



INTERVIEW | ENTREVISTA

Por uma conversação filosófica continental prático-produtiva, ou: talvez Foucault não seja mais uma ideia tão interessante¹

For a practical-productive continental philosophical conversation, or: maybe Foucault is not such an interesting idea anymore

José Crisóstomo de Souza*
josecrisostomodesouza@gmail.com

Recebido em: 15/10/2022.

Aprovado em: 05/11/2022.

Publicado em: 05/12/2022.

Bio: José Crisóstomo de Souza aposentou-se recentemente do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia e de seu Programa de Pós-Graduação. Ele fez doutorado em Filosofia Política na UNICAMP, em 1990, e pós-doutorados na Universidade da Califórnia, em Berkeley, na New School, em Nova York, na Universidade Humboldt, em Berlim, sob as supervisões de Hubert Dreyfus, Richard Bernstein e Rahel Jaeggi respectivamente. Antes de esboçar sua própria posição filosófica, um ponto de vista prático-poético, materialista, ele desenvolveu sua carreira acadêmica de professor e pesquisador, na área de Filosofia Política e Teoria Social, discutindo Hegelianismo e Marx, e, depois, sempre tendo em vista questões contemporâneas, o neo-pragmatismo (v.g. Habermas e Rorty) e o pragmatismo clássico. Em conexão com suas atividades políticas sob o regime militar, longe da academia, estudou também autores brasileiros crítico-históricos, sobre o nosso lado da Modernidade.

Durante toda sua carreira acadêmica, Crisóstomo buscou sustentar uma discussão crítica constante a cerca do modo dominante de trabalho acadêmico na comunidade filosófica brasileira, em rápido crescimento país, afora a partir da USP. Um trabalho segundo ele – a despeito de algumas exceções – basicamente ocioso, ‘escolástico’, mesmo que, num certo nível, oportunamente formador, escolar, focado na leitura estruturalista, ‘interna’, de filósofos históricos canônicos, baseada nas prescrições metodológicas da escola historiadora francesa de Victor Goldschmidt e Martial Guérault. Em contraste com essa abordagem *magistri dixerunt*, de filosofia de comentário, Crisóstomo propôs sua própria via discutidora, interlocutora, da filosofia como uma “coisa civil”, que de modo algum exclui a minuciosa leitura, discussão, apropriação e o uso de referências filosóficas relevantes, inclusive brasileiras, tanto autores quanto movimentos, obras e debates, em torno de temas e questões contemporâneas, em sintonia com a esfera pública e o mundo da vida, de um modo mais autônomo e descolonizado.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

* Programa de Pós-Graduação em Filosofia contemporânea da UFBA.

1 Entrevista concedida a Linda Alcoff (CUNY) e Gregory Pappas (TAMU), originalmente para o *Inter-American Journal of Philosophy*, em inglês, aqui traduzida pelo entrevistado, com alguns retoques.

Antes de fazer seus estudos pós-graduados e começar uma carreira acadêmica, entretanto, sob a ditadura militar (1964-85), Crisóstomo dedicou muitos anos de sua vida à luta popular-democrática para pôr o país de volta no rumo de uma democracia mais inclusiva e material. Tendo isso em vista, fez muito trabalho de organização popular pelo Brasil afora, urbano e rural, bem como atividades políticas e de publicistas mais convencionais. Trabalhou no Centro de Estudos e Ação Social como educador popular, pesquisador, redator e editor dos Cadernos *Cadernos do Ceas*, foi chefe da sucursal do semanário político *Movimento*, na Bahia, e outras coisas menos públicas. Como resultado disso, enfrentou perseguições, detenções, processos, e foi cassado ao finalmente iniciar uma carreira universitária ainda sob o regime militar.

Deixando de lado muitas outras publicações, livros, artigos, capítulos, livros, no que diz respeito ao desenvolvimento de sua própria posição filosófica, seus trabalhos traduzidos para o inglês incluem: “Marx and Feuerbachian Essence”, em *The New Hegelians*, ed. D. Moggach (Cambridge UP, 2006), *Philosophy as a Civil & Worldly Thing, from a Brazilian Critical-Historical Perspective* (Amazon, 2019), “Towards a Practical-Poietic, Materialist Point of View” (*Transcience*, 2019), Spanish version: “Pragmatismo Brasileño”, em *The Reception of Peirce and Pragmatism in Latin-America: A Trilingual Collection*, Paniel Reyes (Ed. Torres Associados, 2020), “A World of Our Own: a Pragmatic-Poietic Transformative Perspective” (*Transcience*, 2020), e “Dialectics and Drama: Nietzsche as Young Hegelian and Maître-à-Penser” (*European Legacy*, no prelo). Nesse rumo, ainda digno de atenção, “Marx’s quasi-Pragmatism vs. good Practical-Poietic Materialism” a ser publicado em *Transcience*, Berlim, em junho de 2022. Nas suas versões em português, alguns desses textos foram publicados junto com ou seguidos por críticas de colegas e resposta de Crisóstomo, desenvolvendo assim uma prática debatedora ainda rara na comunidade filosófica brasileira. Ademais, vários vídeos de Crisóstomo podem ser encontrados em Português na Internet. Ver, por fim, sua página acadêmica (a ser atualizada), <http://www.jcrisostomodesouza.ufba.br>. Por esses dias, o Poética Pragmática, o grupo de produção em filosofia que ele iniciou com mais colegas jovens, acaba de publicar *Filosofia, Ação, Criação: Poética Pragmática em Movimento* (EDUFBA 2021), uma ‘jam session’ filosofia, uma coletânea de textos em conversação em torno do novo ponto de vista, com 17 autores diferentes, de 11 instituições, de 5 países.

Pergunta 1: *Em seu trabalho, você se posiciona contra a ‘virada linguística’ na filosofia, até na forma que ela tem assumido na Teoria Crítica alemã do final do século 20. A motivação por trás da virada para a linguagem era evitar formulações metafísicas de direitos, subjetividade, verdade, de modo a não fundamentar a filosofia normativa em reivindicações metafísicas sobre ‘o’ humano. Em sua opinião, qual é o problema com a ‘virada linguística’?*

Resposta: Tenho algo a dizer sobre o ‘humano’ normativo de fato (não tanto sobre direitos), mas deixe-me começar por admitir que, sim, considero o ‘linguocentrismo’ uma limitação para a maior parte da filosofia ocidental contemporânea, metropolitana, tanto crítica quanto *mainstream*, com consequências filosóficas e políticas nocivas, particularmente para a teoria crítica, mais ainda em contextos nacionais subalternos, intelectualmente colonizados, e em meio às circunstâncias atuais de crises, guerras e ameaças de viés autoritário. Do modo como vejo, os resultados desejáveis que você mencionou para a virada linguística, e ainda outros, podem ser articulados e alcançados de forma mais consistente colocando-se a prática onde a linguagem agora prevalece, e onde antes prevalecia o chamado sujeito metafísico. Por prática quero dizer não apenas ou predominantemente a prática linguística, mas a prática *material* em primeiro lugar: a prática transformadora, que no nosso entender confere significado às coisas e é reveladora do mundo. Quero dizer a prática como *poiesis*: nossa atividade social de pegar, fazer, mudar, usar coisas (no sentido mais amplo), implicando num emaranhamento básico com o mundo, orientado por propósitos, de dimensões tanto ‘materiais’ como ‘espirituais’. Podemos considerar isso como sugestão de uma nova virada prática na filosofia, com ênfase material/produtiva, com consequências, digamos, epistemológicas, ontológicas e especialmente normativas, democrático-materiais, crítico-emancipatórias, renovadas. (Sobre isso ver, ver artigos meus p. ex. na própria *Cognitio*.)

A lista de consequências problemáticas da virada linguística certamente não se aplica da mesma forma, em extensão ou grau, a todas as versões de linguocentrismo prevalecentes e a suas possíveis combinações, que em termos de ‘tipos ideais’ incluem a) em primeiro lugar, um pós-estruturalismo e desconstrucionismo semi-anarquistas, no limite algo como um “*hay gobierno soy contra*”, ou seja, a teoria crítica francesa, negativa, cripto-normativa; b) um interacionismo normativo, discursivo, intersubjetivista, também em última análise ‘sem mundo’ (em seu desprezo por produção e materialidade, e aversão à ‘razão instrumental’), isto é, a teoria crítica alemã recente, moderadamente democrática. E, finalmente, c) a filosofia (pós)analítica, linguística, anglo-saxônica, para além do empirismo dogmático, em termos normativos mais ou menos politicamente ingênua e liberal-solidarista. Essas variantes são por vezes marcadas por alguns elementos pragmáticos e hermenêuticos limitados, em sendo anti- ou pós-positivistas, supostamente não-mentalistas, não-fundacionistas, e, em termos práticos, antiautoritárias, senão radicalmente críticas de todos os tipos de possíveis dominação ou discriminação ‘inumanas’.

Pergunta 2: *Você pode discorrer um pouco mais sobre os problemas – epistemológicos, ontológicos, políticos – relacionados ao que chama de linguocentrismo, bem como às atitudes e práticas a ele associadas, não apenas em termos acadêmicos, mas também para certos ativismos e movimentos sociais?*

Resposta: Vejamos como esclarecer melhor (o que tenho feito em algumas publicações minhas, no Brasil e fora dele) quais podem ser tais problemas, e por favor releve meu uso abundante de rótulos e ‘-ismos’ que poderiam precisar de mais explicações, com o propósito de aqui me situar mais rapidamente em relação a mais aspectos do paradigma linguístico e das alternativas desejáveis a ele. Sob o domínio linguocentrista mencionado, a práxis vira primordialmente prática discursiva e o contexto e a interação passam a ser também basicamente discursivos, mesmo quando são incluídas alusões a circunstâncias, instituições ou corpos. Pois o principal problema aí pode ser denominado genericamente de *idealismo*, não necessariamente em um sentido metafísico, mas associado a uma perspectiva geral sobre a realidade, bem como a consequências prático-políticas que o termo tradicionalmente sugere. Refiro-me a um viés idealista, imaterialista, mesmo em comparação p. ex. a um Hegel idealista absoluto, entretanto mais espessamente interacionista, como em sua dialética seminal do senhor e do escravo, onde subjetivação e emancipação estão envolvidas com relações prático-produtivas com o mundo e com coisas tanto quanto com pessoas. A meu ver, em termos gerais, o linguocentrismo tende a ser antirrealista e incomensurabilista, relativista e hostil à ciência, desatento ou depreciativo com relação a fatos, também a artefatos e a circunstâncias materiais, por fim politicamente negativo, às vezes quase nihilista, passando da tradicional ‘negação determinada’ marxista-hegeliana para uma mais radical, livre ‘negação indeterminada’ – de todas as relações.

A virada linguística pode acarretar ainda, especialmente no caso de seu avatar francês, um certo logocentrismo e intelectualismo, combinados com uma compreensão empobrecida do que seja mudança social e política, e com um desprezo por desenvolvimentos institucionais, econômicos, materiais particulares. Um desprezo que se alinha com a antiga crítica radical da ideologia, marxiana, e com a teoria crítica alemã, adorniana, totalizante, com a qual podemos dizer que tudo começou – para mim um passo ruim da filosofia da práxis, ao qual, entretanto, a teoria crítica semipragmatista mais recente ainda presta tributo. Em sucessão a essa tradição crítica, e sempre pretendendo ser antidogmática e antiautoritária, a mais nova teoria, supostamente radical, francesa, revela-se especulativa, não autocorretiva, além de normativamente sectária. E isso enquanto se imagina muito política, até completamente revolucionária, anticapitalista, não obstante seu relativo fechamento ‘imaterialista’ dentro do mundo da linguagem e da academia. Também identifico nesse linguocentrismo alegadamente crítico, ao contrário do que parece, um traço disfarçado de não-corporeidade e de ascetismo, o que, no entanto, receio não ter tempo de explicar aqui. Em todo caso, eu o considero ruim para uma política

popular democrática, de massa, e para o que eu chamaria de um construcionismo e uma cidadania de alcance prático, produtivo, material.

Em relação a tudo isso, percebo restrições críticas semelhantes às minhas, mesmo que não exatamente nos mesmos termos, p. ex. na defesa de Goyo Pappas da experiência contra o neopragmatismo centrado na linguagem, nas sugestões de Linda Alcoff de um novo paradigma emancipatório, não cético, não niilista, e também na preocupação de Nancy Fraser com economia e nas suas exortações a favor de um feminismo dos 90% (*i.e.* ‘de massa’). Por fim, percebo tais restrições nas alusões de Ofelia Schutte (se a entendi bem na sua entrevista ao *Interamerican Journal of Philosophy*) a maniqueísmo, dicotomias rígidas e estereótipos generalizados em certas expressões de teorização crítica dos nossos dias. Diante do que podemos acabar descobrindo que nós, na academia, precisamos retornar à filosofia geral *mainstream*, mesmo que criticamente, não apenas ficar em ‘perspectivas críticas’ isoladamente desenvolvidas, para que possamos avançar nesse terreno e desempenhar um papel democrático mais positivo, ainda que mais modesto, nas mudanças sociais, políticas, culturais, demandadas por nosso tempo e contexto.

Pergunta 3: *Em oposição ao linguocentrismo e suas consequências, você defende uma nova forma de pragmatismo, ou talvez uma nova ênfase dentro do pragmatismo, que destaca o ‘material’. Por que o pragmatismo precisa disso? O que há de errado com o pragmatismo em suas tradições principais, clássicas?*

Resposta: Uma nova forma de pragmatismo ou uma nova ênfase materialista e histórica dentro do pragmatismo de fato se aproxima do que eu sugiro para um possível diálogo filosófico no Brasil ou no Continente. Para mim não há nada de muito errado com o pragmatismo, na verdade acho que ele pode até ser uma influência benéfica e corretiva para a maioria das filosofias de nossos dias, como finalmente admitem a teoria crítica alemã e a filosofia analítica americana recentes. Deixe-me então começar contando o que acho certo e bom, isto é, utilizável e passível de desenvolvimento, no pragmatismo norte-americano, a partir de sua plataforma original. Em primeiro lugar, a famosa sentença do britânico Alexander Bain, da qual todo o pragmatismo é, segundo Peirce, apenas um corolário, que vejo como promissora ‘materialista’ (prático-social, comportamental, não-mentalista). Ela afirma que uma crença é um curso de ação, adicionada à disposição para realizá-lo, não algo separado do agir e apenas dentro da mente ou da linguagem. Melhor ainda (e de forma mais darwiniana), do nosso ponto de vista, isso se opõe tanto ao representacionismo tradicional quanto ao humanismo idealista e anti-naturalista (também o pós-estruturalista). Pois desse modo as crenças equivalem a algo que em certa medida não é apenas humano, mas animal em geral: todo curso de ação tomado de forma inteligente já é em grande medida uma espécie de crença.

