

VAMOS DESCONSTRUIR A DESCONSTRUÇÃO?

Entrevista com RODRIGO PETRONIO

por WANDERSON LIMA

O escritor e pesquisador Rodrigo Petronio publicou, em 2009, o livro de poemas *Venho de um país selvagem*, pela editora Topbooks, ganhador do Prêmio Nacional ALB/Braskem e, recentemente, contemplado também com o Prêmio Alphonsus de Guimaraens da Fundação Biblioteca Nacional. Atualmente, Petronio organiza a edição das *Obras Completas* do filósofo paulista Vicente Ferreira da Silva, pela editora *É Realizações*. Dois volumes foram lançados e o terceiro e último se encontra em preparado para sair em breve. Trata-se de um acontecimento de grande relevo, dada a importância da obra do filósofo brasileiro e o fato de ela estar há mais de quarenta anos sem ser reeditada. Nesta entrevista, o escritor responde às perguntas e provocações de Wanderson Lima, abordando temas ligados à filosofia e à poesia.

Wanderson Lima: Sem querer estabelecer uma rígida linha evolutiva a respeito de sua obra ensaística, percebo entre *Transversal do Tempo* (2002) e seus textos mais recentes a passagem do ensaísmo mais à vontade, daqueles que a generosidade de humanistas como Carpeaux ou Meyer fez brotar leituras inolvidáveis, a um engajamento numa certa tradição luso-brasileira e hispânica e a tentativa de trabalhar com formulações próprias. Esta mudança é menos estilística do que de postura intelectual: ali tínhamos o ensaísta; aqui o teórico, talvez o filósofo em formação. Queria que, se possível, sua resposta refletisse dois pontos: em primeiro lugar traçasse as linhas desta “evolução”, caso ela exista de fato e não seja precipitação minha; em seguida, falasse sobre sua filiação a certa corrente do pensamento brasileiro e ibérico.

Rodrigo Petronio: Sim. Você foi muito atento ao perceber isso. Creio que tenha havido uma mudança, sim. De tempos pra cá ando empenhado em estruturar mais o pensamento, em trabalhar o núcleo duro de alguns temas. Na verdade são temas que me acompanham há anos, mas que seguiam paralelamente à minha atividade como poeta. Agora, deixei a poesia dormindo por um tempo e passei a me dedicar mais a eles, de maneira mais focada. Não deixarei a poesia de lado. Logo ela voltará por conta própria. É que toda obra reflexiva tem que eleger alguns pontos e verticalizá-los. Por isso estou fazendo muitas leituras e preparando alguns trabalhos ensaísticos e teóricos. Claro, não se trata de um sistema. É sim um tipo de escrita dialogal, mas também mais espessa, mais concentrada em alguns pontos nodais e nos modos de abordá-los. Quero continuar produzindo leituras ensaísticas mais breves e mais soltas, como era o caso da minha produção anterior. Só não o faço por falta de tempo, pois estou totalmente absorvido pelo estudo, pelo trabalho, pelos esboços dessas novas obras teóricas que estou preparando e pela odisséia que é a vida cotidiana. Por outro lado, não se esqueça que Carpeaux, antes de ser um ensaísta frugal dos mais finos que já existiram, é um discípulo de Croce, e autor de nada mais nada menos do que uma história da literatura ocidental de três mil páginas. Carpeaux não é só o maior crítico literário brasileiro de todos os tempos. Ele é um dos intelectuais mais importantes do século XX, em qualquer país ou língua. Ele continua sendo um ídolo para mim. Com Carpeaux, Gilberto Freyre, Mário Ferreira dos Santos e Vicente Ferreira da Silva, o pensamento brasileiro atingiu os seus cumes mais elevados.

Quanto à tradição ibérica ou lusa, não sou partidário nem quero me ver como um defensor engajado, de maneira nenhuma. Falei isso em uma entrevista apenas porque é a nossa tradição formativa, que nos é mais familiar, e que assustadoramente ignoramos. Ariano Suassuna, que é o maior ficcionista brasileiro vivo, fez a obra maravilhosa que fez por ter percebido isso. Discordo de quase todas as suas ideias sobre nacionalidade e política, mas ele é um escritor que soube atualizar a tradição Ibérica e produzir uma leitura do Brasil das mais ricas. No fundo, o próprio Guimarães Rosa, de modo bastante enviesado, fez o mesmo. Não se trata de defender nenhum tipo de cultura autóctone ou nacional, longe disso. O que estou dizendo é que essa riqueza está sob nossos olhos e, devido a penumbras ideológicas, não a enxergamos.

No caso do pensamento de língua portuguesa, sinto que ainda está tudo por ser feito. A linha do pensamento filosófico em língua portuguesa vem de Matias Aires, Farias Brito, Cunha Seixas, Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra, Eudoro de Sousa, Miguel Reale, Vicente Ferreira da Silva, Teixeira de Pascoaes, Vilém Flusser, Mário Vieira de Melo, Álvaro Vieira Pinto, Agostinho da Silva, Mário Ferreira dos Santos. Há ensaístas brilhantes como Gustavo Corção que estão totalmente esquecidos. Isso para não falar dos preconceitos irremovíveis que ainda cercam mesmo autores enormes como um Gilberto Freyre, por exemplo. Ou seja, em sua grande maioria a essência do pensamento brasileiro passa longe dos olhos da grande mídia e dos interesses acadêmicos, principalmente no Brasil.

