade do que realmente aconteceu. Mas é este o lugar do inconsciente, mantida a equação de verdade e gozo pertencerem à mesma ordem.

SCHNEIDER – Está certo, Leon. Eu estou satisfeito quanto a esse ponto. Então vamos agora às considerações finais.

MÁRCIO MELGES – Quais seriam as críticas consistentes à psicanálise.

CAPELLER – Estou aqui pensando... [risos]

SCHNEIDER – Foucault, por exemplo, numa época ...

CAPELLER – Primeiro, deixe eu voltar um pouquinho à informação, vamos ver se funciona. O que me perturba na Teoria da Informação é o excesso de positividade, principalmente como são vistos conteúdo e mensagem. Entendo que seja uma necessidade teórica pensar em definições definitivas, como um arquivo morto – a expressão é minha. O que está decidido, definido. Nesse meio tempo lembrei do bebê de Mâcon que vive num arquivo legal (da lei) como um horror. É um arquivo de questões legais, questões de direito. No Século XVII, numa cidadezinha no norte da França, chamada Mâcon, ocorre a história de uma mulher que quer ser considerada virgem e consegue fazer que acreditem que, grávida, dará à luz um filho concebido imaculadamente. Tendo sucesso nessa arte do convencimento. A cidade fica famosa durante alguns anos como a cidade onde nasceu o novo Jesus. Ela é reverenciada, a criança é reverenciada, a cidade é reverenciada, todos lucram, até que surge a denúncia. O arquivo conta a história do julgamento dessa mulher. O que eu acho interessante... quer dizer, o caso é um horror. Peter Greenaway fez um excelente e maravilhoso filme, muito inovador, sobre o texto a respeito desse bebê de Mâcon. Também Georges Didi-Huberman escreveu um belo artigo sobre esse episódio na *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, outro autor que merece ser lido, e muito. Vamos voltar à trilogia fundamental de

Lacan, real, simbólico e imaginário. A informação, considerada produto do simbólico, está aí para excitar o imaginário levando a uma produção pela qual o real reapareça de outra maneira, não definitiva, como parte do UM simbólico, e de um apenas, quer dizer, é só em Mâcon, só naquele momento, é histórico, um processo penal a respeito de uma mulher que mente ao falar de um parto imaculado. O registro do julgamento dessa mulher no Século XVII, norte da França, Mâcon.⁴⁸ Enfim, o que eu estou querendo dizer é o seguinte: tomamos o simbólico, o real e o imaginário e, vai, consideraremos questões da informação como pertencentes ao simbólico. É um simbólico que pode estar morto, pode não funcionar mais, no sentido do simbólico funcionando aritmeticamente. Ele não é só uma organização de leis, é também uma organização do pensamento. Essa organização do pensamento atíca, ativa o imaginário. Não vai funcionar sem imaginário fornecendo imagens, ilustrações, eu aqui falando do bebê de Mâcon, o Greenaway fazendo filmes etc., o simbólico reaparece e o real reaparecerá, mas diferente porque a equação agora será outra. Estou mantendo a ideia da “matematização”, mantendo também a ideia do *matema* em Lacan, que a gente ainda não discutiu, fica para outra. Agora, quanto a um bom crítico da Psicanálise, teve o José Guilherme Merquior, muito respeitado; não respeito a figura pública reacionária do amigo da ditadura, mas ele era bem articulado. Muito raro hoje em dia, pois infelizmente a psicanálise ocupa um lugar quase inexpugnável porque considerada estabelecida, cooptada e domesticada. Tentaram destruí-la na década de 90, depois da queda do muro de Berlim, quando tentaram destruir tudo que tivesse a ver com subversão. Todos os gênios, Bertolt Brecht, Albert Einstein nada fizeram, suas esposas, as mulheres, eram as autoras de suas obras, eles foram banais, eram nada... Tentaram fazer o mesmo com a psicanálise, escreveram um Livro Negro da Psicanálise tal como o Livro Negro do Comunismo, apareceu a gangue do Soral, mas não conseguiram. A psicanálise já estava estabelecida como um método de tratamento burguês, funcionando como a Igreja Católica, recebendo, ouvindo e absorvendo, mas sua transmissão continua sendo subversiva. Mesmo o pessoal condutivista (é assim que se chama: condutivista), mesmo eles ainda a respeitam. Porque se criou o mundo mental, então eu, condutivista, “vou tratar o mundo factual, as ações”. Mas há um mundo mental, se você quiser pode fazer psicanálise também. Então, não tem nenhuma indicação de um pensador sério que seja contrário à psicanálise... Me lembrei agora do Peter Sloterdijk, discípulo do Habermas, ainda vivo.