Junto com isso, temos a própria máxima pragmática, originalmente formulada por Peirce: uma boa noção de qualquer coisa é a que leva em consideração seus efeitos de alcance prático, materiais (*sensíveis*, diz Peirce, embora muita gente não registre). Ou seja, é a noção que leva em conta o comportamento da coisa, portanto o nosso também, conforme exibidos em nossa interação com ela, evocados em expressões práticas como ‘lidar com’ e ‘tomar as coisas do modo certo’. Entendo essa máxima não apenas em sentido metodológico ou lógico-normativo, mas também em sentido material-interacionista, ‘ontológico’, implicando na consideração de todo um contexto material ou forma de vida, como uma associação dinâmica e interconectada de pessoas, práticas e objetos. Junto com essa máxima, vejo com bons olhos o conjunto dos ensaios anti-cartesianos de Peirce, e considero sua ‘comunidade de investigação’ outra boa ideia para uma melhor compreensão da natureza social da racionalidade – também a ser desenvolvida ‘ontologicamente’ do modo que sugeri. Em terceiro lugar, ainda sobre as virtudes do pragmatismo, eu incluiria a queixa geral de William James contra o racionalismo metafísico, ‘cândido’ como o de Leibniz, em nome de uma virada solidária e mundana para a filosofia – ‘para as ruas’, diz James. Por último, mas não menos importante, de Dewey aprecio seu ponto de vista do agente,

suas noções enriquecidas de experiência e florescimento humano, às quais eu gostaria de adicionar as ideias de construcionismo institucional progressista, experimental, e de uma correspondente agência/cidadania de alcance material e produtivo.

Pergunta 4: *E quanto aos déficits, se não erros, do pragmatismo, quais seriam, a partir do ponto de vista do que você propõe?*

Resposta: Devo muito ao pragmatismo clássico, ao desenvolvimento Peirce-James-Dewey, apesar de ele ser um tanto reducionista em seu naturalismo, para o qual eu sugeriria uma correção historicista, hegeliana, com recurso a noções como objetivação e apropriação, agora livres da representação metafísica do sujeito ou do Espírito. Também aprecio, apesar de suas tendências linguocêntricas (mas não ‘negativistas’), o desenvolvimento neopragmatista, razoavelmente convergente com aquele, de Sellars- Quine- Davidson- (Wittgenstein-) Rorty, como, ao final, uma tentativa limitada de melhorar o pragmatismo original, para não dizer a filosofia analítica. Não sou um especialista em pragmatismo e não gostaria de ser injusto com ele ou com Dewey criticando-os em termos tão gerais, mas acho que ambos acabam concedendo demasiada centralidade às ciências naturais como modelo de prática e de conhecimento. Algo que pode prejudicar sua compreensão de criação e criatividade humanas, até mesmo da própria ação, aproximada por eles de uma ideia de *adaptação* ao meio, dentro do binômio homem (organismo)-natureza (ambiente). Algo que pode também limitar sua rica ideia de experiência, em relação à qual estou inclinado a enfatizar a precedência e a produtividade da ação em nosso envolvimento prático com o mundo e com as pessoas. “No início era o ato, depois o artefato” é nosso lema pragmático-poiético faustiano, que deseja combinar materialidade, criação, imaginação e transcendência humana – na ação.

Finalmente, devo esclarecer que tomo o termo pragmatismo em um sentido mais amplo do que o usual, como uma virada prático-criativa mais geral, modernista, na filosofia ocidental, que aliás pode guardar também afinidades e com expressões de pensamento não-ocidentais. Na Europa, tal virada poderia englobar a filosofia francesa da ação e da criação, que se desenvolve de Maine de Biran a Bergson, com a qual não por acaso o pragmatismo americano manteve uma conversa transatlântica em suas origens. Também incluiria o Hegelianismo de Esquerda, as filosofias da práxis em geral e Marx em particular, e ainda Nietzsche, p. ex. em “Verdade e mentira...”, o ‘humanismo’ do teuto-britânico Ferdinand Schiller, e, claro, alguma coisa de Wittgenstein e Heidegger. Do Brasil, como parte dessa constelação grande e plural, acrescentaria contribuições modernistas, anticolonialistas e antirracistas, encorpadas e contextualistas, de pensadores tão diversos como Gilberto Freyre, Oswald de Andrade, Guerreiro Ramos, Álvaro Vieira Pinto, Milton Santos e Mangabeira Unger. Alguns deles membros do ISEB, Instituto Superior de Estudos Brasileiros (uma espécie de Instituto de Pesquisas Sociais, de Frankfurt), que floresceu antes do Golpe Militar de 1964 e foi cancelado por ele, ao qual sucedeu o ‘contraponto’ marxista-estruturalista uspiano, liderado por José Artur Giannotti. Por fim, sei que existem mais pensadores prático-históricos, semelhantes, de outros países latino-americanos, a serem acrescentados aqui, além p. ex., com outro perfil, dos filósofos-biólogos chilenos Maturana e Varela, com os quais descobri que nosso paradigma prático-poiético tem convergências relevantes num nível ‘epistemológico-ontológico’, e aqui estou me referindo a suas contribuições ao *enativismo*, à ideia de que o conhecimento é algo materialmente situado, corpóreo, ativo.

Pergunta 5: *Quais ideias particulares de Dewey são de seu interesse, no Brasil? Que aspectos da filosofia dele você acredita estarem mais em sintonia com sua própria ênfase crítica, ‘materialista’, para longe da virada linguística e do linguocentrismo?*

Resposta: Obrigado por me dar a chance de falar um pouco mais sobre Dewey a esse respeito, um verdadeiro filósofo modernista, whitmaniano, de um ‘Novo Mundo’, um bom interlocutor para um filosofar contemporâneo honesto, destranscendentalizado, socialmente sensível. Se eu devesse indicar um

punhado de pensadores como referência para uma conversa filosófica produtiva e um desenvolvimento filosófico menos-eurocêntrico, Dewey e o deweyanismo estariam entre minhas primeiras sugestões, juntamente com outras expressões progressistas, históricas, de pensamento brasileiro e latino-americano, que já mencionei. Podemos constatar a boa influência que o pragmatismo e Dewey têm tido contemporaneamente, como já mencionei, tanto sobre a filosofia analítica quanto sobre a teoria crítica mais recente, e sobre filósofos contemporâneos como Habermas, Rorty, Dick Bernstein e Roberto Mangabeira Unger – também Anísio Teixeira e Paulo Freire.

Quando nos ocorreu criar um centro de estudos de Dewey no Brasil, pretendíamos torná-lo parte de uma rede horizontal e global de filosofia não-tradicional, voltada para o futuro, uma espécie de G20 filosófico. Com tal espírito, tentamos mobilizar pares no Brasil, e nos conectar com centros de estudos de Dewey no exterior, em todos os Continentes, mas isso não saiu do jeito que esperávamos. Os colegas deweyanos no Brasil eram poucos e estavam principalmente na área da educação, não em filosofia, e os centros Dewey em todo o mundo não pareciam ter uma existência muito efetiva. Ao mesmo tempo já tínhamos algo mais acontecendo entre nós, o nosso grupo de trabalho ‘Poética Pragmática’, que se tornou uma espécie de experimento e movimento filosófico. Começou com a ideia simples de ‘filosofia como coisa civil e mundana’ (nome de um texto que publicamos pela primeira vez em 2000), voltada para a promoção de uma elaboração filosófica autônoma e produtiva no Brasil. Esse Grupo se mostrou mais apto a promover nossos objetivos de *networking* e diálogo amplo e plural, no qual Dewey, porém, não deixou de desempenhar um papel relevante, em leituras e discussões grupais, formadoras, junto com outros pragmatistas, junto com o hegelianismo, com ensaístas históricos brasileiros etc.

Pergunta 6: *O que você tem feito com o Poética Pragmática, como grupo e experimento, que pode interessar nacional, internacionalmente, e em termos de ‘Novo Continente’?*

Resposta: Em 2013 tivemos o nosso Primeiro Encontro Internacional Poético-Pragmático, com colegas de outras partes do Brasil, da Argentina, Estados Unidos, Canadá e França, sob o guarda-chuva do XVII Congresso Interamericano de Filosofia, em Salvador, Bahia, quando nosso projetado Centro Dewey foi formalmente inaugurado. Agora, tantos anos depois, acabamos de publicar um volume de celebração desse trabalho, a coletânea *Filosofia, Ação, Criação: Poética Pragmática em Movimento*, no espírito de uma *jam session*, com 17 autores conversando entre si e com nossa concepção filosófica, de cinco países e onze universidades, tanto poético-pragmáticos quanto companheiros de viagem. Entre esses extremos, tivemos vários eventos, como um grande seminário sobre ‘filosofia e democracia’, em 2016, e desenvolvemos nossa cooperação com colegas de São Paulo, Argentina, México, Estados Unidos e mais. Também produzimos uma série de teses e dissertações correlatas, no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da Bahia, e publicamos alguns livros, muitos capítulos, artigos, vídeos, debates e entrevistas, geralmente em português, inglês e espanhol. Disso tudo faz parte o desenvolvimento de nossa própria perspectiva, que, como já mencionei, pode ser entendida como situando-se entre pragmatismo, hegelianismo e mais. Poderíamos dizer que recuperamos o projeto de Sidney Hook, discípulo favorito de Dewey e amigo da família de Rorty, de combinar pragmatismo e marxismo, algo que Hook na verdade não realizou, que de fato levamos mais longe, rumo ao nosso próprio ponto de vista prático-poético. Pode-se também dizer, por outro lado, que, na sequência do já mencionado ISEB (Instituto superior de Estudos Brasileiros, e dos Seminários do Capital da USP (Universidade de São Paulo), tomamos nossa posição como uma alternativa, em nosso contexto brasileiro, aos atuais anti-capitalismo abstrato e ‘decolonialismo’ anti-moderno que têm invadido a universidade brasileira.

Pergunta 7: *Tendo em conta que você simpatiza com Dewey e com o pragmatismo, que outras ideias você achou interessantes em Dewey para o seu trabalho? Que ideias deweyanas seriam capazes de ressoar mais positivamente no Brasil, na sua opinião, na área de filosofia e humanidades?*

Resposta: Já mencionei algumas que são particularmente próximas às nossas e relevantes para o que gostaríamos de ver se desenvolvendo entre mais de nossos pares, dentro e fora do país e no Novo Continente inteiro. Pois Dewey é o tipo de filósofo que se esforça para oferecer um paradigma novo (embora com precedentes), ‘civil’ para a filosofia, em comparação com o que a maior parte da filosofia ocidental tem sido desde suas origens. E ele o faz de maneira muito despretensiosa em comparação com os gestos filosóficos epocais de auto-entronização, verdadeiras revelações, de Nietzsche ou Heidegger, também de seus epígonos franceses, e mesmo de Marx e Adorno. Como disse, não sou um especialista em Dewey, e Goyo Pappas deveria me ajudar aqui, mas, em todo caso, eu ainda mencionaria, entre as ideias mais preciosas de Dewey para nós, sua reconstrução democrática da filosofia, o mundanismo de sua posição civil destranscendentalizada, seu hegelianismo naturalizado junto com sua rejeição sistemática dos rígidos dualismos modernos. Também seu compromisso com a ideia de ‘solução de problemas’ (para nós, num sentido mais amplo: histórico e político), com uma ideia de inteligência prática e efetiva em relação a entendimentos tradicionais de racionalidade, com a ideia de democracia como modo de vida e da experiência como inevitavelmente estética etc. Dewey é definitivamente um filósofo não-linguocêntrico, que ao mesmo tempo não incorre em muitos dos vícios ‘metafísicos’ típicos que a virada linguística pretenderia superar em distinção à tradição crítica marxista-hegeliana. Quando se trata de linguagem, as ideias básicas de Dewey são, como gostaríamos, e como Quine corretamente indica, que o significado é principalmente uma propriedade do comportamento, que o solilóquio é produto da conversa com outros, que a linguagem pressupõe uma comunidade da qual os usuários da linguagem adquirem seus hábitos de fala. E esses usuários fazem isso, eu acrescentaria, enquanto adquirem o resto de seus modos sociais práticos e operativos, com os quais os primeiros (linguísticos) combinam e dos quais modos práticos e operativos fazem parte, não são coisa separada. Para concluir, devo ainda registrar que a normatividade crítica de Dewey é muito menos pretensiosa, especulativa, dogmática, muito mais aberta, empírica e democrática, em comparação com paradigmas normativos concorrentes.

Não obstante isso, devo dizer que Dewey não é tão popular quanto mereceria entre filósofos no Brasil, pois nossos pares críticos brasileiros ainda são predominantemente ‘continentais’. Embora essa impopularidade tenha começado a mudar sob a influência de conhecidos deweyanos como Richard Rorty, Richard Bernstein ou Mangabeira Unger, também sob a influência da nova teoria crítica de Frankfurt, pragmatizada e deweyanizada, e até mesmo de posições epistemológicas recentes, assemelhadas ao deweyismo, como o enativismo. Além disso, Dewey teve um parceiro histórico muito importante no Brasil: Anísio Teixeira (1900-1971), renomado educador, filósofo e figura política, na minha opinião uma melhor inspiração para a educação e a política brasileiras do que apenas Paulo Freire. Anísio, que estudou com Dewey nos EUA, foi uma figura importante de um influente movimento educacional no Brasil, chamado de Escola Nova, e foi duramente perseguido pelo regime militar brasileiro. No exílio, ele ocupou cargo de professor na Universidade de Columbia e, após seu retorno ao Brasil, morreu em um acidente muito suspeito. Por fim, o fato de Dewey ser americano e pragmatista ainda levanta alguns preconceitos contra seu trabalho, na América Latina. O pensamento acadêmico da esquerda no Brasil, como no resto da região, ainda está, para o bem ou para o mal, bem mais sob o ‘feitiço’ dominante do marxismo e de suas derivações pós-estruturalistas mais recentes, e não do pragmatismo ou da fenomenologia por exemplo.

Pergunta 8: *Você poderia agora discorrer sobre sua relação com o marxismo? Você sugere que suas diferenças com o marxismo não são as que outros filósofos normalmente têm, p. ex. a crítica do determinismo e das tendências positivistas do Marx maduro. Em vez disso, suas preocupações se concentram no ‘essencialismo especulativo’ e no ‘substancialismo’ de Marx, por suas consequências para a filosofia e a prática política. Onde estão suas diferenças com Marx e o marxismo? Você pode falar sobre o que propõe em seu lugar?*

Resposta: Publiquei bastante sobre isso, mas não em inglês, então devo me estender um pouco para responder satisfatoriamente a sua pergunta. Minhas disposições em relação a Marx são crítico-reconstrucionistas, embora indo na direção oposta às de Habermas. Acho que uma contribuição hegeliano-marxiana, reconstruída, para um ponto de vista prático e transformador, acrescentaria muito, tanto ao pragmatismo quanto às teorias críticas em geral. Se vamos começar pelos problemas filosóficos de Marx, creio que eles são: 1) normativamente: essencialismo ‘histórico-transcendental’, 2) epistemologicamente: mentalismo, ‘correspondentismo’ especular, mesmo que hegeliano-construtivista, e 3) ontologicamente: dualismo e substancialismo (em termos hegelianos: espinosismo vs. autoconsciência). Essas são falhas lamentáveis particularmente para um filósofo de outra sorte bem prático-materialista, e, sim, tais problemas incluem determinismo e teleologia, mas de forma alguma param por aí, incluem igualmente seu humanismo. Se eu tivesse que apontar um desses problemas como o mais importante, ou concentrá-los todos em uma só palavra, eu diria que uma *normatividade* humano-genérica essencializada /transcendentalizada é o principal problema de Marx (afinal de contas, ele é um filósofo *comunista*). E esse problema se estende aos teóricos críticos posteriores, marxistas, e agora também, *mutatis mutandis*, a seus concorrentes/ herdeiros pós-estruturalistas, anti-sujeito e anti-modernos, para-marxistas.