WL: Você está organizando, pela editora *É Realizações*, as *Obras Completas* de Vicente Ferreira da Silva. Como você avalia a importância, para a cultura brasileira, de termos novamente as obras do Vicente no nosso meio intelectual? O clima intelectual é favorável para uma reconsideração mais abrangente e positiva do pensamento vicentino?

RP: O trabalho de reedição das *Obras Completas* de Vicente é um sonho que eu acalentava há anos. E estou muito feliz de isso estar acontecendo. É algo da maior importância para a cultura brasileira e mesmo para o pensamento filosófico, pois acredito que a dimensão de sua obra seja internacional, não está circunscrita a uma herança cultural ou histórica específica. Ela estava há quase cinquenta anos praticamente interdita, pois os dois volumes da edição do Instituto Brasileiro de Filosofia, lançados em 1964, só eram encontráveis em sebos, com a maior dificuldade e a peso de ouro. Eu mesmo levei anos até consegui-los. Acompanhei de perto a batalha da Dora Ferreira da Silva ao tentar reeditá-la, e só levando negativas das editoras. É uma pena que ela não esteja mais entre nós para presenciar tudo isso.

Acredito que essa interdição da obra de Vicente se deu por dois motivos. Primeiro por causa de seu embate com o marxismo, que não foi tópico ou circunstancial, mas frontal. E isso foi piorado, devido ao seu intenso diálogo com a filosofia de Heidegger, em um ambiente extremamente belicoso,

provinciano e polarizado como era o das décadas de quarenta e cinquenta no Brasil. Essa situação gerou um desconforto em relação a Vicente por parte de um *establishment* intelectual cada vez mais homogêneo quanto às suas pedras de toque que passaram a ser, na verdade, cada vez mais intocáveis. E um segundo motivo, que teve grande peso, foi a morte prematura do pensador, com pouco mais de quarenta anos, em um acidente automobilístico. Essa situação histórica gerou um vácuo no qual não só se passou a atirar pás cal sobre sua obra e a ignorar sistematicamente a sua importância, como também ele mesmo não teve tempo de organizá-la e de promover novas sínteses e ampliações dos núcleos de seu pensamento. Vicente é, então, um gênio soterrado. Espero que essa reedição sirva ao menos para lançar novas luzes sobre sua obra e sobre sua vida, que também foi muito marcante, apesar de breve. Quem quiser saber um pouco mais sobre a reedição, pode ouvir a entrevista que concedi à Rádio da Unesp: <http://rodrigopetronio.blogspot.com/2010/03/entrevista-para-oscar-dambrosio-rodriigo.html> Quem se interessar em desenvolver uma pesquisa sobre Vicente, haverá no terceiro volume das *Obras Completas* uma bibliografia exaustiva de obras e artigos, de e sobre Vicente, além de um material crítico que estou organizando.

WL: Numa entrevista publicada na última edição da revista *Agulha* você afirmou: “Para começarmos a perceber o véu blasé de lugares-comuns e frases-feitas intelectuais com que a modernidade camuflou na nossa experiência cotidiana, é preciso voltarmos a ser profetas. Metamorfose nada simples”. O reatar com esta capacidade profética passa pelo poetar? É possível, a esta altura, reatar os laços entre profecia e poesia?

RP: Há um tom irônico nessa resposta. Irônico justamente por ser uma sugestão bem pouco modesta – e a ironia nasce do pressuposto de que não sou nem serei o profeta metamorfoseado. Penso mais naquela frase do Nelson Rodrigues, que adoro: “Só os profetas veem o óbvio”. Olha, a sua pergunta leva a muitas considerações. Vou tentar ser breve, capacidade que não está entre as já poucas virtudes que tenho.

Para pensar essas questões relativas à arte e mesmo a outros fenômenos, necessariamente nós partimos de premissas. No meu caso, parto do princípio de que todas as manifestações do imaginário, de toda a humanidade, de todas as regiões e de todos os tempos são arquetípicas, ou seja, são baseadas em princípios que, grosso modo, podemos definir por duas vias. Primeiro: são formas baseadas em Formas, ou seja, em princípios transcendentais, em imagens originais e originárias impressas, inscritas como selos na alma e na matéria desde há bilhões de anos e das quais os homens são meros mediadores. Segundo: tais formas, visuais ou discursivas, sempre delineiam visões sobrenaturais, sejam estas de uma realidade verificável empiricamente ou não, e estão presentes mesmo quando à primeira vista parece que estamos diante de um tipo de representação ou de pensamento descritivo ou empírico.

Isso é uma invariável. Das inscrições da Idade da Pedra a Anselm Kiefer, de Orfeu a Rilke. Quase não há exceções. O que me parece é que a partir em um momento da história começa a haver o movimento de camuflagem desses princípios transcendentais, primeiro com uma “naturalização” e depois com uma “humanização” dos dados transcendentais. Até então, o homem sempre foi visto como sendo um ser cuja existência era adventícia, algo dado de empréstimo pelos deuses ou pelas forças doadoras transcendentais. Ele estava implicado como um mero nó nas tramas de um tapete infinito. Era o ponto cego de um plano de desmesura divina, e durante alguns milênios a ideia de um homem que fosse “a medida de todas as coisas” seria considerada totalmente absurda, sem qualquer pertinência. Há um momento, que não consegui ainda precisar muito bem, em que essa instauração transcendente começa a perder a vigência e a sofrer uma redução. É um movimento ocludente que grosso modo podemos chamar *humanização do homem*. A clivagem se dá sobretudo por meio de algumas manifestações de princípios físicos e cosmológicos gregos, e também na sofística, mas vem de antes deles. Contudo, seria preciso pontuar isso com muito rigor, pois é um assunto delicado, e não posso fazer isso aqui. Obviamente, penso em linhas históricas que correm paralelamente. Se tomarmos a arte bizantina e a arte russa, por exemplo, ou as diversas linhagens da arte chinesa, indiana e japonesa, as leis arquetípicas continuaram constantes, e só sofreram influência desse princípio de proporcionalidade, ou

seja, do “naturalismo” com o processo de ocidentalização, de uma maneira conflituosa e difusa.