48 Nota do Editor: Não foi possível encontrar a referência do artigo mencionado.

SCHNEIDER – Mas esse pessoal da neurologia... agora me escapa o nome...

CAPELLER – Os condutivistas, não é? Comportamentais. É isso, eles mantêm o mundo mental, espiritual. Acho um horror tudo isso. Preferiria que a psicanálise não fosse tão respeitada assim, pelos motivos errados. Ela é subversiva, sim, é isso que a faz permanecer sui generis. Há uma interrogação, porém: Freud morre e aparentemente todos os discípulos dele não aprenderam patavina. Como a psicanálise sobreviveu, então? Como conseguiu se manter subversiva? Não basta ter aparecido Lacan. Na transmissão, na vigência do ato psicanalítico, ocorreu, ocorre a subversão e sua transmissão! O ato psicanalítico ocorre como subversão e aí haverá transmissão da psicanálise. É por aí que ela continua, por enquanto continua. Não é pelo respeito, esse falso respeito intelectual, quase morto, quase fatal. Tudo bem, Foucault e Deleuze em algum momento combateram a psicanálise, você vai ver é uma questão pessoal, uma picuinha, não era uma crítica forte, séria. Você vê Foucault escrevendo o primeiro volume da História da Sexualidade falando mal da psicanálise, já o segundo e o terceiro volumes são a favor, o quarto acabou de sair. Tem os positivistas criticando, mas o que se pode fazer com eles?

SCHNEIDER – Qual é a importância de estudar a psicanálise hoje, e qual é a importância da psicanálise hoje?

CAPELLER – Ah, em primeiro lugar, prefiro dar uma resposta mal-educada: não tenho a menor ideia. Não sei para que serve. Em segundo lugar, não dá para estudar, eu não... Bom, lógico que você pode estudar lendo os textos, sem dúvida nenhuma. Uma bela autora, Maud Mannoni, escreveu um livro muito interessante sobre a teoria psicanalítica como ficção, falando do perigo dos delírios na leitura do texto psicanalítico, pior do que a hipocondria na leitura da bula de remédio. Ela tem razão, é muito fácil você delirar. É exagero, mas é muito fácil você extrapolar e encontrar verdades nos textos psicanalíticos. Até porque não é todo psicanalista que consegue escrever bem psicanálise. Não digo escrever bem na sua língua, mas se a psicanálise poder ser mantida na escrita, porque a escrita mata qualquer coisa, qualquer coisa fica morta – é o problema do arquivo etc. A escrita da psicanálise deveria estar viva, deveria manter vivo seu assunto e não o estabelecer de uma vez por todas. Os psicanalistas, temos mesmo esse problema da escrita na descrição do caso. Não quero entrar nisso, é outro problema, mas é impossível você descrever um caso mantida a dialética da ação. É muito difícil essa escrita, para manter viva nela a psicanálise, tem que ser muito especial, tem que ser diferente, ela não é uma escrita que está... pegue uma escrita freudiana, Freud não estabelece verdades em momento nenhum, está sempre especulando.

Faz uma leitura “sintomal”. Obriga você a ler de viés, obliquamente “obriga”. O ideal é que sua leitura do texto psicanalítico também seja sintomal. Respondi à pergunta?

SCHNEIDER – Se isso estiver correto, ele sempre trabalha no sentido hipotético. Isso me marcou muito, é muito interessante.

CAPELLER – Sim.

SCHNEIDER – Mas eu gostaria de saber por que a psicanálise é importante hoje em dia. Se ela acabasse não faria a menor diferença? Por que você ainda é apaixonado por ela?

CAPELLER – É bem possível que ela acabe, a tendência é essa, de qualquer forma. A vantagem dela, como disse desde o início, é ser subversiva, mas o que a gente está vendo no mundo não é exatamente um incremento da noção de subversão. Ela pode acabar, pode ocorrer o “fechamento” do inconsciente. O atendimento, essa noção da câmara, do quarto, de duas pessoas, do isolamento, não, isso provavelmente vai continuar. A questão fundamental para mim é se esse aspecto subversivo será mantido – e as escolas não têm muita tendência para manter a interrogação. Então vai depender muito da análise pessoal, dos analistas e dos futuros analistas, de sua condição e consciência social como pensadores da contemporaneidade, mais do que do estudo regular, acadêmico, formal. Prefiro grupos de estudo com ou sem liderança a uma formação formal. Não acredito nela.