Apesar disso, ou por isso mesmo, eu recomendaria a filosofia de Marx como matéria para nossas discussões filosóficas, pois ela ainda é muito influente no Brasil e nas Américas, tanto na vida acadêmica quanto na política. Mais ou menos como em muitos outros lugares, o marxismo acaba sendo aqui tacitamente a língua franca da crítica social radical e da política de esquerda, sendo praticamente sinônimo de Crítica – do ‘capitalismo’ e do status quo como ‘capitalismo’. Isso inclui a filosofia da libertação latino-americana, muitas vezes considerada por seus seguidores como sendo ‘a’ filosofia latino-americana por excelência (mais ainda na América de língua espanhola), e com isso Marx poderia ser considerado ‘o’ filósofo latino-americano por excelência, o que é um exagero óbvio, indesejável, uma ideia monopolista ruim. De qualquer modo, essas são boas razões para nossos filósofos, sociais e políticos ou não, se confrontarem criticamente com as ideias de Marx de uma maneira propriamente filosófica, algo que infelizmente não vemos muito ao nosso redor. Uma vez que ainda não temos uma cultura filosófica muito viva e efetiva, pelo menos no Brasil, uma discussão crítica, bem-informada, dos pressupostos filosóficos de Marx, poderia ser um degrau providencial para promover desenvolvimentos filosóficos reais, autônomos, entre nós, especialmente para explorar novas alternativas na área da crítica voltada para a mudança social, algo aliás definitivamente necessário no Brasil e alhures.

Junto com isso, Marx pode ser um filósofo a explorar também porque ele ainda é muito melhor do que uma espécie de vulgata moralizante e pseudo-humanista que hoje em dia é *indevidamente* apresentada entre nós como crítica social e como anti-capitalismo marxistas, mesmo que, até certo ponto, enraizada em suas ideias. A propósito, ‘*capeta*’ é um nome popular para o diabo em português, e tenho chamado de ‘*anticapetalismo*’ o que entendo ser um tipo vulgar e ‘teológico’ de anticapitalismo entre nós, segundo o qual todo o mundo está *essencialmente* deformado, é algo a ser pranteado, com uma Causa única e universal para todos os seus males. De qualquer forma, Marx certamente não é um filósofo linguocêntrico, mesmo que também não seja totalmente prático, destrancendentalizado e experimentalista. Mas ele é, parcialmente, um bom filósofo prático-materialista na forma permitida por sua arraigada formação filosófica alemã, acrescida da influência do limitado materialismo francês do século XVIII. Quanto à linguagem, Marx diz, e isso parece o melhor que pôde fazer, que ela é a nossa consciência prática, aquela que importa porque existe também para os outros e surge da interação social entre os humanos. Ao que ele acrescenta que, sendo a linguagem necessariamente uma série de sons ou rabiscos (ele parece esquecer gestos e comportamentos), ela é inevitavelmente material e não pode deixar de refletir seu ambiente material como uma espécie de emanção dele. Marx também sugere *en-passant*, como um filósofo da linguagem ordinária, que um bom teste para o que os filósofos dizem de forma obscura é tentar traduzi-lo na linguagem das pessoas comuns – uma cobrança plausível

vinda de um filósofo comun-ista, à qual porém ele, e ainda mais seus epígonos, Adorno especialmente, não corresponderam lá muito. Tampouco o fizeram, mais tarde, em sua maioria, os autoproclamados representantes, neo/pós-marxistas, anticapitalistas, da mais típica teoria crítica francesa ou franco-americana dos nossos dias.

Pergunta 9: *De acordo com seu ponto de vista, onde está o materialismo bom, aquele prático, de Marx? Ele coincide com seu próprio ponto de vista filosófico poético-materialista?*

Resposta: A melhor parte da ‘filosofia geral’ de Marx é sem dúvida seu materialismo prático, *per se* nem negativo nem essencialista, nem determinista nem dualista. E ‘materialismo prático’ é como ele mesmo chama sua perspectiva básica da forma como está apresentada p. ex. em suas famosas *Teses ad Feuerbach*. Antes disso, em diálogo com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, Marx afirmara que somos seres que ‘põem’ objetos (objetivações em geral, suponho), tanto quanto somos, e para ele em primeiro lugar, ‘postos’ por tais objetos. Depois disso, o que considero mais relevante no seu ponto de vista prático-materialista é a sugestão de que o mundo humano não deve ser apreendido *apenas* como objeto ou intuição sensível, nem como mente ou linguagem, mas como prática/atividade material-sensível, tanto quanto nós também devemos ser. São duas ideias cheias de consequências interessantes, algumas das quais Marx não chegou a tirar, ideias melhores para um bom materialismo prático-histórico do que a famosa fórmula fundadora que ele oferece em sua crítica da economia política. São ideias que equivalem a uma melhor (in)versão materialista, naturalizada, de Hegel do que o dualismo infraestrutura vs. superestrutura que acompanha aquela fórmula.

É verdade que Marx sempre atribuiu implicações normativas tácitas, de enorme alcance, a seus pressupostos materialistas, p. ex. quando funde naturalismo, humanismo e comunismo como uma coisa só, ou, logo depois, de modo semelhante, funde assim materialismo prático e comunismo. Podemos seguir daqui para o que considero (ele também) serem seus dois ‘princípios fundantes’(ou ‘fio condutores’) do seu pensamento, um mais ontológico outro mais explicitamente normativo, e para os problemas filosóficos que eles envolvem. Mas antes disso deixem-me especular que se Marx tivesse conhecido a virada linguística poderia ter escapado de seu mentalismo epistemológico (câmara escura inversora, correspondentismo etc.), paradoxalmente solipsista, rumo a uma noção mais adequada para um comunista, porque socializada, de razão e de conhecimento, já que essa é algo que a virada linguística pode até certo ponto garantir. Dito isso, vamos ao que Marx chama de seu princípio orientador materialista (*Leitfaden*), de onde se deveria iniciar qualquer reconstrução efetiva de seu materialismo histórico, isto é, do zero, em vez de apenas mitigar seu lado supostamente ruim ‘descontando’ seu determinismo, sua teleologia e seu dogmatismo enquanto ao mesmo tempo mantendo intacto todo o seu aparato normativo, comunista-humanista, com suas sedutoras noções de reificação, fetichismo, trabalho vivo, emancipação etc.

Ao introduzir sua crítica madura da economia política e o ponto de vista histórico-materialista que a sustenta, Marx apresenta sua formulação ‘ontológica’ básica, que a princípio não parece tão diferente de nossa própria ideia prático-poiética de um emaranhamento produtivo material, básico, entre nós e o mundo, envolvendo objetos e relações, logo sentido e valor, que já mencionei rapidamente mais acima. Marx até começa expressamente (na *Ideologia Alemã*) com a ‘organização corpórea’ dos seres humanos, como também faríamos, embora seu corpo seja principalmente um corpo laborioso, social-racional, não-pulsivo, não-fruidor. Desse seu modo de reconhecimento do corpo, Marx passa a sua famosa fórmula: em sua atividade material básica de produção (de bens para garantir sua vida), os seres humanos estabelecem relações ‘materiais’ entre si e com a natureza, que são condicionadas pelo tipo de instrumentos, habilidades e arranjos que desenvolveram para esse fim. Juntas, essas relações (envolvendo propriedade, divisão do trabalho, classes sociais), mais as mencionadas forças instrumentais, constituem para Marx a base ou *infraestrutura* determinante para a constituição de qualquer formação social geral ou forma de vida. Elas constituem a base que condiciona ou determina a vida política e intelectual de

uma sociedade, ou seja, sua *superestrutura*, que compreende nossas práticas supostamente imateriais e improdutivas. E tudo isso parece, para Marx, desenvolver-se independentemente de nossas escolhas, crenças, intenções ou fantasias, ou seja, de modo material e estruturalmente determinado.

Pergunta 10: *Onde a normatividade humanista/comunista aparece exatamente, no marxismo, junto com os problemas que você entende ela acarreta, de ruins para uma teoria crítica mais efetivamente política e transformadora?*

Resposta: Logo após Marx apresentar seu princípio orientador puramente materialista, de repente não mais que de repente surge, em conexão com ele, a implicação de uma poderosa normatividade ou idealidade teleológica e historicamente imanente. Ouvimos de Marx que, precisamente em sua/nossa época, por uma feliz coincidência, graças à introdução de meios de produção materiais de grande escala (com a revolução industrial), a sucessão histórica de formações sociais materialmente determinadas deve conduzir a nada menos do que um estágio social não-antagônico, que pela sua radical novidade corresponderia a um verdadeiro fim da ‘pré-história’ da humanidade. Agora estaríamos prontos para entrar em uma formação social superior, o que Marx já havia chamado de ‘humanidade social’ ou ‘sociedade humana’, por um passo que pode ser entendido como a “emancipação humana” verdadeira e plena, como a realização de nossa verdadeira natureza social. Aqui voltamos ao ‘humano normativo’ da primeira pergunta da entrevista, mais exatamente ao humano universal na forma comunista de uma *essência-genérica* do homem (*Gattungswesen*) mesmo quando não necessariamente chamado por esse nome.

Tal não é, entretanto, toda a história sobre a estratégia (cripto)normativa de Marx, pois, junto com essa teleologia comunista, Marx oferece um segundo fundamento normativo, inseparável dela, o pressuposto filosófico por trás de suas ideias crítico-normativas de alienação, fetichismo, emancipação etc., a premissa, em suas próprias palavras, de seu ‘imperativo categórico’ de mudar o mundo comunistamente. Essa é precisamente a base de seu humanismo do ser-genérico (*Gattungswesen*), que, através dos *Manuscritos de 44*, acabou sendo tudo para a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Marx deduz esse pressuposto normativo, a *Gattungswesen*, nada menos do que do próprio Cristianismo, ao assumir a compreensão de Feuerbach dessa religião como uma fantástica hipostatização/ expressão do que os seres humanos no fundo são ou poderiam ser (em determinadas relações), por sua essência social – infinita, universal etc. Uma compreensão crítica, a feuerbachiana, que simplesmente ‘traduz’ de volta o infinito Deus pessoal ou Homem-Deus, do Cristianismo (com todos os seus atributos cristãos), no ‘homem’ como o novo e agora verdadeiro ser supremo para o homem. Não ‘o homem’ enquanto os indivíduos humanos particulares realmente existentes, empíricos, tais quais são, mas como o humano enquanto ser-genérico, comunitário, humanidade, sociedade, assente em novas relações materiais. É daí que procede, nas próprias palavras de Marx, o mencionado ‘imperativo categórico’, a obrigação, diz ele, de ‘revolucionar’ a base material da alienação religiosa, na qual o homem ainda não é um ser comunitário realizado, mas, pelo contrário, um ser perdido de si mesmo, de sua essência essencial, daí um ser degradado e impotente, ao mesmo tempo também individualista, arrogante e egoísta. Isso pode não parecer uma premissa muito prático-materialista ou empírica, mas fornece a Marx a medida comunista para diagnosticar a nossa suposta condição atual como fetichizada/alienada, e para daí conceber como *ideológicas* todas as outras representações que a tal premissa se opõem, na verdade todas as que estejam para além dela. E Marx se refere aqui, como ideológicas, às formas de pensamento em que o ser humano aparece como não comunistamente concebido, *i.e.*, além do Cristianismo, também Proudhon, o liberalismo, a economia política, o utilitarismo de Bentham etc., para não dizer o próprio Feuerbach – por este não separar dialeticamente a essência genérica da existência humana presente, empírica, tanto quanto o comunismo de Marx exige.

A verdadeira ‘essência do Cristianismo’ é, então, a essência social-comunitária do homem, perdida, não realizada, mas apesar de tudo entrevista no Cristianismo, cujo problema é então seu ‘idealismo’

ou ‘espiritualismo’, que à auto-representação moderna, subjetivista e individualista dos seres humanos no Capitalismo. Marx está aqui falando do ‘idealismo’ que sustenta os direitos (humanos) universais modernos, a democracia ‘espiritual’ moderna, as ideias ‘espiritualizadas’ de autonomia e cidadania (da democracia liberal) – como ele reitera no *Capital*. De acordo com o relato de Marx, essas ideias equivalem a um subjetivismo egoísta, delirante e vão, para o qual o materialismo seria o antídoto e a correção. Não é de admirar que nosso ateu altruísta indisfarçado, Feuerbach, tenha resumido tudo essa maneira de ver na sua frase “*materialismo [anti-idealismo, JCS] é amor*”. O que sugere que devemos tomar conhecimento do que realmente se disputava (a Modernidade) na esquerda hegeliana na época de Marx, especialmente agora que a Teoria Crítica de Frankfurt assumiu para si mesma, com relação a todo o seu desenvolvimento histórico, o rótulo geral de ‘hegelianismo de esquerda’.

Pergunta 11: *Então você vê basicamente a mesma normatividade ‘humano-comunitária’, dos Manuscritos Econômicos e Filosóficos, também na crítica madura, dialética, supostamente científica, de Marx, da economia política e da sociedade, no O Capital?*

Resposta: Em primeiro lugar, deixe-me dizer que humanismo não é necessariamente uma má ideia, que por si só envolveria más essencializações, afirmações de forte fundacionismo e distinções rígidas entre os humanos e as outras criaturas. Ele pode ser concebido de uma maneira relativamente aberta, historicista, materialmente circunstanciada, mais ou menos no espírito de noções disputáveis como ‘um mundo melhor’, ‘uma associação política mais justa’, ‘uma forma de vida mais solidária’ ou ‘um florescimento humano generalizado’. Além disso, não há por que excluir completamente o uso do belo vocabulário humanista de Marx (reificação, fetichismo, trabalho vivo etc.), agora parte da cultura, como metáforas sugestivas que são. De outro lado, uma abordagem atenciosa e destranscendentalizada da religião, como uma forma (mesmo que distorcida) de ‘autoconsciência’ dos seres humanos, um reconhecimento dela como expressão de suas aspirações individuais e coletivas, de seus anseios de infinitude, solidariedade etc. tampouco precisam ser uma má ideia. Não há nada de errado em ver algo humanamente interessante e significativo, ou divino também, expresso no Cristianismo, tanto quanto em, de outro lado, imaginar que uma atenção a materialidades, no humanismo, pode acarretar uma melhor compreensão de nossa conexão com o mundo e uns com os outros. O que Marx finalmente faz com seu humanismo especulativo ‘panteísta’ da *Gattungswesen*, porém, pode não ser lá tão razoável. Pois ele entende p. ex., nos *Manuscritos*, que a morte não é, como parece, uma vitória dura da Espécie (a Humanidade) sobre o indivíduo, que contradiria a plena *unidade* entre os dois, e isso porque o indivíduo é simplesmente ‘um ser-genérico determinado’, mortal apenas como determinado. Marx também critica ‘materialisticamente’ (na *Ideologia Alemã*) o idealismo dos filósofos por não nos dizerem claramente que não somos humanos (!) mas apenas que carecemos de uma consciência humana, ou seja, que ainda não somos sujeitos coisa nenhuma, e que só o seremos de verdade adiante, no modo humano-comunitário-comunista por ele antecipado na sua abrangentíssima Teoria.