O fato é que acredito que esses padrões de humanização retornam com força total a partir do século XIII e XIV, e produzem desdobramentos que continuam a camuflar as realidades eidéticas e a reduzi-las a um nível imanente, ora psicofísico ora meramente material. Não se trata de um padrão renascentista, como poderia se supor, pois o termo Renascimento é uma invenção genérica bem posterior. Essa concepção naturalista e humanista que vemos nos séculos XV e XVI não engloba a totalidade das manifestações desses séculos. Ao contrário, está presente neles em linhas difusas. Por seu turno, em uma época um pouco anterior, começa a haver um divórcio entre palavra e coisa, entre sentido e mundo. A origem dessa cisão é o nominalismo escolástico. Não é por acaso que o conceito de *experiência interior*, na acepção subjetivista que tomará mais tarde, vem de William de Ockham e está no cerne do *cogito* de Descartes e de sua cisão entre pensamento e mundo, entre *res cogita* e *res extensa*. Ou seja, o nominalismo escolástico está na origem dessa verdadeira “metafísica” da modernidade que é o racionalismo cartesiano. Daí em diante, o processo de humanização do homem se torna meteórico e mais complexo, pois passa a amplificar alguns elementos que traz em si.

Por um lado, o princípio de quantificação do ser humano torna-se cada vez mais evidente. Por outro, ocorrem duas emancipações decisivas: a do sujeito, que passa a ser entendido como sujeito autônomo do conhecimento, e da linguagem, que é reduzida a seu valor instrumental e às suas operações abstratas e modificadoras do real. É dessa humanização do homem, que começa a ser visto e definido de um ponto de vista quantificável e, portanto, “natural”, e dessa emancipação nominalista da linguagem que se origina o que chamamos modernidade. Esse percurso poderia ter sido muito diferente se a história das ideias tivesse lido e canonizado um autor como Duns Scott, por exemplo, que resolve o impasse entre os universais e os particulares de um modo muito mais convincente, por meio do conceito de *haeccitas* e do que ele chama de *univocidade do ser* e de *princípio de indeterminação*. Nesse sentido, Duns Scott poderia ter sido o elo perdido e a ponte entre o realismo arquetípico e universal das formas transcendentais e a abertura para o mundo moderno.

Mas como a história é a soma do que foi e não das virtualidades do que poderia ter sido, o que tivemos, na verdade, a partir do século XV, é uma cisão em duas grandes vertentes: enquanto a Igreja Católica canoniza o realismo tomista como a pedra angular da sua doutrina, o nominalismo será a base de toda a desconstrução discursiva e do processo de secularização a que chamamos modernidade.

De certa forma, a partir do fim do século XIX e sobretudo no século XX esboça-se uma guinada em relação a esse tipo de percepção. Do ponto de vista das estruturas do imaginário e usando as artes plásticas à guisa de ilustração, penso em artistas como Bacon, Delvaux, Farnese, Klee, Gauguin, Balthus, Modigliani, ou seja, naqueles que de certa maneira retomam isso que eu chamo de regime arquetípico de representação. Ao mesmo tempo, temos outro giro muito curioso, que nos conduz a uma latitude das mais estranhas possíveis. É quando chegamos àquela que talvez seja a maior confusão já produzida na história das ideias e disso que chamamos de arte, na falta de palavra melhor. Aliás, o século XX vai entrar pra história como um século pródigo em confusões. Porque a redução que mencionei se desdobrou em outros artifícios e criou outros modelos de desvelar-ocultar os princípios que as regem. Isso se nota, por exemplo, justamente no artista que se propôs romper com aquilo que ele chamava de “pintura retiniana”, ou seja, pôr fim exatamente a essa herança naturalista: Marcel Duchamp. O que ocorre a partir de Duchamp me parece um dos capítulos mais curiosos, não só da história da arte, mas da história das ideias.

Ao trocar a glossolalia das Sibilas pelos deslocamentos conceituais, Duchamp de fato executa uma reviravolta na arte, que embora fosse pensada como *cosa mentale* desde Leonardo, estava desde o *quattrocento* operando dentro dos regimes da representação, ou seja, da clássica definição, que lemos no *De Pictura* de Alberti, do quadro como janela aberta para o mundo. Em Duchamp e em quase toda arte derivada dele, que advoga pela supremacia do conceito sobre o artefato e faz uma crítica radical dos suportes e do espaço museológico, poderíamos ver um retorno ao modo de pensamento arquetípico. Em linhas gerais, poderíamos crer que ali haveria uma tentativa de desvincular o primado da matéria sobre o fundo imaginário que a anima, uma minimização do valor do *studium* em relação às aberturas, fendas e vasos comunicantes do

imaginário. Octavio Paz, poeta e ensaísta brilhante, cai nessa armadilha, ao comparar o *Grande Vidro* a mitos hierogâmicos e a núpcias sagradas hinduístas, em uma leitura equivocada. Porém, o que para a arte que mencionei acima se trata de imersão em regimes arquetípicos, para Duchamp se reduz a um deslocamento de sentidos e suportes cujo grande golpe é produzir um mito sem substância e um “enigma vazio”, para falar com Affonso Romano de Sant’Anna.