SCHNEIDER – Perfeito. Agora as questões da criança inteligente. Começando por esta do meu lado [Márcio Melges, diretor cinematográfico das entrevistas], que é o grande outro desta cena.

MELGES – Como uma criança pode contra-argumentar, de certa forma, com um pai psicanalista?

CAPELLER – Perguntando pela interpretação, aí veremos que resposta ele será capaz de dar. No ato analítico, quando ele ocorre, há obliteração da individualidade cartesiana do analista. Isso é necessário para se pensar o ato analítico. Então, na interpretação, se o analista for capaz de responder perfeitamente à pergunta sobre o porquê da interpretação, ele não está legal, não está bem posicionado, não foi exatamente o que deveria ter sido. Devemos estar sempre alerta no bom sentido para poder perceber a verdade agregada ao dito. Há uma frase do Lacan que acho excelente: “Que se diga fica esquecido no que é dito pelo que é ouvido”. Não é complicado, a frase parece meio esquisita, mas não é não. O dizer significa que há alguém que diga que há algo sob o dito. Prestando-se atenção no “dito” esquece-se do “dizer”; o ouvido do psicanalista deve estar atento ao dizer, não ao dito. A interpretação do dito não é a verdade do dito, é a parte da verdade do dizer, e não há como convencer um terceiro da correção dessa interpretação.

Nem mesmo pelos efeitos. Freud sabia disso. Ele escreveu um trabalho sobre construção em psicanálise que começa com a pergunta: como posso saber se minha interpretação foi correta? E ele respondeu que não é porque o analisante concordou que ela está certa. E também não é porque ele discordou que devo achar que está errada.

SCHNEIDER – É pelo quê, então? É um *feeling*? Um *insight*?

CAPELLER – Não, nenhum dos dois. Você vai fazer uma construção e não uma interpretação, esta é rara. Ou um corte e o analisante se encarrega do resto. Freud pensava esse trabalho como o de um arqueólogo que recupera o que está enterrado sabendo que o recuperado não é a verdade do que estava enterrado, ele acumulou poeira, acumulou outras coisas, a História passou pelo que foi desenterrado e o transformou. Então, você sabe que o que você desenterra é um simulacro do que foi enterrado. É bonitinho, é bacana. Mas você desenterra, você faz isso.

SCHNEIDER – Isso serve para alguma coisa?

CAPELLER – Vamos nos entusiasmar um pouco, serve para dar continuidade à História, a seus fundamentos. Hegel nos lembra disso em "A Fenomenologia do Espírito", bem no início. O que ele reintroduz no pensamento é a História que estava abolida, que estava fora. A História é fundamental.

SCHNEIDER – Eu entendo que a pergunta do Márcio tinha a ver com a dupla autoridade, não é? Desse pai que, além de pai, é um cara que sabe tudo sobre...

CAPELLER – Ah, claro! Haja superego, não é?

SCHNEIDER – Ele não sabe tudo.

CAPELLER – Sim, é isso que eu estou tentando dizer o tempo inteiro. O meu saber como psicanalista depende totalmente do meu analisante. O que aprendi até hoje me ajuda a não acreditar, não imiscuir crença no que penso e escuto. Leva anos para poder prestar atenção no que não está aí.

SCHNEIDER – Existe verdade?

CAPELLER – Sim, com certeza.

SCHNEIDER – Ciência e verdade são a mesma coisa?

CAPELLER – De jeito nenhum, não.

SCHNEIDER – Qual é a melhor forma possível de se governar um país e a pior?

CAPELLER – Ah, vou falar bobagem. De preferência que ele seja bem pequeno e tenha pouca gente. Aí ainda dá, mais ou menos, mas uma coisa grande e extensa com muita gente, são sete bilhões de desejos. É duro.

SCHNEIDER – E o que fazer com isso?

CAPELLER – O problema não é o contentamento do desejo, o problema é que entre sete bilhões apenas quinhentos milhões vivem bem. Isso é um absurdo total e completo; daí dizer que o capitalismo é um sucesso é coisa de doido ou brincalhão da pior qualidade. São seis bilhões e quinhentos milhões vivendo pessimamente, não há economia que possa ser considerada um sucesso. É aquele cinismo churchilliano, como é mesmo?

SCHNEIDER – “A democracia é o pior regime que existe, fora os outros”.