Não esqueçamos que a crítica de Marx ao Cristianismo, de base feuerbachiana, é modelo e pressuposto para toda a Teoria Crítica clássica, a sua; para suas críticas da sociedade, do Estado e do Capitalismo, como envolvendo outras tantas hipostatizações (‘religiosas’) de um lado, e individualismos (‘abstratos’) de outro, todas essas hipostatizações em última análise ocasionadas pela divisão do trabalho e pela cisão do corpo social, que ele denuncia como decorrentes da propriedade privada. Isto é, são hipostatizações ocasionadas por um modo geral de produção não-cooperativo, daí por uma associação distorcida e não-livre entre os seres humanos, que acarreta (*nota bene*) seu desconhecimento e cegueira generalizados a propósito de sua existência social real e do processo econômico real em seu conjunto. Podemos verificar mais de perto se isso é mesmo o que se encontra também no *Capital* – suposta fundamentação econômica puramente objetiva do Comunismo enquanto inscrito nas contradições materiais e no devir necessário do próprio Capitalismo. Pois entendendo que no *Capital* podemos ver um Karl Marx tentativamente científico,

mas, para embaraço e desespero dos althusserianos, também o mesmo Marx humanista-comunista de sempre. Pois aí a economia política e o Capitalismo são simplesmente criticados (com a ajuda da lógica de Hegel dessubjetivizada, claro) de um ponto de vista comunista, supostamente o do proletariado, ou seja, do ponto de vista social-social, do trabalho como a essa altura essencial e inevitavelmente social: a boa e velha atividade-genérica dos seres humanos, o nosso ser-uns-para-os-outros, da juventude de Marx. O que na prática significa que a economia política e o Capitalismo são criticados do ponto de vista de um futuro planejamento econômico centralizado sem mercado – para pormos agora as coisas em termos mais concretos, menos românticos e filosóficos. Não por acaso *O Capital* é chamado de ‘Bíblia do Proletariado’, como uma teoria na qual o que seria moralmente prescrito se mostra também como materialmente prescrito (ou materialmente *inscrito*, se quisermos) no próprio movimento inexorável da realidade, uma realização para lá de ‘teológica’.

Pois, no *Capital*, o Cristianismo é de novo (Marx o diz a propósito do suposto ‘fetichismo da mercadoria’) “*o culto do homem abstrato*”, justamente a religião de uma sociedade de produtores e comerciantes *independentes* (de mercadorias). É, assim, um culto que só desaparecerá quando o processo de produção passar para o controle centralizado e planejado de seres humanos livremente associados. Desaparecerá quando as condições materiais de vida desses seres humanos, agora inteiramente sociais, tornarem-se de novo transparentes para eles próprios. O que para Marx significa uma verdadeira situação de ‘auto-produção’ e ‘unidade’ comparável à de *um único* ser humano produzindo para si mesmo, ou de uma família de camponeses idem, ou de uma tribo, de uma comunidade primitiva ou mesmo do feudalismo (!). A crítica de uma produção generalizada de mercadorias ou valores de troca, isto é, de um generalizado trabalho independente que produz para o mercado, que acarreta o que Marx chama de fetichismo de mercadoria, e, junto com Feuerbach, concebe como perda/hipostatização, religiosa, da essência comunitária dos seres humanos, deve ser entendida em relação justamente a tal medida e pressuposto, de uma plena unidade/ socialidade restaurada entre os seres humanos no Comunismo. Aliás, também é possível começar a ver aqui como a crítica anticapitalista pós/neo-marxista de nossos dias pôde facilmente resvalar do anti-capitalismo marxiano para o elogio romântico de qualquer organização social não-moderna, pré-moderna, ‘natural’, tradicional, tribal, não-ocidental, em comparação com a modernidade, o capitalismo, as sociedades complexas de nossos dias.

O problema para Marx, então, é que as circunstâncias materiais de produção capitalistas não dão lugar a relações cooperativas, diretas, entre os seres humanos, no trabalho. Na produção ‘independente’, para o mercado, os seres humanos deixam de perceber a natureza essencialmente social do trabalho (e de si próprios) como uma força social unificada, uma natureza que, assumida e realizada, restauraria a sociedade como um *verdadeiro* Corpo Social. Isso após uma longa Idade das Trevas, de sua – por conta da divisão de trabalho moderna – divisão/laceração em partes antagônicas e em espécimes individuais atomizados, concorrentes entre si, uma divisão/laceração agudizada e escancaradamente exposta no capitalismo. No *Capital*, Marx se esforça por descrever o valor de troca como um enigma absolutamente misterioso porque supostamente obnubila o que para ele é o caráter absolutamente social do trabalho humano e, portanto, dos seres humanos como tal. A religião cristã, abstrata, e o valor de troca, enigmático-mistificador (1), seriam, então, o ‘sintoma’ de frustração da realização de uma produção plenamente socializada. E aqui o materialismo histórico de Marx, supostamente a teoria científica, emancipatória, de sua realização, mostra-se *coextensivo* com a religião e como a realização material do ‘humano’ verdadeiro deduzido da religião. Alguém acha mesmo que uma ‘teoria científica’ poderia ser *coextensiva*, em seu alcance, com o conteúdo, revelado, de uma religião, e seu propósito como sua realização no mundo?

Pergunta 12: *Depois disso, que tipo de normatividade crítica sua própria orientação prático-poiética pode oferecer? Você defende alguma ideia particular e não essencialista de emancipação social? Como tal ideia se posicionaria diante das normatividades marxista e desconstrucionista pós-estruturalista? Você parece sugerir que a primeira ainda pode fazer mais sentido do que a segunda...*

Resposta: Já mencionei rapidamente que nossa abordagem da significação e da normatividade, também da constituição de nossas subjetividades, está enraizada na prática material, no nosso envolvimento e nossas tratativas com o mundo sensível, objetos incluídos, e com os demais seres humanos, em distinção tanto do modo cartesiano-mentalista quanto do modo linguocêntrico-relativista de entender essas coisas. De outro lado, também já mencionei um construcionismo institucional (que compartilho com colegas como Carlos Sávio, Tiago Medeiros e Pedro Lino) como consequência natural, no nível social e político, de nossa perspectiva poética, de posição de objetos e objetivações. Começo agora por sublinhar que nosso ponto de vista prático-poético é realista (mas não representacionista), interessado em fatos, comprometido em ‘tomar as coisas do jeito certo’ (*getting things right*), e trata de entender nossas crenças como formadas e verificadas em nosso trato prático-material com o mundo e com as pessoas. Trata-se de um ponto de vista que sustenta um realismo prático não-mentalista, não-especular, socialmente constituído; que concebe sujeitos empíricos modestos, finitos, capazes de conhecimento e agência, tão social e historicamente constituídos quando constituintes. Também pressupõe interacionismo, intersubjetividade, donde justificação, e compreende estruturas sociais não-absolutizadas, variadas, que não excluem nem contingência, nem agência, nem intencionalidade. A poética pragmática tem a ver com falibilismo e experimentalismo, não com ceticismo e relativismo, tampouco com compreensões logocêntricas, dogmáticas, que atribuam uma ‘ignorância estrutural’ às pessoas comuns e ao povo, ou incorram em sua idealização a favor ou contra. Aliás, já que estamos na universidade, deixe-me dizer que outra consequência desse ponto de vista é a superação da distância, oposição e até animosidade existentes entre as humanidades normativamente preocupadas e as disciplinas técnico-científicas, expressamente transformadoras. Além da superação da distância entre as perspectivas críticas intelectuais acadêmicas e as pessoas comuns fora da academia, os 99% junto aos quais corremos o risco de parecer um 1% estranho, como pensamos que apenas o círculo mais rico e poderoso parece.

A pegada prático-poética acerca do nosso enredamento sensível, produtivo com o mundo e entre nós mesmos pretende fomentar uma perspectiva mais ou menos holística sobre formas de vida, englobando suas práticas de produção, objetivação, apropriação e mudança, junto com um reconhecimento da materialidade e objetualidade das mesmas. Uma compreensão da sociedade como algo situado entre o esquemático modo de *produção* de Marx (para ele também ‘modo de vida’) e a forma de vida como conjunto de práticas e instituições, quiçá demasiado pacificada (‘funcionalista’), de Rahel Jaeggi. A esse propósito, em termos de filosofia geral, tem havido recentemente alguma conversa sobre materialismo em semiótica, sobre materialismo especulativo, sobre filosofia orientada a objetos, em círculos acadêmicos metropolitanos, mas não vimos muito uso ou proximidade nisso tudo. Para contrastar com o linguocentrismo e com Marx, então, mencionemos brevemente um aspecto particular de nosso ponto de vista, com implicações normativas (mesmo no que diz respeito a questões como gênero, raça e colonialidade): uma ênfase em objetos, até em um sistema de objetos, junto com uma ênfase em práticas enquanto encorpadas, envolvendo o acesso a e o uso de objetos, logo uma ênfase em relações, significados e valores que lhes acompanhem. Perguntamos: quando se trata de significação e normatividade, agência e conhecimento, também emancipação e empoderamento, como não levar em consideração os artefatos e nossas relações com eles, as assimetrias e formas de poder e de subjetividade que elas contribuem para engendrar, multiplicar ou sustentar? No nível mais paroquial ou mais global, quais divisões sociais ou internacionais do trabalho, quais ordens domésticas ou mundiais de produção, distribuição, apropriação de objetos estão aí envolvidas? Como separar isso tudo da discussão sobre uma sociedade mais bem constituída e democrática, das discussões sobre justiça e sobre superação da pobreza (logo, desenvolvimento), também sobre emancipação e autonomia?

Em relação ao materialismo de Marx, o que ele vê como duas esferas distintas do corpo político, uma material-objetual, a outra espiritual-ideal, nós vemos como uma e como muitas, o que não quer dizer que aí não se constituam estruturas e polarizações em alguma medida determinantes. Vemos a sociedade como um conjunto de múltiplas esferas, práticas, instituições, orientadas para propósitos, nas

quais estamos sempre envolvidos, enquanto corpóreos, com relações e artefatos, também com normas tácitas e práticas, bem como com signos e símbolos de todos os tipos a tudo isso associados. Passamos, assim, de dualismos como aqueles entre infraestrutura-superestrutura, entre práticas teóricas críticas e práticas materiais alienadas etc., para uma multiplicidade e uma unidade a esse respeito, junto com uma atenção renovada para o lugar e papel, também estruturante, das materialidades, objetos e meios, dentro das formas de vida e das relações que as constituem. Esses são pontos centrais para nosso materialismo, e o distinguem do materialismo histórico tradicional, para não falar da filosofia linguocêntrica cujos artefatos preferidos são apenas palavras e enunciações, tudo mais apenas tomado em relação a elas. Essas são noções que sustentam uma rica ideia de cultura material (indistintamente espiritual e simbólica) e de formas de vida, necessariamente constituídas por práticas/ instituições/ objetos, que condicionam tanto relações e assimetrias sociais, como até mesmo diferentes formas de subjetividade. Isso tudo sem envolver implicações normativas dogmáticas, binaristas, apriori, mas abertas, plurais, empíricas, associadas a ideias de agência, autoria, empoderamento e florescimento. Tampouco implicando em impor uma abordagem apenas econômica ao conjunto da sociedade, mas antes em tratá-la como uma *oikos-nomia*.

Marx parece considerar apenas dois tipos de objetos: grandes instrumentos de produção (como os únicos relevantes para o estabelecimento de relações determinantes entre humanos), e bens de consumo, de relativamente poucos tipos em seu tempo de vida, de poucas formas de uso. Marx também conhece apenas, para a Modernidade, duas formas de *propriedade* com respeito àqueles: a propriedade privada e a pública. De outro lado, é verdade que também para nosso ponto de vista, embora em um sentido muito mais amplo e variado, a introdução de novos objetos e consequentes práticas novas é o que nos faz históricos e o que traz consequências para todas as nossas relações e valores (inclusive morais). Aqui não estamos falando apenas de meios clássicos de produção, mas também de objetos relevantes, transformadores, igualmente condicionantes de práticas e formas de vida, tais como automóveis e estradas, anticoncepcionais e smartphones, internet e computadores, imprensa, livros, lápis. Como antes a caravela, a roda, o fogo, os facões, espadas, cavalos, as fortalezas, cidades, também os arranjos institucionais, formas de associação e criações ‘espirituais’. Depois disso, podemos formular uma dialética entre objetos, práticas, relações e subjetividades, também valores, na qual o permanente desenvolvimento e introdução de novos objetos dissolvem relações antigas, que correspondem a objetos/ meios/circunstâncias mais antigas, e dão origem e suporte a novas relações, formas de vida e subjetividades particulares – e valores. Mas tal dialética não parece satisfazer as normatividades marxistas (comunistas) nem desconstrucionistas (identitaristas) – binárias, esquemáticas, essencializadas, pouco empíricas.

Pergunta 13: *O que isso pode implicar em termos explicitamente normativos e ideais, filosóficos, sociais, políticos?*

Resposta: Como já sugerimos, novos objetos ou artefatos se associam a novas práticas e relações, tanto quanto as pressupõem, e são tais relações, enquanto desejadas ou desejáveis, que se tornam novos valores e ideais – se forem viáveis e sentidas como positivas. Por outro lado, relações já dadas e habituados podem corresponder a ideais e valores opostos àqueles para quem estiver satisfeito com aquelas. O foco aqui são as relações e os meios materiais, não predominantemente os verbais, mas que podem estar associados a elementos significativos e simbólicos. Em jogo estão desafios como uma inclusão material democrática dos agentes humanos, uma autonomia mais efetiva para elas/eles porque mais expressiva, criadora, estão também novas formas de apropriação, empoderamento e autoria. Donde a possibilidade de uma cidadania mais plena e efetiva, envolvendo objetos e mudanças nas relações de propriedade, novas instituições e práticas em geral – relações de poder, também. Aqui nossa orientação não-fundacionista sugere uma ideia de emancipação que envolve agência material e elementos materiais nela envolvidos, mas uma que não é imposta por qualquer determinismo, por uma anulação dos sujeitos

empíricos existentes, por uma expectativa histórica rígida, por qualquer filosofia da história ou narrativa esquemática a-priori. Devo assinalar que também Rahel Jaeggi, mais recente expoente da Teoria Crítica alemã, com relação a práticas, normas, instituições e formas de vida, e com inspiração expressamente deweyana, trata de alcançar modos menos transcendentais, mais práticos, de conceber normatividade, crítica e mudança, sem, entretanto, alcançar um ajuste de contas apropriado com Marx e a TC anterior a esse respeito, ou uma verdadeira síntese desses dois com o pragmatismo.