Esse esvaziamento, em um regime liberal de mercado e de trocas simbólicas às vezes a peso de ouro, chega a ser um perfeito golpe de mestre, pois gera um ponto cego no qual a própria “estrutura arquetípica” é tomada como protagonista da “obra”. Com exceção do *Grande Vidro* e da *Étant Donnée*, a obra de Duchamp é uma grande piada que foi levada a sério e teorizada com toneladas de teses e de conceitos. Isso só serviu para mostrar a loquacidade de seu trunfo, ou melhor, a inépcia intelectual coletiva que endossou um engodo ao querer decifrá-lo como se ele tivesse espessura ontológica. Tais contradições podem ser ratificadas pela biografia de Duchamp, um sujeito que só namorava mulheres ricas e era amigo de *marchands* e ao mesmo tempo se colocava como um avatar que marcaria o ponto zero da arte humana. Espécie curiosa de Cristo sem cruz, de Buda sem nirvana, de profeta sem voz, enfim, de artista sem obra.

Esses paradoxos são facilmente percebidos. Basta que os submetamos ao filtro de um juízo honesto. Pois percebemos que tais deslocamentos de sentido acabam transformando isso que convencionalmente chamamos atividade artística em uma receptora vazia de enunciados polivalentes e equipolentes que se anulam e se negam mutuamente. Mais que isso, espécie de mimese teogônica que engendra lugares-nenhuns ou mistério que cifra tautologicamente a transparência da própria cifra, temos em muitos caminhos da arte conceitual uma das mais radicais reduções dos arquétipos a princípios racionais. Se adicionarmos a isso o fato de que se trata de uma arte quase sempre destinada a uma circulação e a um consumo previamente produzidos, chegaremos ao oposto da vivência arquetípica. Afinal, esta, sendo originária e doadora, sempre e em todos os tempos e povos não engendrou conceitos, mas sim mitos e “representações coletivas”, para usar os termos de Durkheim e Lévy-Bruhl, que estão entre as criações mais oníricas e afetivas do repertório

humano. Esse tipo de nova oclusão sofisticada, no fundo, se baseia em uma inversão radical da velha sofisticada grega, e por isso mais perversa e mais prejudicial. Pois o que ela opera é uma essencialização do relativo, em outras palavras, uma “mitificação” dos próprios processos disjuntivos da linguagem crítica emancipada. Esses deslocamentos de suportes, de sentido, dos espaços artísticos e da própria arte acabam gerando maliciosamente estruturas “míticas” e “arquetípicas”. Esses processos se reproduziram com tal voracidade na arte moderna e contemporânea que podem ser estudados pela saúde pública como uma espécie de doença contagiosa ou epidemia. Mas, felizmente, grandes artistas também do século XX e XXI parecem ter retomado a veia dos princípios arcanos e foram na contramão de toda essa parafernália racionalista.

Esse problema está longe de afetar apenas as artes. Ele está presente acima de tudo nas ciências humanas. E a sua aplicação política gerou toda sorte de besteiro como “revolução”, “imperialismo”, “exclusão”, “periferia”, “socialismo”, “evolução”, “justiça social”, “minorias”, “opressão”, “sistema”, “igualdade”, “direitos humanos”, tudo *flatus voci*, palavras vazias, enunciados, abstrações, ou seja, meros nomes, sem qualquer vigência efetiva a não ser a de produzir certos conteúdos mentais e afetivos naqueles que os ouvem. Entretanto, o mundo contemporâneo é todo construído sobre esses tijolos de vácuo. O homem, que nunca tinha se pensado como homem, no sentido em que hoje entendemos essa palavra, passou a ser vitimado por esse “humanismo” abstrato, que se aloja na interioridade de sua vida, desde as dimensões mais cotidianas até os níveis éticos e filosóficos mais amplos. Tornou-se refém da ideia de humanidade, uma abstração vazia oriunda do nominalismo escolástico, filtrada pelo racionalismo e pelo Iluminismo, e cujos estragos ainda estão para ser computados. Pois é ela que produziu o desaparecimento praticamente total do nosso horizonte da meta transumana do homem como eventualidade na cadeia do ser que o ultrapassa e que o constitui em sua essência. No contínuo desenrolar da modernidade, perdeu-se a possibilidade e mesmo a viabilidade de se pensar o homem a partir de um plano de desmesura, seja esta divina ou não. Vivemos desde então uma paulatina redução do homem às suas dimensões biológica, orgânica, política, temporal, linguística, técnica, social, educacional, teológica e teórica levada a

cabo pelos biólogos, pelos médicos, pelos sociólogos, pelos ideólogos, pelos historiadores, pelos linguistas, pelos tecnólogos, pelos pedagogos, pelos teólogos, pelos filósofos.