CAPELLER – Fora os outros! Dizer que o capitalismo é o pior regime fora os outros, não! Esse cinismo eu não aceito. Mas, enfim, a pior maneira de governar um país é você – eu volto sempre a essa mesma questão – achar que tem a verdade sobre como governar um país. Você, um partido político, um grupo, uma classe social ou o que for. O ideal na governança de um país é a participação permanente de todos no trabalho da política. E a política, vamos dizer assim – estou citando Badiou, achando que ele tem razão –, “a política preenche os buracos da filosofia.” É para isso que deve haver política. Mas a política, por sua vez, tem buracos também, e aí o problema é que se espera que a epistemologia vá fazer o mesmo com a política, preencher seus buracos. Isso cria problemas, não é uma solução. Da mesma maneira como a política ao preencher os buracos da filosofia não lhes fornece solução. Entende? Não sei se eu estou sendo claro. Você tem um problema político insolúvel, com buracos, você coloca um conhecimento, um saber para preencher os buracos, você colocar a verdade no lugar da política como política, você vai defender o teu, esse conhecimento, esse saber que você introduziu lá. O buraco deve ser mantido, ele significa o conjunto de sujeitos que não sabem muito bem o que querem, mas com quem temos de conviver.

SCHNEIDER – O certo e o errado são sempre os mesmos ou variam de acordo com a cabeça de cada um, a época e os costumes?

CAPELLER – Não tem certo, não tem errado, esta é uma pergunta superegoica, estabelecida pelo superego. O superego não é uma entidade, *super* é uma das funções da linguagem pelas quais você entra em contato com a sua realidade. Ele não funciona a não ser para criar gozos. Você será gozado pelo teu superego, e isso é grave.

SCHNEIDER – Então, eu tinha perguntado se certo ou errado são sempre os mesmos ou se variam de acordo com a cabeça de cada um, a época e os costumes. Você disse que não existe o certo e o errado...

CAPELLER – São produções do superego que providencia gozos, equivalente ao ideal de ego desde Freud. O superego provê os instrumentos para você vir a ser amado, sempre no futuro, nunca no presente – você está sempre aquém desse lugar ideal.

SCHNEIDER – E você falou alguma coisa de narcísico.

CAPELLER – Ah, sim, isso: o ideal de ego é um dos pontos que estabelecem seu narcisismo. Aquele lugar onde eu serei amado, onde eu serei perfeito, onde eu serei reconhecido, mas o importante é nunca acontecer no presente, nunca.

SCHNEIDER – O que é a felicidade?

CAPELLER – Necessidade criada pelo utilitarismo. “Utilitarianismo”, melhor dizendo.

SCHNEIDER – Eu vou fazer uma pequena adaptação dessa pergunta porque ao formular o questionário, nós estávamos pensando em cientistas das ciências duras. Eu vou botar o psicanalista, vou improvisar. O psicanalista deve se preocupar mais com a verdade do processo, ou com um efeito de bem-estar para o paciente, para o analisante? Eu já ouvi isso, e me incomodou, que a ética da psicanálise não tinha necessariamente a ver com o bem-estar ou a felicidade, ou nada disso, e sim com a verdade do desejo.

CAPELLER – É isso mesmo.

SCHNEIDER – Eu me pergunto, se a verdade do desejo não tem nada a ver com o bem-estar, por que a gente não a manda para o inferno?

CAPELLER – Não é a verdade do desejo que nada tenha a ver com o bem-estar, é o desejo que não tem nada a ver com o bem-estar. O desejo é sempre subversivo em relação à organização egóica. Então não tem escolha, o analisante não tem essa escolha. O que importa é a verdade do desejo. Quer a verdade do desejo, quer o desejo propriamente dito, nenhum deles age para o bem-estar do analisante. O que se quer é impossível, manter o desejo e estar bem. E estar bem mandando o desejo para o inferno, só morto. Não dá. Agora, não adianta eu dizer “não dá”. Então, o cara vai sofrer, ele vai sofrer no processo. Talvez seja melhor sofrer no processo que sofrer na vida, é o máximo que eu posso dizer.

SCHNEIDER – Qual é a vantagem de sofrer no processo em relação a sofrer na vida? Por que é melhor sofrer no pensamento? Por que é melhor sofrer no processo do que sofrer na vida?