Junto com isso, a sociedade não é por nós concebida como sendo ou devendo ser organizada por qualquer princípio único, seja cooperação ou competição, identidade ou diferença, mesmo porque a sociedade é um conjunto de práticas e nichos que se desdobram em lógicas e normatividades diversas – o que não quer dizer não concertadas ou não intercomunicáveis. Não só a chamada emancipação deve ser *obra* das pessoas envolvidas, mas também seu *conteúdo* deve ser definido por suas próprias decisões e aspirações, relações e circunstâncias, variadas e em desenvolvimento. Diferentes instituições, formas de propriedade, comunais e privadas, em todos os tipos de combinações, podem ser visadas, imaginadas, experimentadas, das mais diversas formas. O melhorismo, o aprimoramento material e o florescimento geral podem ser imaginados e experimentalmente testados em favor de uma melhor inclusão social, política, cultural, e de formas de agência e criação mais realizadoras, de arranjos econômicos e sociais democratizantes e mais potenciadores. Em termos de arranjos mais gerais, como solução para extremas desigualdades materiais e políticas, as possibilidades não se resumem apenas a uma mal-sustentada ‘proliferação’ de direitos outorgados pelo Estado, sem base material e institucional empoderadoras, perdidos ou esvaziados no primeiro aperto político ou econômico. Nem a uma distribuição *post-festum*, como na social-democracia metropolitana, nem ao coletivismo de um capitalismo de Estado, nem ao individualismo atomista liberal, embora sempre envolvendo nossas objetivações e nossas relações com objetos. Com relação a tal perspectiva, podemos lembrar aqui a velha história que todos conhecem: a emancipação dos escravos norte-americanos não teria sido mais real se tivesse sido acompanhada dos prometidos ‘40 acres e uma mula’?

Aqui podemos encontrar ecos de Marx, Proudhon, Saint-Simon, Dewey e mais, de uma tradição reformista muito mais ampla e plural do que apenas Marx ou, muito menos, Foucault apenas. Também podemos encontrar motivos nietzschianos e, de Paulo Freire, sua preocupação, muitas vezes desconsiderada por seus adeptos, com a materialidade e a artefactualidade em torno do sujeito-agente e do seu modo de vida e trabalho. Além disso, os ideais de Marx podem ser aqui recuperados de forma variada, em versões não essencializadas, concernentes a trabalho, apropriação, associação, autoria, realização, expressão etc. Tal projeto, por fim, não é necessariamente reformista ou minimalista, muito pelo contrário; o reformismo fraco e o conformismo mal-satisfeito têm prevalecido sob a velha retórica socialista e sob formas tradicionais de conceber ou esperar a mudança social radical – sempre para depois, sempre aquilo que não depende de nós. Do ponto de vista de nosso materialismo prático-poiético, como já sugerimos, pode-se criticar a social-democracia tradicional e a simples distribuição compensatória, juntamente com a propriedade burguesa, o liberalismo econômico e a democracia liberal, sem qualquer pressuposto dogmático, de um caráter ‘humano’ ou de um arranjo econômico comunistas, sem qualquer ideia dogmática de trabalho social e de planejamento econômico centralizado. Os temas do reconhecimento, da diversidade, das diferenças culturais e grupais podem e devem ser sem problemas também aí acolhidos, como se ponham e evoluam efetivamente, e a questão dos modos de vida, pela atividade de criação que envolvem, fica inteiramente em aberto, no que diz respeito ao conjunto da sociedade ou a suas partes.

Apesar de tanto apego ao *Gattungswesen*, isto é, ao suposto ser coletivo/ comunal, como quase ‘natural’, dos seres humanos, ainda no *O Capita*, um Marx empreendedorista celebra (a propósito da colonização americana) o trabalho orientado para vantagem, riqueza, autonomia e realização pessoais, com base na propriedade privada pessoal dos meios de produção. Marx apresenta as benéficas consequências sociais, políticas e econômicas dele como diametralmente opostas às do trabalho assalariado no

capitalismo, como dois tipos antitéticos de propriedade privada e de modos de produção e apropriação – em luta. É claro que o Marx comunista se compraz em mostrar como a propriedade privada capitalista se opõe à propriedade produtiva privada, pessoal, ao tempo em que reconhece circunstancialmente esta como base para a independência social e econômica, e para a democracia. Isso porque ele conta que a segunda, a propriedade privada pessoal ou desconcentrada, será suprimida por um inexorável desenvolvimento histórico, material, capitalista, que imporá a nacionalização dos meios de produção, e depois pelo comunismo como a única solução verdadeira para todas as aflições sociais e humanas. No entanto, é interessante ver que o compromisso de Marx com o ‘homem social’ e sua denúncia (ou construção) do ‘fetichismo da mercadoria’ (como raiz de tudo) podem ainda andar de mãos dadas com uma firme disposição de avaliar as coisas em termos materiais particulares, de modo não moralizante, com base em quaisquer que sejam efetivamente as relações de propriedade e as circunstâncias sociais-materiais prevaletentes em determinado momento ou contexto. Bem como podem andar de mãos dadas com um firme interesse por afirmação e exuberância materiais, não pela simples negação, resistência, primitivismo romantizado ou pobreza compartilhada, não por ascetismo e renúncia.

Pergunta 14: *A ênfase em materialidade, corporeidade e contextualização encorpada que você deseja promover é também um ponto central na filosofia crítica feminista e nas humanidades na América do Norte e do Sul. Recentemente várias pensadoras têm feito um vínculo entre corpo e território, articulando a questão da territorialidade nos movimentos indígenas com a instrumentalização dos corpos femininos e do sexo (Gago etc.). Você já tomou conhecimento desse tipo de trabalho crítico feminista?*

Resposta: Uma vez que sua pergunta envolve conjuntamente classe social, gênero, raça, colonialismo, até meio-ambiente, aproveitarei para, em relação a isso, dizer alguma coisa mais geral sobre política de identidade e virada linguística pós-estruturalista, também sobre a renovação da filosofia na academia brasileira em torno desses temas e em particular do tema do colonialismo. Não posso dizer que me envolvi com o tipo de trabalho feminista mencionado, mas obrigado por chamar minha atenção para ele, me parece um bom exemplo de ‘feminismo popular democrático-material’, e nele entrevejo pontos comuns de perspectiva com nossas sugestões, na consideração por corporeidade, território, circunstância e, em relação a tudo isso, normatividade. Refiro-me ao foco nos bairros pobres, de onde eu próprio venho, na economia informal com que essas pessoas se sustentam, ao foco aí em elementos políticos menos esquemáticos como a referência a uma virada popular à direita e a um neoliberalismo de baixo para cima tanto quanto de cima para baixo, também ao papel das mulheres pobres como agentes que não são simplesmente vítimas passivas, impotentes e alienadas, mas “têm desejos próprios e operam atividades produtivas complexas”.

No Brasil, vejo os bairros pobres e favelas como uma mistura de atividades produtivas, relações sociais e aspirações diversas, de pardos, negros, caboclos, brancos, de mulheres, homens e famílias pobres. Vejo arranjos e manifestações culturais de vida absolutamente urbanos, engenhosos e criativos, de muitas maneiras mais modernos e exuberantes do que os de grande parte de nossas classes médias. Vejo um ambiente no qual, para solidarizar-se socialmente ou intervir politicamente, ou apenas para entender as coisas aí, digamos, emancipatoriamente, seria recomendável adicionar a abordagens críticas de influência pós-estruturalista, entre outras coisas, muitas ciências sociais de outro tipo, e alguns ingredientes políticos menos acadêmicos, p. ex. maozedonguianos, reconstruídos democraticamente, como ‘linha de massa’ e ‘contradições no seio do povo’, juntamente com um traço de interesse paulofreiriano em entender como as pessoas vivenciam suas próprias circunstâncias de vida, e quais as aspirações que efetivamente têm. Se eu tivesse que apontar uma base ampla, múltipla, social e racialmente diversificada, misturada, religiosamente também, para corresponder ao que tento sugerir em termos de uma filosofia prático-poética transformadora, uma base com que ademais eu próprio possa me identificar, essa seriam as massas de bairros pobres e favelas brasileiras, a ‘perifa’ (abreviatura

afetuosa de periferia), que correspondem à maior parte da população nacional, que luta bravamente por sua cidadania material e por um país melhor para seus filhos.

Em relação a perspectivas feministas das massas pobres, sua menção às noções de Verónica Gago me lembra, em certa medida, a perspectiva de Silvia Federici. Talvez no caso de Verónica em numa versão mais aberta, concreta, empírica – embora eu não possa dizer que esteja familiarizado o suficiente com qualquer das duas. De qualquer forma, a lista do que pode ser focado nessa perspectiva abrange coisas como p. ex. salários que dão mais poder a homens, e trabalho feminino muitas vezes pertencente ao lado reprodutivo, desvalorizado, até não pago, da economia. Mesmo assim, aquelas mulheres populares, oprimidas de maneiras específicas e violentas, ainda têm muito mais a ver com homens e famílias pobres de qualquer cor, do que com mulheres brancas, super-escolarizadas, de classe média, que pertencem aos 5% ou 10% privilegiados da população. Com relação a isso, embora nosso grupo poético-pragmático não tenha explorado suficientemente o tema, apoiamos uma consideração, sem exclusão de gênero e raça etc., por noções como cidadania e democracia materiais, também por transformações várias da cultura e institucionais, do corpo político como um todo. Uma consideração que recorra também a noções abrangentes, mas não ingênuas, de povo e nação, consideração pelos desafios de uma perversa ordem mundial, noções e desafios que não são contemplados por um simples somatório de categorias e perspectivas identitárias delineadas pelas questões ‘parciais’ acima aludidas.

Junto com isso menciono o problema representado pela associação dessas questões todas com a questão totalizante do anti-capitalismo. Silvia Federici parece ver ‘o sistema’ tentando domesticar o feminismo, oferecendo trabalho e salários baixos para as mulheres apenas para se perpetuar. Ela também vê o corpo das mulheres como a última fronteira para o capitalismo, resolve considerar o patriarcalismo como mais capitalista do que feudal/tradicional, e entender tudo isso como binariamente enquadrado na clássica oposição normativa, nossa velha conhecida, de ‘comunalismo’ (como o verdadeiro humano) vs. capitalismo (o não-humano, o desumano). Não sei ao certo se a discriminação de gênero no Brasil é capitalista/moderna ou é de alguma forma tradicional/feudal, suspeito que pode ser as duas coisas. Mas acho que ela encontra também fortes raízes históricas na escravidão e, especialmente, na pobreza generalizada da imensa maioria da população, atualmente agravada, com o desemprego e o subemprego gerais, pela falta generalizada de dinheiro na bolsa e no bolso. Seja capitalista ou não, vejo isso como o fator mais desempoderador para qualquer grupo social, mesmo que, claro, um fator agravado também por ‘sobreposições’ simbólicas, culturais, institucionais, discursivas, de caráter discriminatório, que precisam ser confrontadas. É possivelmente ainda uma situação bem diferente de país para país, pelo menos mais do que a de nossa classe média brasileira, bastante branca, em relação aos círculos de classe média de qualquer país do Norte Global.

Em todo caso, me parece que não podemos dizer nada de relevante acerca de tais tópicos sem considerar circunstâncias sociais, culturais e históricas tão diferentes para cada país – não é isso que uma filosofia pós-metafísica, não-universalista, não-transcendentalista recomendaria? Daí, dessa situação, decorre a facilidade de seu – no caso, nosso – segmento intelectual perder-se em alienação, imitação, colonialismo, repetição de ideias metropolitanas descontextualizadas, mesmo críticas. Essa é uma das razões pelas quais tenho um problema (já mencionado mais acima) com certo anticapitalismo geral, ou ‘anticapetalismo’ como chamo ironicamente, da teoria crítica pós-virada linguística, e com a política que lhe corresponde. Uma dificuldade possivelmente relacionada a minha experiência pessoal com política radical, anti-capitalista, como algo muito duro nas condições políticas do Sul Global, especialmente sob uma ditadura militar; uma dificuldade também relacionada aos desafios concretos postos pelo envolvimento direto com setores populares explorados que não nos espelham.

O ‘anti-capitalismo’ tornou-se hoje um artigo de fé e uma palavra de ordem fácil, abstrata, e não acho que precisemos desse diagnóstico demasiado geral, praticamente a priori, frequentemente moral, para tudo e em todos os lugares. Nem mesmo Marx, Ulyanov ou Mandela, nem Mujica, Evo Morales ou Mano Brown foram ou são tão anti-capitalistas assim, e certamente não pretendo eu mesmo ser menos

anti-capitalista do que quem quer que seja ao fazer essas ponderações. Na declaração mais radicalmente anti-capitalista de todos os tempos, no *Manifesto*, um Marx marshallbermaniano, afirmativo e exuberante, embora ofereça o programa anti-capitalista mais radical de todos os tempos, tratou de inserir uma seção inteira de crítica a cinco ou seis outros anti-capitalismos. Apontando-os como anti-capitalismos morais, idealistas, desinteressados de reformas institucionais particulares, desconectados de premissas materiais/sociais reais, por isso politicamente inefetivos, até conservadores, por fim simplesmente reacionários. Entendo que seria melhor, e provavelmente mais adequado para um ambiente acadêmico plural, tentar primeiro ser consistentemente democrático, quiçá popular, empiricamente orientado, socialmente envolvido, e ver até onde isso nos leva. Até porque frequentemente não se tem muita ideia do que seria na prática, sistemicamente, o não-capitalismo, muito menos de como transitar de uma coisa à outra.

Pergunta 15: *Como você vê a filosofia feminista em relação à academia colonizada e à situação da filosofia e das humanidades no Brasil? Você parece ter algo a dizer sobre isso já que tem mencionado com insistência, em parte de suas publicações, um certo colonialismo intelectual a propósito das formas de fazer filosofia no Brasil...*

Resposta: Voltando ao nosso mundo de classe média cara-pálida, não digo que a perspectiva de um feminismo para os 90 ou 99% das mulheres deva excluir a consideração de coisas como discriminação profissional ‘de gênero’ em nossa própria comunidade filosófica. E, isso, mesmo que a seletividade ‘de classe’ e ‘racial’ fale muito mais alto aí, onde nossos majoritaríssimos cidadãos de segunda, terceira, quarta categorias, de qualquer gênero, dificilmente põem o pé, sequer numa proporção de 10%, muito menos em quaisquer posições de influência e hierarquia. Quanto à *filosofia* feminista no Brasil, ou seja, uma filosofia preocupada com relações e condições gerais, assimétricas, de gênero, aproveitarei para considerar também o problema colonial, nacional, a que vocês se referem, em conexão com isso, ao tempo em que lavo em público um pouco de nossa própria roupa branca suja. Pois eu tinha esperança – e ainda tenho – de que o interesse por questões filosóficas desde uma perspectiva de gênero, tanto quanto de renda, raça e colonial, ajudaria a levar nossa comunidade filosófica nacional um passo adiante em termos de desenvolvimentos mais autônomos e temáticos. Um passo adiante em relação ao eurocêntrico modelo de comentário de filósofos canônicos ou nem tanto, em todo caso metropolitanos, ainda dominante entre nós (descontadas exceções relevantes), em relação à linha de um comentarista *magister-dixit* ou *magistri-dixerunt*. Um passo em direção a uma *apropriação crítica e contextualizada* do pensamento de autores e autoras metropolitanas, e à mobilização do pensamento nacional, existente, a respeito. É um problema que imagino não ocorra no mesmo grau na academia norte-americana, mas que é particularmente grave aqui no Brasil, onde mesmo Marx, Foucault ou Judith Butler, ou quem mais seja somado a esses, são frequentemente lidos daquela forma acrílica. Daí pode-se concluir que p. ex. o primeiro artigo filosófico da jovem Linda Alcoff, *criticando* Hanna Arendt, dificilmente teria sido escrito aqui, um artigo, que ademais, afirma poético-pragmaticamente que todos os tipos de trabalho, também os domésticos, são mentais.