Como dizia o teólogo ortodoxo russo Paul Evdokimov, a destruição do mundo se dará por meio da “sacralização formal do relativo”. Ora, esse processo está se desenrolando sob os nossos olhos. Ele é exatamente o nó górdio da modernidade e da pós-modernidade, que nada mais é do que uma modernidade infinitamente avançada, não outra coisa. Sabemos que do ponto de vista jurídico, os ditos “direitos humanos” são um produto dos desastres e da ineficácia jurídica gerada após a Segunda Guerra Mundial, e nasceram em substituição ao direito de tipo patrimonialista, que era uma herança napoleônica. Os direitos humanos, nesse sentido, nos deram uma pequena contribuição, ao transferir para o centro da legalidade não mais a coisa possuída, mas a pessoa possuidora. Mas não podemos fechar os olhos para o grau de artificialismo existente nesse tipo de definição. Aliás, algo que nasce não de uma conquista humana, mas como uma resposta ao holocausto, não deve ser grande coisa, não é? Se formos levar o raciocínio mais longe, acredito que a “humanização” do homem e o “humanismo” estão na raiz dos discursos fascistas contemporâneos. E pior: essa “humanização” está prestes a sofrer uma nova “evolução”. Pois se até então o homem era definido em um sentido abstrato dos mais toscos, como é o caso Declaração Universal dos Direitos Humanos, hoje a coisa tende a piorar, pois há a pulverização dessa grande abstração em abstrações periféricas, que por sua vez vão se subdividir ao infinito, até que ocorra algum acidente muito grave ou uma mudança substancial no curso da história, e esse processo seja suspenso ou revertido. Em geral, são propostas que não suportam um bê-á-bá de lógica de ginásio. Pois se o termo menor da minha premissa acaba por assimilar o termo maior, tenho aí uma dialética involutiva, cujas sínteses estarão sempre aquém da necessidade interna de solução exigida pelo silogismo, ou seja, pelo problema que eu me coloco. O resultado disso tudo é que eu vou pulverizar meu discurso e a minha vida se reduzirá a um amontoado de frases sem sentido que se destruirão a si mesmas. Ou seja, trata-se de um tipo de raciocínio que em vez de me conduzir a uma solução dos conflitos, a cada passo vai ampliá-los cada vez mais.

Por isso, este “homem”, ou seja, este ser que passou do estado de não-coisa ao de coisa, que foi nomeado, pobre e faticamente nomeado, que foi emancipado, que foi definido, descrito ontologicamente como portador de direitos e de deveres civis, ou seja, reduzido aos documentos que leva no bolso, enfim, este “homem”, que quer inutilmente abranger todos os homens e mulheres concretos, que sou eu e que é você, somos e vivemos uma mentira. Essa mentira tem seu longo percurso a partir daquilo que podemos chamar de banda podre de um tipo de pensamento que é anterior aos gregos, mas é filtrado por eles, e que depois retorna com força total a partir do século XIV, mais ou menos, potencializado ao enésimo grau com o nominalismo escolástico. Essa mentira há muito já deixou de ser uma camuflagem da universalidade concreta dos princípios arquetípicos. Ela agora já inverteu os papéis, transformou a exceção em regra. Nas ciências humanas é farto o número de exemplos e de autores que estão na vanguarda desse tipo de pensamento, notadamente aqueles “mestres do reducionismo”, de que fala Mircea Eliade, que são Marx, Freud e Nietzsche. Como quase todo pensamento do século XX deriva deles, temos aí uma epidemia, não uma nomenclatura. Deles também deriva toda a chamada “hermenêutica da suspeita”, uma paranoia intelectual coletiva que gerou todas as suas seitas, cúpulas e cátedras e que é praticamente o discurso hegemônico na maior parte das universidades do mundo.

Na pedagogia, por exemplo, essa redução tem como um de seus maiores porta-vozes Rousseau, um dos pensadores mais perniciosos da modernidade, pois ele dá um passo além. A “natureza” não basta. É preciso que o homem a busque, que ele seja “absolutamente natural”. Essa mentira que vivemos é fruto de um longo processo histórico. Por outro lado, é resultado de uma redução da linguagem, que é anterior e interior à própria constituição ontológica do Homem, a um simples instrumento, em quase nada diferente de um martelo – ou de um revólver. Por outro, nasce de uma oclusão das potências meta-humanas, transumanas e meta-históricas que nos habitam e que nos fazem ser o que somos. Como diria Vicente Ferreira da Silva, em palavras que traduzo livremente, tudo aquilo que nos transcende e nos ultrapassa, justamente ao transcender-nos e ao nos ultrapassar, nos faz ser o que somos. Nada mais

anacrônico em uma sociedade totalmente secularizada, imanentista, positivista e materialista, que elevou o homem-humano, em corpo glorioso, aos céus.

Por fim, depois de tagarelar tanto, respondo sua pergunta: “É possível, a esta altura, reatar os laços entre profecia e poesia?”. Não é possível. É urgente. E aqui, no caso, não digo poesia no sentido dos poemas e dos poetas. Penso na poesia como uma forma de pensamento, como uma via de aproximação do mundo, dos objetos, dos conceitos e como uma maneira de apreender o próprio movimento do pensamento. A poesia é um saber do Incondicionado. Ela não tem vigência civil. Não é instituível. Por isso, o pensamento poético pode ser um importante entroncamento de saberes que nos leve à criação de um saber sem lugar. Justamente por essa sua condição, ele pode vir a ter uma importância epistemológica, pois pode proporcionar um desmonte sistemático de todas as crenças, mas também de toda a crítica que se pretenda autofundada em si mesma e imunizada pela sua própria essência crítica. O pensamento poético, não sendo uma formulação estritamente crítica, retoma a razão onde ela se mostra insuficiente e a leva a lugares aos quais ela não teria acesso caso dependesse apenas de si mesma e de seus expedientes. Assim como Kant formulou os limites da razão, e o fez muito bem, um pensamento poético poderia solapar a sua proposta, ao conduzi-la ao paradoxo de formular a dimensão ilimitada que fundamenta essa mesma razão, e sem a qual ela sequer poderia operar seus conceitos e produzir seus próprios critérios de delimitação. Afinal, como dizia Hegel, o finito só existe porque existe o infinito. Um pensamento poético também pode ser um elemento desmistificador de falsos ídolos, endossados cientificamente, bem como um desvelador dos limites e das artimanhas da linguagem, em geral tão inautênticos quanto eficazes. Ele se basearia em uma nova formulação dos fundamentos arquetípicos do mundo e do conhecimento.