CAPELLER – Porque você vai sofrer – e aí isso tem a ver com a próxima pergunta – mantida a ética da convivência, sem que teu sofrimento tenha repercussão no social, moldando a realidade para o beneplácito dos teus fantasmas. Sem que você esteja modificando o teu social próximo a teu bel prazer. Você, de qualquer forma, vai sofrer na vida. De qualquer forma. Que esse teu sofrimento seja produtivo e você consiga poupar – eu estou sendo bem cristão, mesmo – aqueles que lhe são próximos.

SCHNEIDER – E a si mesmo, também, um pouquinho?

CAPELLER – Na medida em que você adquira gosto pelo saber e conviver, sim. Se você não tiver esse gosto você não vai ter muito prazer de qualquer forma, eterno insatisfeito com o que o mundo e as pessoas te proporcionam.

SCHNEIDER – [risos] Estou rindo aqui porque você tocou em um ponto fundamental que eu estou trabalhando tem muito tempo, sobre o gosto pelo saber. Muito bom. Outra pergunta: deve-se sempre dizer tudo ou o segredo pode ser importante?

CAPELLER – Hum, o que é o segredo aí?

SCHNEIDER – O não-dito.

CAPELLER – O não-dito é que importa.

SCHNEIDER – Deve ser mantido o não-dito?

CAPELLER – Ele será mantido, ele será mantido. O não-dito não é a verdade, entendendo essa pergunta no nível da comunicação, não em termos de psicanálise.

SCHNEIDER – Na verdade, essa pergunta é sobre comunicação, sim.

CAPELLER – Entendeu?

SCHNEIDER – O segredo possui a verdade, mas a verdade está em segredo. Será que eu devo contar a verdade do segredo?

CAPELLER – Na psicanálise a verdade é sempre um semidizer. Não digo que é secreta, fica esquisito, mas é sempre um meio-dizer do que está sendo dito. Então, o que quer que venha a ser dito a respeito do dito, a verdade continuará sendo um meio-dizer.

SCHNEIDER – Perfeito. Por que existe a maldade?

CAPELLER – Kant, um grande cretino, disse que cada um deve ouvir sua própria consciência. Se você vai ouvir sua própria consciência ouvirá apenas seu superego. Ouvindo seu superego você constrói campos de concentração. Então, vamos falar de outra maneira a esse respeito. A célebre frase do Velho Testamento, depois apropriada pelo Novo, ordena “amar teu próximo como a si mesmo”, mas aí Freud, espantadíssimo, disse que não dá, se eu amo meu próximo como a mim mesmo, vou matá-lo. Aí, boa parte dos psicanalistas, acompanhando o Século xx sadiano e ouvindo Kant, entenderam que sim, devo vir a amar meu próximo como a mim mesmo, para isso devo fazer análise e amarei a mim mesmo e aí poderei amar a meu próximo e cumprir o preceito bíblico, para o qual não estávamos preparados, e porque essa foi a recomendação de Kant. Ouvir minha própria consciência supõe que ela é bacana. Se não é bacana é por causa do superego. Superego a gente corrige, ela ficará bacana e eu poderei me ouvir nela. O que significa, conforme dizia Freud, que ao me ouvir não vou ouvir meu vizinho, meu semelhante. Freud era contra a frase “amar o teu próximo como a ti mesmo”, na medida em que você, só se amando, não conseguirá amar o vizinho. E que você tem... ele não terminou a frase, mas é óbvio: você tem que ouvir o vizinho e reconhecê-lo em suas deficiências, digamos assim, auditivas. Ou praticar maldades em estado puro, a maldade contemporânea kantiana capitalista, a maldade como parte da nossa organização egóica funcional. Por isso a recomendação: vale a pena fazer análise, sofrer ali, vai diminuir a maldade ambiente e, talvez, será até divertido.

SCHNEIDER – Obrigado, Leon.

50

Realização



Cooperação



Financiamento



ESTA OBRA É PARTE DA COLEÇÃO PPGCI 50 ANOS E FOI COMPOSTA EM MINION PELO PROGRAMA DE EDUCAÇÃO TUTORIAL DA ESCOLA DE COMUNICAÇÃO DA UFRJ EM OUTUBRO DE 2021.

Este livro é um dos resultados de uma pesquisa maior, que tem como objetivo explorar interfaces entre ética, política, epistemologia e informação. Sua questão de fundo é como pensamentos de referência nessas áreas têm sido e podem ser apropriados e desenvolvidos pela Ciência da Informação brasileira.

EM COOPERAÇÃO



United Nations
Educational, Scientific and
Cultural Organization