Refiro-me aqui a nossa tradicional inibição intelectual nacional, tanto masculina quanto feminina, que tem casado bem com uma comunidade filosófica super-branca, daí, mentalmente, ainda em boa medida, digamos, ‘*criolla*’ (europeia), desterritorializada nos Trópicos, com a cabeça e o coração ainda mais lá fora do que aqui dentro, mesmo quando trata de crítica social, até de crítica de etnocentrismos metropolitanos, paradoxalmente ainda quando levanta compromissos teóricos ditos ‘decoloniais’. Claro que apenas uma emancipação acadêmica, de pensamento, um verdadeiro desenvolvimento descolonizante em nossas universidades, poderia não parecer o ponto principal para o feminismo, para o antirracismo etc., mas sim superar, entre outras coisas, nosso patriarcalismo e macho-chauvinismo deploráveis, com traços remanescente da escravidão, agora também fascistóides, em favor de arranjos mais democráticos, civilizados e iguais em termos de gênero. Mas, de volta à academia, por que não

aproveitar também a oportunidade para experimentar, concomitantemente, novas formas e contornos, mais autônomos, para o nosso trabalho filosófico? Isso não poderia ser condição para aquilo? Essas mudanças não deixam de estar em curso mundo afora, onde não se faz mais filosofia de sistema, onde o ‘*paper*’ toma lugar do livrão, e onde mulheres ocupam posições cada vez mais destacadas também em filosofia *mainstream*, não só em teoria crítica de gênero. Ora, talvez até possamos ser mais livres para experimentar filosoficamente num país periférico como o Brasil (como tratamos de fazer com a Poética Pragmática), premidos por problemas maiores e particulares, novos, onde o peso das tradições intelectuais, históricas, não oprime tanto o cérebro dos vivos. Não seria a primeira vez que, vindo de trás, pode-se realmente ir até mais longe, não é mesmo?

Esse tipo particular de mudança, entretanto, parece não ter ainda avançado muito por aqui, onde os primeiros gestos filosóficos feministas aparentemente apenas adicionaram mais filósofos europeus, só que agora mulheres, à lista daqueles a serem repetidos sem crítica. E, em linha semelhante, incluíram, a mais, à lista tradicional, algumas filósofas metropolitanas ‘estelares’, de nossos dias, em nossos cursos, da mesma forma abraçadas acriticamente. Sintomaticamente, tinha que ser Angela Davis, em visita ao Brasil, para lembrar à audiência que temos Lélia Gonzalez como relevante filósofa feminista e anti-racista brasileira, tinha que ser Goyo Pappas a apresentar a primeira palestra *filosófica* que ouvi no Brasil sobre Paulo Freire, e tinha que ser Linda Alcoff a convidar um colega brasileiro a dar uma entrevista para um público mais amplo, americano e internacional. Ainda mais paradoxalmente, o próprio pensamento ‘decolonial’, foucaultianizado, discursificado, recém-chegado ao Brasil, um país que historicamente experimenta uma situação semicolonial real, foi aqui ‘comprado’ acriticamente, sem transformação ou acréscimo, simplesmente repetido fora do contexto. Isso em detrimento da tradição de pensamento (v.g. o mulato e teórico-crítico nacional, Guerreiro Ramos) e da experiência histórica anticolonialistas do próprio país, que, diga-se de passagem, é mais substantiva, politizada e inserida no contexto, além de muito anterior, do que a importada.

Esse quadro poderia mudar mais rapidamente, entretanto tal não ocorre porque prevalecem nele muitos mecanismos que fazem a divisão internacional do trabalho acadêmico simplesmente repetir a outra, econômica, de produção de bens e serviços, em alguns casos com a conivência inconsciente de pares acadêmicos metropolitanos. Mas não se pode esperar que seja de outra forma quando os próprios colegas não-metropolitanos são os primeiros a abrirem mão de um papel diferente, e, ao contrário, a tornarem-se responsáveis pela perpetuação daqueles mecanismos coloniais. Mesmo assim, mesmo constatando que mudanças de hábitos mentais e acadêmicos podem levar tempo, há novas esperanças nesse terreno, uma vez que estamos recebendo para isso cada vez mais instigações da própria realidade mundana e material nacional. Pois a pandemia de corona-vírus, a ameaça política autoritária, o intervencionismo neocolonialista real, material, a guerra híbrida sobre nós, também a involução econômica-material e a desgraça social nacionais acirradas, no nosso tempo, começam a forçar alguma mudança mais rápida nesse sentido. E isso não apenas no campo da crítica e da teoria, mas também no da reflexão filosófica geral, sobre democracia, verdade, ciência, tecnologia etc. De repente, a filosofia foi, também entre nós, transformada em um assunto sério, real, relevante, finalmente virou uma coisa ‘a vera’, e não por acaso teve que encontrar na sua frente, como estorvo, em primeiro lugar o pensamento de um *dernier-cri* do radicalismo pós-estruturalista-biopolítico metropolitano, na figura do insensato Giorgio Agamben.

Pergunta 16: *Como você vê a normatividade crítica pós-estruturalista, que se crê ‘anti-capitalista’, ‘anti-moderna’, ‘anti-ocidental’, ‘anti-colonial’, ‘anti-branco-masculina’, em relação à virada linguística, em comparação com a normatividade crítica anterior, mais marxiana, e também à sua própria?*

Resposta: Aparentemente a normatividade de Marx se mostra essencialmente não-individualista, ‘comunal’ (ou simplesmente comunista), de uma maneira essencialista e estrutural-determinista, na sua crítica da economia política burguesa do séc. XIX, ademais de, com aquele mesmo perfil e propósito,

teleológica e especulativa, em seu materialismo histórico. Como parte desse arranjo teórico duplo e geral, Marx desenvolve além disso, como uma aquisição igualmente central, sua famosa ‘crítica da ideologia’ como desmistificação de alegadas ilusões ou cegueiras, supostamente estruturais (justamente liberais-individualistas), que são decifradas por um entendimento superior, teórico, novamente humano-comunitário, das coisas. O que vem depois Marx, em termos de normatividade crítica anti-capitalista, é em primeiro lugar a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, acriticamente fundada também nos *Manuscritos de 44*, com uma normatividade emoldurada por uma dialética antitética mais ou menos hegeliana, enfaticamente negativa. Isto é, vem basicamente a mesma teoria crítica marxiana, mas agora sem uma classe universal correspondente por base social, e, por isso mesmo, vem como uma teoria mais ‘livremente’ radical, intelectual, agora contra praticamente toda a Modernidade, a razão, a ciência, a tecnologia, a burocracia, o Estado – até a própria democracia, entendida como cripto-fascismo.

A sucessiva teoria francesa que lhe sucedeu, dita anti-humanista, por seu lado, com sua virada para o discurso, supostamente anti-metafísica, poderia ter oferecido um aprimoramento decisivo em relação a tudo isso, enquanto reconciliada com a contingência na história, liberta de uma representação metafísica do sujeito, desconfiada de uma lógica dialética forte, transcendental, também de um universalismo opressivo e etnocêntrico etc. Poderia ter-se oferecido como uma crítica a favor de um ponto de vista deflacionário, falibilista, mais empírico e experimental, de uma maneira que poderia significar, a meu juízo, uma secularização e democratização, não-céticas, não-niilistas, da teoria crítica anterior, mais marxiana. Poderia ter-se constituído num ponto de vista da ação e da criação generalizadas em filosofia. Entretanto, não acho que nada disso tenha sido de fato contemplado pela teoria pós-estruturalista, desconstrucionista, ainda que haja nela elementos interessantes de superação de um hegelianismo lógico-dialético pesado, do humanismo essencializado que lhe corresponde, e de certas consequências políticas indesejáveis, fortemente autoritárias, deles derivadas. O fato é que, e posso estar falando aqui de uma *vulgata* (com fundamento no original, porém), a nova crítica acabou sendo algo paradoxalmente mais esotérico, intelectualista, novamente mais negativo, epocal, voltada demolidoramente contra razão, objetividade, verdade, sujeito e agência – contra o que é ‘Moderno’ em geral. Uma crítica ao final apoiada em outro humanismo dogmático, e em outra meta-narrativa para a história, na verdade mais empobrecida, enquadrada por uma polaridade opressor-oprimido, simplificada, abstrata, não propriamente histórica.

O que temos, então, é antes uma nova Meta-Narrativa absolutizada, epocal, super-totalizante, mais do que metafísica, de acordo com a qual a Modernidade aparece, juntamente com o Capitalismo, como universal e essencialmente pior do que qualquer outra coisa que lhe antecedeu, como a permanente reconstrução, racionalizante, de discursos e práticas absolutamente discriminatórios, dominadores, manipuladores. Na verdade, tais discursos e práticas representam agora, para a nova crítica, o novo *inumano*, a ser enfrentado ou resistido por uma normatividade inversora, a favor do que foi antes rebaixado/anormalizado por aqueles – a normatividade de um humano inversor, representado pelo oprimido e discriminado abstrato. O que é esse verdadeiro e novo humano da crítica linguocêntrica? Precisamente tudo o que é representado ou construído no discurso ou na ideologia supostamente modernos como o que seria menos humano ou o menos-que-humano. Nessa nova teoria crítica, acaba que encontramos o paradoxo de um relativismo dogmático, à beira do niilismo, na forma de uma negação não-dialética de tudo o que aí está, inclusive, em última análise, de si mesmo. O que envolve os problemas que meus parceiros nessa entrevista diagnosticam como uma combinação de ceticismo, niilismo, maniqueísmo, dicotomias rígidas, estereótipos generalizados etc. etc.

Pergunta 17: *De volta ao começo, como você relaciona essas dificuldades, eventualmente ainda outras, à virada linguística crítica, pós-moderna, no campo da filosofia e das humanas em geral?*

Resposta: O que vemos aqui é consequência, não de uma virada linguística qualquer, mas de uma muito particular (ainda que parcialmente convergente com as outras, analítica e hermenêutica), iniciada pelo

estruturalismo *linguístico* saussuriano, logo passada ao campo das humanas, em seguida desenvolvido como nova teoria crítica, pós-estruturalista, pós-marxista, mas até agora ainda condicionada por aquela fórmula inicial. Uma nova teoria crítica, supostamente anti-humanista, anti-sujeito, tratará de descontinuidades, polaridades binárias, oposições irreduzíveis, tratará de estruturas determinantes e sistemas formais, um tanto a-priori e transcendentais, sem dialética, mediação ou desenvolvimento. O próprio Marx, aliás, já exibiu um formato mais ou menos estruturalista, que possibilitou a leitura althusseriana do *O Capital*, o que nos permite conceber, então, retrospectivamente, uma generalogia particular: Saussure > Lévi-Strauss > Althusser > Foucault > Derrida, para esse prolífico desenvolvimento filosófico-crítico francês, depois francamente franco-americano. Uma sequência na qual o estruturalismo linguístico, binário e sem-mundo, de Saussure, dá lugar ao estruturalismo explicador da cultura de Lévi-Strauss, e este a um marxismo anti-sujeito, mais atualizadamente ‘científico’, claramente inversor, em Althusser, o marxista da cesura epistemológica (aplicada ao próprio marxismo). Após o que Foucault aparece como o social-desconstrucionista decifrador de estruturas ocultas e determinantes de dominação, do imbricamento de discurso-verdade-poder, no fim de contas o teórico engajado das ‘identidades’ constituídas por tais discursos (logo as práticas e instituições correlatas), constituídas como discriminadas e oprimidas. Por fim, Derrida, nisso logo seguido ao seu modo por Foucault, acrescenta ‘livre jogo’, logo mais relativismo ‘pós-metafísico’, a tais estruturas anti-sujeito, subtraindo-lhes, sem propriamente abandonar o estruturalismo, o remanescente ‘centro’ metafísico presente na ideia de estrutura (homem, Ser, também Poder, História, Modernidade etc.). Mesmo assim, Foucault permanece o desenvolvimento máximo dessa linhagem de estruturalismo radicalizado, relativista-histórico, des-construcionista, contra-normativo, na sucessão do Marxismo, que alcançou, e, tal como este anteriormente, uma influência política-cultural global, agora mais francamente centrada na academia de humanas e articulado a novos, plurais e múltiplo ‘movimentos sociais’.

Sem entrar aqui na distinção entre *vulgata* e texto originário, este no meu modo de ver não inocentável, suas variantes críticas em sucessão mostram-se ainda marcadas por elementos estruturalistas saussurianos linguocentristas, de que não há nada fora da linguagem, da impossibilidade de chegar a qualquer objetividade empírica digna do nome, de que cada signo é definido apenas negativamente por tudo mais que não seja ele, de uma esfera discursiva estrutural determinante por trás de objeto e sujeito aparentes, etc. etc. Isso para não falar do corte humano-animal, humano-natural mais típico do humanismo, muito mais radical aqui do que qualquer coisa proposta pelo humanismo anterior. Junto com isso, tais variantes se mostram cada vez mais marcadas pela já referida cripto-normatividade, de tipo não tão novo, de um humanismo anti-moderno, anti-ocidental, anti-capitalista, comparável ao anterior, em versão menos engessada porém ainda mais esquemática. Agora se trata de um ‘humano’ ainda mais negativo, em forma binária mais abstrata, levada a qualquer questão que possa ser encaixada numa polarização humano-desumano, seja em termos de gênero, raça, classe, aparência, de instituições, hierarquias sociais em geral, de cultura, colonialidade etc. As questões sociais, materiais, são assim ‘foucaultianizadas’, ‘discursivizadas’ dentro do novo paradigma crítico linguocêntrico, com a substituição da matéria real das desigualdades e assimetrias sociais, políticas etc., por uma abordagem desconstrucionista, simplesmente inversora do discurso supostamente dominante e da norma por ele supostamente sustentada. Não por acaso, no que diz respeito ao campo da filosofia e das humanidades, na era da globalização e do neoliberalismo, essa perspectiva, linguocêntrica, centrada em discurso e epistemologia moral, substituiu o marxismo tradicional e moldou a cultura dominante nas universidades, especialmente nos Estados Unidos, de onde tem sido exportada para o resto do mundo, inclusive o Sul Global.