Para desenvolvê-lo, seria preciso anos e até décadas de estudo e pesquisa, pois ele consistiria na formulação de uma nova antropologia, que retomasse a dimensão transcendente, geológica, meta-humana, transumana e meta-histórica do Homem. De certa forma, Gilbert Durand já sinalizou essa agonia das ciências humanas e sua teoria geral dos arquétipos, bem como sua proposta de estudar as “estruturas antropológicas do imaginário”, caminham no sentido de uma superação desse dilema. Mas podemos pensar ainda além.

Esse estudo não só traria todas as contribuições dos teóricos atuais e do século XX que pensaram esse tema e outros correlatos, mas retroagiria a Platão e às suas próprias fontes, cada vez mais antigas. O intuito seria chegar a uma síntese do que venha a ser o pensamento, os modos e os modelos de manifestação dos arquétipos, sejam eles entendidos como elementos primordiais do inconsciente, sejam como imagens primeiras do Princípio. Esse é o único percurso possível de propormos uma universalidade concreta, regida por princípios radicalmente enraizados na experiência comum de homens e mulheres concretos e radicalmente enraizados no real, não em etiquetas estúpidas ou em generalidades que só nos levam a becos sem saída e a mais fragmentação. Seria uma espécie de nova antropologia, que dimensionasse o ser humano em todas as esferas e em todos os seus “sistemas parciais autônomos”, para falar com Jung. Ou seja, uma antropologia que contemplasse a perspectiva dessa teoria transumana, meta-histórica e meta-espacial do Homem, colocando-o justamente no cruzamento desses vetores.

Isso não seria feito por uma pessoa, mas por um conjunto de estudiosos e pensadores de todos os quadrantes. E seria também um ponto de cruzamento entre a filosofia, a antropologia, a história das religiões, a psicologia, a arte, a literatura, a teologia e até mesmo as ciências exatas. Atualmente, diria que podemos chamar esse saber de Pensamento Arcano, para marcar a cisão com as demais acepções existentes da palavra *arquétipo*. Mas a definição é o que menos importa. Ao retomarmos um sentido mais originário da Palavra, quem sabe não conseguimos promover esse conhecimento que, por ora, segue sem nome. Se ele será profético, não sei. Mais importante do que profetizar o que virá, é proferir o que foi. No caminho do Espírito, para se andar dez dias é preciso retroagir dez milênios.

WL: Então, assim, podemos considerar unilateralmente, como Eric Voegelin, que a modernidade é um tumor da sociedade ocidental?

RP: Não é isso que quero dizer. E se fosse, não haveria problema em ser unilateral nesse sentido. Para Nietzsche, a modernidade começou com o apóstolo Paulo. Para Pascal e Dostoiévski, começou com a Queda. Podemos chamar isso de unilateralismo? Como ocorre nessas entrevistas, acabo acentuando o aspecto crítico e os pontos negativos para dar fôlego ao debate e

não cair numa pasmaceira descritiva ou laudatória. Gosto muito de Voegelin e considero a análise dele uma das mais contundentes produzidas sobre a modernidade. Os quatro tomos de *Ordem e História* deixam claro qual seria, para ele, a espinha dorsal da História, entendida como uma mescla da Revelação judaico-cristã e de filosofia grega, acima de tudo Platão e Aristóteles. Nesse sentido, Leo Strauss, que foi seu amigo e interlocutor, entra também nessa chave de definição do Ocidente como um pêndulo oscilando entre Atenas e Jerusalém. Mas, até onde sei, para esses autores, o pêndulo não pode parar de oscilar, senão aí sim teremos unilateralidade. E para eles o processo modernizador foi uma quebra desse movimento pendular. Porém, a despeito do teor monumental de sua obra, cuja importância central ainda está por ser reconhecida, Voegelin acaba incorrendo em uma espécie de sistema da História. Ele afunila a História para um centro. Essa é uma crítica que mesmo os chamados pensadores conservadores lhe fazem. Compreendo as suas motivações, pois ele está querendo dizer que os primeiros a proporem uma Causa Primeira do ponto de vista religioso e do pensamento foram o Deus único de Israel e os gregos. Dessa forma, eles teriam efetuado um “progresso”, à medida que conseguiram sugerir princípios universais ou passíveis de serem universalizados, ideia até então inexistente, pois os diversos panteísmos estão intimamente ligados às cidades e aos templos de adoração, estão enfronhados no *genos* do qual se originam, não conseguem propor parâmetros arquetípicos que assimilem outros panteões e outros povos, coisa que a tradição judaico-cristã, com todos os problemas, impasses e traumas, conseguiu.