Daí as categorias sociais discursivamente configuradas podem ser agora concebidas como compoendo uma lista de pequenos proletariados, de identidades particulares (a política ‘de classe’ também pode ser um identitarismo), discriminadas/ marginalizadas/ oprimidas – pelas normas e práticas ‘universalistas’, ‘disfaçadas’, da Modernidade. Supostamente sempre em benefício de suas contrapartes opressoras, ambos

os lados transformados em identidades abstratas essencializadas, e, do lado dominado, inteiramente fracionadas, inclusive ideologicamente. Isso com sua conseqüente fixação em posições e movimentos sociais separados, sempre de ‘minorias’ enquanto marginais, na qualidade de novos sujeitos privilegiados da crítica e novo *locus* para ação e mudança políticas, supostamente mais do que radicais. Para remediar tal segmentação e micropolitização do social e do político, e o relativismo correspondente de pontos de vista e perspectivas irredutivelmente múltiplos e incomensuráveis, teríamos agora apenas as estratégias da transversalidade e da interseccionalidade. E isso aparentemente junto com uma nova universalidade, mais problemática e abstrata que a anterior, baseada na qualidade de serem todos ‘igualmente’ opostos/oprimidos/discriminados, a e pelo mesmo Opressor, segundo uma única e mesma narrativa esquemática, supostamente histórica e totalizante. Com o que teríamos, assim, uma nova normatividade baseada no atributo de todos os segmentos sustentarem uma mesma postura moral-teórica geral superior e ao final super-totalizante, contra uma e mesma Injustiça estrutural, contra o Ocidente, a Modernidade, o Capitalismo, o Macho-Branco etc. Tendo como pano de fundo essa posição fundacionista forte, binarista, o jogo inversor, da desconstrução, será jogado, tudo daí considerado como ‘construção social’ discursiva binarista, para ser, então, binaristamente e discursivamente negada. A partir daqui, porém, como me parece, será difícil alcançar ou construir o ‘Nós’ concreto, político e inclusivo, que Linda Alcoff cobra em seu “*Uma Epistemologia para a Nova Revolução*”. A sociedade, ao menos politicamente, não é agora mais do que um agregado de práticas discursivas e institucionais de opressão, verticais, e das categorias/minorias binarizadas que lhe correspondam.

Deparamo-nos, assim, com uma má disposição contra tudo o que está além de partes separadas, tudo o que implica em unidades maiores, conjuntas, de contornos menos nítidos, não essencializáveis, não binárias, mais concretamente históricas e mutantes, restando como opção apenas reunir aquelas partes distintas na forma de uma agregação ou somatório. O corpo político geral não poderia, assim, ser desafiado concreta e politicamente, com vistas a outro melhor, pela transformação de seus elementos institucionais constituintes, nem haveria grandes preocupações comuns legítimas, gerais, mas na verdade concretamente particulares, nada universais, nem poderia haver a correlata configuração de destinos comuns que lhes correspondam. Por aí não poderíamos pensar em coisas como outra cidadania geral mais efetiva, uma democracia melhor, formas de vida institucionais inteiras, nações, estados, regimes melhorados. Tampouco poderíamos pensar na reformulação de assimetrias internacionais, de suas bases materiais e institucionais, em enfrentar, do ponto de vista das nações do Sul Global, posições metropolitanas privilegiadas em finanças, comércio, tecnologia etc. Nem pensar na reformulação de economias nacionais e de políticas econômicas gerais erradas, pensar na reformulação do capitalismo real enfim, melhor dizendo, de circunstâncias capitalistas reais, concretas, particulares, que é assim que o real sempre se apresenta. O mundo pode agora descansar em paz, o fascismo e a pior direita agora estão livres para cuidar do que quer que implique em paródias de tais sínteses concretas, em relações e identidades mais amplas, também simbólicas, em termos de nação, povo, comunidade, cultura. Não quero dizer que a teoria crítica pós-estruturalista e pós-marxista inteira não tenha acrescentado algo válido ao paradigma crítico, marxista, que a antecedeu, nem que não tenha uma herança a ser aproveitada por uma adequação a contexto e conjuntura nacionais. Mas certamente devemos encontrar uma maneira de avançar para além desse paradigma, o que para nós significa necessariamente ir além da sua virada linguística, linguocêntrica, discursiva, para uma abordagem mais prático-ativa, produtiva, materialista, crítica das nossas relações e circunstâncias materiais, mais especificamente, no rumo, por que não, de uma abordagem materialista poético-pragmática, que trate de não deixar para trás as demais humanas, a boa filosofia geral, a política, a economia etc.

Pergunta 18: *Você parece considerar Foucault ou sua vulgata como a raiz de muito dessas perspectivas críticas, de seu correlato ativismo social e de seus graves problemas. Você pode dizer mais alguma coisa sobre os contornos conceituais que você vê para as problemáticas fundações normativas do foucaultismo?*

Resposta: Eu não me refiro a esses ativismos em geral, mas a certas perspectivas discursivo-estruturalistas, políticas e anti-políticas, que eles assumem. A verdade é que as posições de Foucault, já pela própria virada linguística estruturalista de que faz parte, desde o início tácita e potencialmente normativa, devido, entre outras coisas, a seu ‘relativismo’ e a seu ‘binarismo’ basicamente *assimétrico*, elas aparecem, a despeito do jeito elusivo do pensador francês, aparecem já desde o começo como um discurso normativo potencialmente radical. Eu entendo o pós-estruturalismo de Foucault como uma espécie de desenvolvimento crítico kuhniano/ canguilhemiano, epistem(e)izado, mas um desenvolvimento estruturalista basicamente interno, não uma outra coisa. Como tal, suas posições estão marcadas pelas mencionadas alegações estruturalistas usuais, de que não há sujeito, nem objetividade (empírica), etc. Posições em seguida marcadas também, em seu desenvolvimento foucaultiano dramatizador, pelas alegações de que o ‘homem’ do humanismo e do Esclarecimento anteriores morreu, de que não há verdade transcendente de contexto, de que discurso e conhecimento têm inescapavelmente a ver com poder e dominação etc. Tudo isso acompanhado por uma narrativa epocal explícita, suficientemente universal, negativa, acerca da Modernidade e de seu suposto discurso dominante típico e fundante, como inteiramente voltados para racionalização, logo exclusão e dominação. Aqui eu chamaria atenção para basicamente dois aspectos da posição teórica de Foucault, um estruturalista outro kantiano: o lugar determinante, estrutural, ‘infraestrutural’, constitutivo, do discurso, e a natureza histórico-transcendental de sua investigação e de seus supostos achados, logo da suposta normatividade que ela expõe, e consequentemente de sua própria ‘contra-normatividade’. Essas são minhas hipóteses.

Acho que devemos considerar mais de perto que Foucault representa um ponto de vista fortemente normativo, cripto- ou apenas potencialmente normativo em alguns de seus antecessores, mas plenamente desenvolvido como tal no próprio foucaultismo, por uma combinação paradoxal de dogmatismo moral ‘abstrato’ com um sempre pendente relativismo ou niilismo. As pessoas se impressionam com a suposta potência produtiva, heurística da tematização foucaultiana do poder, que revolucionariamente o capturaria em sua ubíqua capilaridade, localidade, cotidianidade etc. Para em seguida questionarem o filósofo sobre onde sua normatividade encontraria seu *fundamento*, afinal um requisito decisivo para uma teoria crítica consistente, para que ela possa produzir legitimamente frutos crítico-políticos transformadores. Mas a mim me parece que o fundamento e o foco da normatividade foucaultiana estão aí o tempo todo e desde o começo. Foucault simplesmente dramatiza o binarismo assimétrico constitutivo do estruturalismo, em termos *valorativos* político-morais de normalização-anormalização, autorização-desautorização, dominação-sujeição. Isso como articulado por diferentes discursos binários, de gramática e consequência normativas similares, por toda parte encontrados, pois discursos de alcance normativa estão realmente em toda parte, presentes em todas as práticas. O foucaultismo simplesmente decide politizar e estender para o todo de uma formação social, de uma maneira ‘identitarista” necessariamente segmentadora, pluri-perspectivista, as ideias kuhnianas, historicistas, acerca de paradigmas científicos, junto com a perspectiva social de um Canguilhem para a história da ciência, em particular da médica e de suas práticas, como escancarada no título *O Normal e o Patológico*. No final das contas, a normatividade foucaultiana parece dizer simplesmente: “Se há assimetrias, hierarquias, normas, instituições, enfim, se há governo, sou contra e reagirei inversora, simetricamente, por meio de resistência, transgressão, contra-epistemologia, contra-discurso” – em nome da liberdade e da justiça, também da indocilidade de corpos perverso-polimorfos, crítico-oprimidos, o lado juvenil mais ou menos reichiano-marcusiano de sua posição pós maio de 1968 (francês, naturalmente).

O *princípio guia*, pós-estruturalista, de Foucault tem a ver com significação e normatividade, ambas entendidas em relação à construção de estruturas discursivas. Tem a ver com discurso-conhecimento-normas-poder, com as práticas a este associadas, e com suas pressupostas consequências excludentes e opressivas, a serem decifradas e expostas. Discursos e normas estão em toda parte, logo também estão, do mesmo modo, poder e dominação, sempre na forma de padrões ocultos a seres expostos em termos de sua Teoria Crítica anti-moderna, anti-universalista, histórica anti-histórica etc. Em conexão

com esse fenômeno do discurso, vamos encontrar alusões a práticas e realidades não-discursivas, mas enquanto determinadas por práticas discursivas, e sempre, por isso, também a serviço de poder e dominação. Mesmo que as ‘formações discursivas’, com as práticas que delas fazem parte, com suas formas e as tecnologias (de poder), possam evocar formas de vida inteiras, parece ser sempre linguagem e discurso que de si mesmos criam e estruturam essa realidade, as realidades sociais pelo menos, talvez até as naturais também. Pois, quando se trata das relações entre realidades discursivas e realidades não-discursivas, a primazia pertence às práticas discursivas sobre todas as outras práticas, as primeiras sendo autônomas e insubordinadas com relação às demais. Independência e primazia são dadas à esfera do discurso em relação à esfera do que é social-material, este sendo irrelevante para a definição seja de significado seja de normatividade. As estruturas discursivas presidem a produção de enunciados, de conhecimento, de assimetrias de poder, enquanto enunciados particulares são determinados por discursos determinantes e estruturantes, pelas regras e normas que os governam, e por isso mesmo governam as realidades sociopolíticas que lhes acompanham. Poderíamos preferir imaginar relações recíprocas e interinfluências entre as duas esferas distintas, a discursiva e a não-discursiva, mas, como no caso de Marx entre infraestrutura e superestrutura, a despeito da elusividade de Foucault também quanto a isso, a primeira mostrará ser o lado determinante, de modo que, não obstante o relativismo e historicismo foucaultianos, sua significação e sua normatividade crítico-inversoras se manterão seguras, inquestionáveis, bem fundadas – como no caso da infraestrutura em relação ao resto da sociedade e das práticas, para Marx.

Sendo assim, aqui encontramos o que seria o alcance ‘transcendental-kantiano’ da investigação e da normatividade estruturalistas de Foucault, implicando na prática um ponto de vista de Deus, o seu próprio, pois o estruturalismo já se apresenta originariamente como a busca pelos padrões subjacentes, determinantes do pensamento, em todas as formas de atividade humana. A jogada crítico-teórica aqui é a busca, a reconstrução e a revelação, no discurso, de padrões ocultos – maus, porque assimétricos em seus resultados sociais – estruturadores de uma perversa atividade ordenadora. Foucault fala em ‘condições de possibilidade’ ao mesmo transcendentais e históricas – isto é, padrões no discurso – para a experiência, a significação, o conhecimento, mas, sobretudo, no seu caso, a valoração e a discriminação sociais. Em oposição e reversão a isso, estamos falando de uma contra-normatividade também transcendental, ‘humana’, aparentemente recuperada do ideal anterior de uma natureza humana universal, destinada à igualdade, para o que agora são múltiplas naturezas sociais particulares, entretanto sob um mesmo enquadramento binário *humano* vs. *inumano*. Essa tem sido a investigação e a disposição constantes, em última análise transcendentais, de Foucault, na busca por aprioris históricos determinantes, talvez não tão transcendentais quanto os kantianos, a-históricos, mas com um alcance bem menos ‘neutro’ e ‘formal’, por causa de seu conteúdo político, ao mesmo tempo transcendental e empírico.

Estamos falando aqui de um apriori historicizado, presente no discurso, por trás das costas das pessoas, dos agentes envolvidos, por cima também das realidades sensíveis, empíricas, implícito em suas práticas, mas de modo algum intersubjetivo ou transcendental em um sentido fraco, como aquele do kantismo de tipo habermasiano, que dá numa autoridade epistêmica e ética socializada, e daí em conseqüências justificacionistas e anti-dogmáticas. Em vez disso, em Foucault, temos esquemas que pairam acima e por trás das cabeças ingênuas de todo mundo mais, expostas pela sua particular investigação, sua e de seus associados, de estruturas que determinam a produção de significados e de enunciados, independentes das subjetividades empíricas triviais, não teóricas, envolvidas, ou das realidades com que se confrontam. As ‘condições de possibilidade’ de Foucault aparentemente são, assim, mais transcendentais do que as de Kant, podendo representar a restauração, em tempos de filosofia pós-metafísica, de um ‘ponto de vista de Deus’, em vez de representarem um passo para o contextualismo e um justificacionismo, democrático, para um empirismo moderado, não dogmático, e para uma materialidade moderadora. Ele pode agora representar algo como uma recaída no fundacionismo da velha filosofia dogmática, mais forte no pós-estruturalismo do que no estruturalismo (e.g. Levi-Strauss), agora num formato epistem(e)

ológico linguocêntrico, possivelmente ruim para uma política democrática e popular, para uma mudança social mais substantiva, para um construcionismo institucional ativo e criativo, para perspectivas de livre auto-criação também.

Pergunta 19: *Agora em termos mais pessoais, como alguém que ainda jovem, saído da universidade, enfrentou a ditadura militar no Brasil (1964-1985), como essa experiência influenciou suas concepções políticas e filosófica? O que na sua vida e experiência pessoais lhe conduziram à filosofia? Como foi sua formação filosófica, e como seus estudos filosóficos caminharam para a posição filosófica particular que você desenvolveu?*

Resposta: Venho de uma extração social muito baixa, vizinhanças pobres, vida irregular, pobreza nem sempre o pior; acho que por isso sempre me senti um tanto estranho na classe média a que cheguei, e na academia também. Mas a pobreza é uma ótima escola, devo muito ao trabalho físico de minha mãe e depois a sua máquina de costura, o que acho explica minha simpatia pelos artefatos e pelas atividades corpóreas, poéticas. De outro lado, quando me envolvi com trabalho político e revolucionário, sempre achei que estava fazendo isso por mim e por gente mais ou menos como eu, que deixei para trás, mas para sempre carregue comigo, e não por algum inefável ‘Outro’ mítico, idealizado, remoto, ‘étnico’, concebido, teoricamente, como o ‘proletariado’, o ‘pobre’, o ‘minoritário’, o ‘não-ocidental’, por exemplo. Por experiência própria, tampouco jamais pensei que não havia nada a fazer no plano pessoal contra a adversidade social.