Porém, o que estou propondo é diferente. Digo que existe um regime transcendental arquetípico que tem milhões, provavelmente bilhões de anos, pois ele não é da ordem das ideias, mas está inscrito na própria estrutura material e biológica do mundo. Interpretá-lo é acessar o conhecimento das leis não-escritas, de códigos que são inerentes à estrutura da vida e da matéria. Eles se manifestam em um corte geológico que é trans-histórico e meta-humano. Ele não tem um *telos*, um sentido final, pois ele não é nada mais nada menos do que os mencionados “sistemas parciais autônomos” em suas manifestações sincrônicas. Para mim a Revelação dos monoteísmos semíticos são uma das figurações mais poderosas dessa Unidade, mas não são as únicas. Assim como o nascimento da filosofia não é nada mais do que a

primeira nomeação racional dessas leis, que são traduzidas por Pitágoras e Platão justamente como arquétipos, ou seja, como a dimensão eidética da realidade. Esta não está fora do mundo, mas é, isto sim, a estrutura última do Real.

Trata-se de princípios arcanos, inscritos na alma e batizados pelo espírito. Essa estrutura subjaz a todos os povos, de todas as eras e de todos os lugares. Ela é acessível não apenas pela razão ou por meio de um acúmulo de experiências levado a cabo pelos sentidos, mas, como diria Max Scheler, pode ser intuída. Isso é muito importante. Pois, por causa desse caráter intuitivo, ela é a raiz de todas as religiões, de todos os mitos, de todas as manifestações do imaginário, de toda arte, de toda literatura e de todos os demais desempenhos humanos. É óbvio que isso não nos autoriza a sairmos fazendo comparações descabidas. Estou apenas sugerindo a premissa, não estou descrevendo os critérios e limites que a constituem.

Um exemplo bem concreto dessa matriz de leis não-escritas são algumas estruturas simbólicas e numéricas. Por todo lugar por onde se olhe, encontramos uma definição dos seres humanos como tendo uma natureza tríplice: híllica ou hilética (material), anímica e pneumática (espiritual). A partir da análise que fiz acima, a crítica que podemos fazer à modernidade é que a dimensão pneumática passou a ser assimilada pela anímica e ambas começaram a ser reduzidas à dimensão meramente material. Vivemos, eu, você e todos nós, sob o Império da Imanência. Tudo é imanente. Tudo é processo. Tudo é devir. Ao fim e ao cabo, tudo é material. Ou seja, uma estupidez e uma cegueira coletivas. As neuroses de massa, os diversos tipos de totalitarismos, a violência e o crescimento de ideais fascistas dos últimos dois séculos não são nada mais do que um fruto legítimo desse processo redutivo. Não é preciso ser um gênio para saber que as psicoses se dão quando não há separação da consciência pelo espírito, ou seja, quando a consciência não nasce, persiste mergulhada no caos do indiferenciado. É quando a psique, não conseguindo se destacar da mãe material (*mater*) por meio daquilo que Lacan chama de Nome do Pai, se torna incapaz de simbolização e, por isso, literaliza a linguagem, o que é a chave de entrada para o porão da loucura.

Em larga escala, pensando nas pessoas concretamente situadas, desde o agricultor ou a mais simples dona de casa até um empresário e um *scholar*, essa função mediadora que conecta os indivíduos à tríade arquetípica de estruturação da consciência é feita pelas religiões. Nesse sentido, na soma de prós e contras, as religiões *nunca* têm papel negativo na vida das pessoas, pois se elas não estivessem indo às igrejas, estariam fazendo coisas bem piores. Mas esses intelectuais de miolo mole e essa fauna de jornalistas que incentivam a cruzada ateísta e anticlerical que vivemos não percebem esse fato óbvio. Achem que a dona de casa está deixando de ler Shakespeare para ir à missa ou que estaria usando muito melhor seu tempo frequentando alguma ONG ou alguma associação de feministas para ser lobotomizada em troca de sua “emancipação” e de seus “direitos” civis.

Por isso, me irrita bastante ver como a palavra *ética* é usada nos dias de hoje. Será que esses sujeitos que a usam não percebem que é impossível fundar uma ética sobre bases imanentes? Fala-se dos paradoxos da religião. Mas não se percebe o abismo sem fim de paradoxos que nascerá de uma sociedade toda baseada e planificada sobre princípios imanentes e materialistas. Um código civil e uma chave de cadeia não valem nada se eu não enxergar no rosto do outro que eu não posso matá-lo. Isso também não se dá por meio de um imperativo kantiano, pois este também pode ser transgredido. Afinal, se o que menos há no mundo é racionalidade, o que há de mal em eu contribuir com um pouco mais de irracionalidade? O princípio de interdição só se dará se eu vir o Outro no rosto do outro. Só se dará quando eu souber que se eu o matar, estarei inaugurando o ciclo da Morte e este ciclo não tem fim. Estarei inaugurando o ciclo sem fim de vinganças de que fala René Girard. Agora, essas pessoas que falam em ética nunca leram Kierkegaard? Nunca ouviram falar em Levinas? Claro que não. Devem estar mais ocupadas com questões muito mais elevadas, como política partidária e disputadas ideológicas.