Ascender aos poucos até os ambientes e recursos de classe média, principalmente naqueles tempos, me tomou muito esforço e tempo, foi um caminho muito longo, duro e acidentado. As escolas públicas eram fracas, mas meu pai, mestiço, sem escolaridade, como minha mãe, mas auto-didata, tinha alguns livros peculiares, como a *História da Filosofia* de Durant, os *Ensaio Impopulares* de Russell, o *Zaratustra* de Nietzsche, alguma literatura e alguns ensaios sociais brasileiros. Cedo tomei em minhas mãos a minha própria educação, acabei encontrando o caminho para as bibliotecas públicas, para a leitura de tudo que podia me dar algum ‘sentido geral das coisas’ e/ou de ‘construção pessoal’, fossem as ciências naturais, a história geral, os *Upanishads*, mas para adquirir competências metodológicas e instrumentais também, como línguas estrangeiras. Ainda assim, descobri que a vida, o trabalho desde muito jovem, o mudar de galho em galho por necessidade, e, mais tarde, viajar, me davam mais ‘régua e compasso’ do que os livros por si mesmos. Quando finalmente cheguei a uma escola pública melhor, de classe média, lá ouvi falar de e tratei batalhar, não sei como, uma bolsa do American Field Service, para um ano de colégio nos Estados Unidos, o que então mudou mais ainda minha vida. Passei, num salto, dos buracos da periferia do terceiro mundo para Nova Iorque e, pardo e já de esquerda, imagine-se, para o Sul dos Estados Unidos. A propósito, lá fiz trabalho voluntário com crianças negras ‘desprivilegiadas’, o que me deu um certificado oficial de Brevard County...

Desde a adolescência, me tornei política e socialmente progressista, queria ver o Brasil mudar, mas só me engajei mais, politicamente, depois do endurecimento da ditadura militar, com o AI-5 (dez. de 1968), quando as coisas ficaram inaceitáveis para mim e tantos outros jovens no país. Mesmo nesse aperto, ainda pude fazer uma jornada tipo ‘diários de motocicleta’ (sem motocicleta) pela América do Sul, como mochileiro sem grana. Nesse interim, minha graduação em filosofia, na UFBA, foi muito básica e bastante autodidática; eu faltava a maior parte das aulas, com a generosa cumplicidade dos professores, para trabalhar pela minha sobrevivência e da família, como meus irmãos, dando aulas de todo tipo no ensino médio – mas me mantive estudando por mim mesmo, e indo às aulas quando podia, mais para buscar oportunidades de discussão. Naquela época eu, delirantemente, achava que deveria escrever um livro de filosofia ‘da vida’ como o *Irrational Man* de Robert Barrett, que esmiucei todo (eu vivia de anotar, para dar por aprendido, tudo o que lia). Foi então que li *O Conceito Marxista do Homem*, de Fromm, que teve sobre mim uma grande influência, que logo me envolvi com a ‘revolução’ em tempo integral, e comecei

a desenvolver e pôr em prática uma cultura política particular, que não se aprende na escola. Fiz muito trabalho político e social, de educação e organização popular Brasil afora, leste-oeste, norte-sul, campo e cidade, também palestrei e publiquei sobre problemas brasileiros e internacionais, principalmente sociais e econômicos, como um pequeno intelectual público, me envolvendo ao mesmo tempo, agora politicamente, com uma realidade social bem diferente daquela dos livros. Tais atividades políticas, tanto públicas como clandestinas, incluindo aquelas ligadas ao Centro de Estudos e Ação Social e ao semanário alternativo *Movimento*, me trouxeram perseguição, processos, detenções, ameaças, e levaram a minha cassação na primeira tentativa de me tornar professor universitário na UFBA – até a anistia.

Mais de 12 anos dessa militância depois, chegada a transição democrática, a ditadura rumo a seu fim, a maioria dos companheiros sobreviventes rumou, como quadros políticos, para a política institucional e partidária. Voltei à filosofia e ao reinício de uma atividade de professor, na UFBA, finalmente iniciando estudos de pós-graduação na área, já que na verdade de filosofia a essa altura eu sabia muito pouco. Foram os meus primeiros estudos filosóficos sérios, formais, com o apoio de bolsa de estudos etc.; os melhores disponíveis no País, de filosofia política e social principalmente, muito exigentes, muitas disciplinas, muita leitura, em São Paulo, entre a Unicamp e a USP, e enfrentando aí certo preconceito anti-nordestino e anti-militante. O nome do empenhadíssimo jogo era ‘leitura estruturalista’ (*à la* Victor Goldschmidt) de filósofos canônicos, e as teses padrão eram predominantemente ‘O conceito C no filósofo F’, praticamente um ‘casamento’ para a vida toda. Para tentar escapar disso, consegui escrever minha tese de doutorado (pulei a de mestrado) sobre o debate filosófico do movimento jovem hegeliano, Marx incluído, não sem antes ter sido aconselhado a deixar em paz o sublime autor do *Manifesto*). Daí em diante, crescendo junto com ela, vi nossa incipiente comunidade filosófica se multiplicar e se espalhar pelo País inteiro, e tomar sua forma atual, dentro principalmente do mencionado modelo de trabalho ‘histórico’, de ‘leitura interna’, goldschmidtiano, capitaneado pela USP.

De volta de São Paulo e da pós-graduação à Bahia e à UFBA, me dediquei à construção de minha concepção alternativa de ‘filosofia como coisa civil’, uma consequência natural para alguém que, vindo de outro ambiente, sempre estudou com boa dose de autonomia e com intenções mundanas, e fez muita coisa não-acadêmica até chegar à academia. Partindo do jovem hegelianismo e de Marx, tratei de me mover rumo à filosofia contemporânea e a um tentar fazer mais efetivamente filosofia, como sempre quis, para achar nessa linha uma posição viva e efetiva. Primeiro, através de estudos pós-doutorais sobre a modernidade e o sujeito, na UC-Berkeley, tentando fazer sentido do pós-modernismo. Depois, tomando Habermas criticamente como um companheiro de viagem, um filósofo dialógico com um background parecido com o meu, que estava ao seu modo atualizando Marx e o hegelianismo, e logo se debatendo com diferentes contribuições de mais correntes da filosofia contemporânea. Sempre criticamente, me movi rumo aos debates Rorty vs. Habermas, logo ao pragmatismo clássico etc., tratando de me manter de algum modo conectado também com desenvolvimentos históricos do pensamento crítico brasileiro, o que se poderia chamar de ‘teoria (crítica) brasileira’, com autores que eu já havia estudado e usado para com interesses práticos de política e revolução. Muitos anos depois, finalmente desenvolvi minha própria posição prático-poiética, ou poético-pragmática, uma sugestão e um programa para serem desenvolvidos e explorados produtivamente, um ponto de vista cosmopolita a partir de Brasil e Sul Global, pode-se dizer. Enfim, sempre tem havido tanto a buscar, os vários lados da vida, as pessoas, a beleza inclusive, nunca tempo suficiente para fazer tudo e sobreviver, o que nunca deixará de ser o caso – muitas promessas para cumprir e muitas milhas para andar, antes de dormir.

Pergunta 20: *Muitos leitores do Inter-American Journal of Philosophy estão interessados em explorar o potencial de pontes filosóficas entre nossas tradições filosóficas nacionais. Uma nova geração de estudiosos tem nos provocado a pensar as filosofias Latino-Americana e Norte-Americana como, geopoliticamente, partes de uma mesma escola de filosofia, maior e histórico-mundial, no nosso hemisfério. Em que medida você tem estado fazendo filosofia inter-americana?*

Resposta: Temos uma chance de contribuir coletivamente para uma renovação da filosofia nesse Continente, junto com o desenvolvimento de um pensamento crítico-social melhor, com a ajuda, entre outras coisas, de um diálogo continental mais amplo. Considerando as sugestões que até aqui fiz e as referências a que até aqui recorri, por toda esta entrevista, sim, não apenas, mas também: meu trabalho pode ser considerado como parte de uma conversação filosófica interamericana, e pode ser uma boa ideia tratar de levar mais longe o desenvolvimento de algo nesse espírito, se as duas partes – na verdade, várias – quiserem se escutar mutuamente. Eu gostaria de pensar em primeiro lugar que estou *fazendo* filosofia, o que então será filosofia *brasileira*, tratando de fazer essa *acontecer*. Pois em nossos dias a filosofia tem finalmente se tornado uma coisa assumidamente mais contextual, não mais tão universal ou transcendental, talvez não tão técnica tampouco, também menos individual, monádica – é o que entendo. Ainda a esse propósito, nossos historiadores mais clássicos da filosofia no Brasil, como Silvio Romero e Cruz Costa, chegaram à conclusão de que o país tem estado historicamente mais inclinado para um filosofar prático e destranscendentalizado, até pragmático, do que para a metafísica e a especulação abstrata. Eu gostaria de ir por aí.

Para mim, a filosofia é necessariamente um empreendimento intelectual no interior de um certo contexto cultural e social, material também, em resposta a suas circunstâncias, demandas e instigações. Isso é meio inevitável e deveria ser óbvio, apenas tem de ser assumido, isso se você quiser fazer filosofia de algum modo autêntico, vivo. Mas, naturalmente, qualquer desenvolvimento nacional é também parte, mesmo que em alguns casos uma parte necessariamente conflituosa, de contextos mais abrangentes – como o Novo Mundo (gosto dessa expressão), a América do Sul, o Mundo Ocidental, o Sul Global etc. É típico das circunstâncias atuais do mundo a constituição de espaços supranacionais integrados e de identidades mais amplas, daí o desenvolvimento de perspectivas comuns, dialogicamente aproximadas. A despeito de enormes assimetrias, até antagonismos, e, de outro lado, diferenças interessantes, complementares, cultural, histórica e geopoliticamente, as Américas do Sul e do Norte, também as comunidades filosóficas do Brasil e dos Estados Unidos, podem explorar dialogicamente suas complementaridades, proximidades, até mesmo ‘comunalidades’, e de novo também suas diferenças e oposições na filosofia, nas humanidades, na cultura.

Somos nações que resultaram da mesma expansão europeia de ultramar (e mais transumâncias correlatas, e o Brasil, um país de ‘terceiro mundo’, e os Estados Unidos, ‘hegemônico-desenvolvido’, têm em comum, não obstante, um bocado de diversidade e desigualdade, sociais, raciais, econômicas, do mesmo modo que a América Espanhola. Nós todos temos presenças africana e indígena muito significativas, e notáveis contribuições suas a serem reconhecidas, recuperadas, desenvolvidas. De outro lado, temos hoje um bocado de gente acadêmica filosófica, pensante, inovadora, desejosa de cooperar, debater e criar horizontalmente. Trata-se de um mundo novo e misturado desse lado do Atlântico, um mundo potencialmente modernista, mais experimentalista e plástico, onde talvez as tradições dos mortos não pesam nem devem pesar tanto sobre os cérebros dos vivos, não num sentido inercial. Querendo ou não, nós na América do Sul somos de muitos modos, também culturalmente, bastante americanos, ao menos no Brasil, enquanto a América do Norte tem se tornado muito latina, além de preta, isso como dois grandes lados de um modo potencialmente muito aberto e cosmopolita. Tal não significa que não sejamos historicamente também bastante europeus, nas duas Américas, que poderíamos também dizer três, ou mais: América anglo-saxônica, América Espanhola, América Portuguesa, em termos de linguagem por exemplo, junto com Américas indígena e africana em termos culturais. Essas podem ser bases significativos para uma conversação e um intercâmbio interamericano, filosófico, produtivos, plural e aberto.

Pergunta 21: *Em termos de pontes filosóficas, que filósofos brasileiros e norte-americanos você acha que valeriam ser aproximados ou ‘combinados’ (e.g. Paulo Freire e John Dewey), para tratar de problemas sociais etc. concretos?*

Resposta: Me parece uma ideia promissora e fiz algumas sugestões nessa linha ao longo da entrevista (em relação com isebianos e pragmatistas, p. ex.), e aqui eu gostaria de enfatizar em primeiro lugar o nome de Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), mulato, pai da ‘teoria crítica’ assumidamente brasileira e mais, que enfrentou a questão básica do subdesenvolvimento e deu aulas na universidade nos Estados Unidos. Certamente valeria também aproximar John Dewey, Anísio Teixeira e Paulo Freire, a propósito da educação. Mas poderíamos talvez pensar em primeiro lugar num diálogo entre colegas dos dois países, quer dizer, entre nossas atuais comunidades filosóficas, com base em nossas perspectivas de hoje, como vozes plurais em concertação, com propósitos eminentemente produtivos. Entendo que estamos fazendo isso agora mesmo com essas entrevistas, pelo desenvolvimento de uma verdadeira conversação filosófica intercontinental, e não posso pensar em melhores parceiros para tanto do que Goyo Pappas, Linda Alcoff e mais espíritos aparentados, convidados ainda colegas como Dick Bernstein, do lado anglo-americano, Dussel e Mandieta do lado hispano-americano, Mangabeira Unger ou Ivo Ibrí do lado brasileiro, para mencionar apenas uns poucos nomes, se eles nos quiserem dar a honra desse diálogo. Em minhas respostas nessa entrevista, creio que podemos encontrar uma agenda filosófica para o Novo Mundo, que ‘misture’ contribuições pragmatistas e crítico-sociais, que ‘misture’ filosofia geral e teorias críticas comprometidas em enfrentar problemas variados e contextualizados – sociais, coloniais, culturais – numa perspectiva de transformação sócio-material, com cores particulares de Novo Mundo.

Algo comparável está acontecendo na Europa, em torno àquelas duas posições gerais, pragmatismo e crítica, agora justamente complementados por uma atenção anti-colonialista, no enfrentamento de desafios filosóficos, a propósito de problemas e assimetrias no mundo, ainda que, no caso da Europa, talvez com um pouco mais de inércia histórica, e sem tanta diversidade ou contradição *internas* como aqui. Talvez aqui, ainda, com menos intelectualismo e pessimismo, com a possibilidade de uma disposição mais desafiadora e renovadora, pelo enfrentamento mais franco da questão colonial *no interior* de seu próprio espaço continental, tendo tanto o Sul Global como o Norte Global aqui agudamente representados, nas suas condições extremas. Se posso sugerir, tentemos prosseguir com a conversação na forma de um diálogo encadeado entre entrevistas, acrescentando a ele mais participantes, em inglês para começar. Minhas próprias ideias aqui apresentam-se como provisórias, questionáveis, apenas considerações abreviadas, com intenções de provocação e discussão intercontinental. Nossa posição materialista prático-poética, ou filosofia da práxis como poiesis, junto com nosso construcionismo institucional para o plano político, constituem apenas uma peça de conversação a ser combinada com outras possíveis, inspirada por demandas contingentes e contextuais de nosso tempo, não por qualquer perspectiva fundacionista ou transcendental. Obrigado pela oportunidade de apresentar aqui essas sugestões, nesse espírito.