No caso específico que mencionei anteriormente, essa herança nominalista que criou o “humano” bem como a “naturalização” do ser humano são fenômenos que demarcam muito bem esse distanciamento coletivo das realidades eidéticas que passaram a ser reduzidas a nomes e traduzidas em uma emancipação subjetiva dos indivíduos que interpretam o mundo. O que é

grave não é a liberdade de interpretação. Afinal, o que é a vida senão um caos infernal de interpretações divergentes? O relativismo é ponto de partida. Também não é preciso ser nenhum gênio para perceber isso. Mas não se pode permanecer no relativismo sem pagar o preço alto da incongruência de se permanecer no relativismo por vontade própria. O que é grave é que se perdeu do horizonte essa demanda por um *sentido comum*, por um centro virtual em torno do qual possam gravitar todas essas subjetividades prismadas. Quando adentramos a cena mundana, o drama já se desenrola. Como diria o Hans Urs Von Balthazar, a teologia não é uma teleologia ética, ou seja, não se ocupa necessariamente com o fim dos nossos atos. A vida humana seria sim um desenrolar cênico e dramático mundano em uma demanda por beleza, que no caso pode ser entendida como um princípio de harmonização.

Posto dessa maneira, nos daríamos conta de que a nossa “liberdade” interpretativa nasce de um horizonte de interpretações possíveis que é de ordem transcendente, que nos foi doado previamente e do qual nós, como intérpretes, não somos mais do que insignificantes intermediários. Quando essa função de intermediários se “naturaliza”, se “humaniza” ou se “subjetiviza”, aí sim obstruímos o acesso à liberdade. Até mesmo a psicanálise não faz nada mais do que reduzir esses regimes de representação a aspectos pessoais e biográficos, complexivos, vividos pelo ator da cena mundana, sem perceber que o script é de ordem meta-humana e meta-histórica, coisa que coube a um Jung ou a um Victor Frankl a virtude de ressaltar.

Finalizando, para sair do teor estritamente crítico, o processo modernizador tem inúmeros aspectos positivos. O capitalismo, por exemplo, enquanto elemento intrínseco à modernização, é o único sistema capaz de gerar, não uma “justiça social”, como querem os utopistas e os humanistas, ou seja, os delirantes nominalistas da abstração, mas uma desproporção razoável. E não se pode nunca esquecer que o capitalismo é um filho legítimo do cristianismo. Ele realiza no plano material o que Cristo efetuou o plano espiritual. A universalização da mensagem do Cristo transcendeu a cultura, a polis e as etnias da mesma forma que no plano da produção material o capitalismo é o único sistema capaz de incorporar e superar dialeticamente as contradições locais e assimilá-las em novas sínteses objetivas. As sociedades modernas democráticas se assentam sobre o princípio de uma tradição judaico-cristã, a

única até o momento capaz de produzir pluralismo étnico, cultural e até mesmo religioso de maneira a preservar a liberdade individual. À medida que um desses princípios (democracia, religião, economia de mercado e liberdade individual) passa a ser ameaçado, você pode ter certeza que começa a se configurar algum tipo de discurso fascista ou totalitário.

Também há diversos movimentos interessantes de tentativas de convergência. Seja no âmbito do diálogo interreligioso, seja na tentativa de formular saberes que englobem as diversas esferas autônomas constitutivas da vida anímica, material e espiritual humana. A crítica feita por François Julien ao logocentrismo ocidental por meio do pensamento tradicional chinês é muito interessante. Comecei a ler o novo livro de Marcelo Gleiser, *A Criação Imperfeita*, e aí está um autor ponderado, que é um cientista de mérito reconhecido e que sabe o que está dizendo. Até onde pude entender, a proposta de Gleiser é a de que, do ponto de vista da física, é impossível definirmos uma lei única para o Universo. Ou seja, sem invalidar a contribuição dos gênios que buscaram um código oculto unificador da Natureza, não há uma Unidade subjacente ao Universo, seja ela qual for. É curioso ver como sempre que se fala em fundamentalismo, se associa esta palavra à religião. Ninguém percebe que estamos vivendo sob a égide dos mais perigosos fundamentalismos, o científico, o tecnológico e até mesmo o filosófico. O trabalho de Gleiser é da maior importância, pois desmonta a possibilidade de um fundamentalismo científico como o de um Richard Dawkins, por exemplo.

Interpretando livremente as suas ideias, não é que o Universo seja regido por um “politeísmo”, mas sim que haveria uma curiosa pluralidade de “monoteísmos”, ou seja, de leis totalizadoras passíveis de explicarem o Universo, que, desse modo, perderia a sua Unidade. Porém, o autor não desmerece o papel da fé nem relativiza o monoteísmo, pois sua pesquisa aponta sempre para a astrofísica e para a cosmologia, não adentrando o campo da religião. Isso é muito interessante porque cria uma tensão quando em contato com a ideia que mencionei da unidade arcana transcendente. Uma refutação que podemos lhe propor é a de que, por mais complexa que seja sua pesquisa, ela gira em um nível fenomênico. Ao passo que a Unidade arcana é de âmbito transcendente, ou seja, está além de qualquer pluralismo epistemológico, por mais abrangentes que sejam seus campos sistêmicos. De

qualquer forma, até onde pude perceber, a proposta de Gleiser não contradiz as premissas dos princípios arcanos, mas nos força a incorporá-la ao debate para refiná-las. É desse confronto que nascem os diálogos enriquecedores.

WL: Negar a negação, desconstruir a desconstrução é, vamos dizer, o lado negativo e primeiro da tarefa intelectual, nos moldes que, suponho, você a concebe. Esse lado a própria esquerda já vem fazendo. Basta ver o Zygmunt Bauman ou a metralhada giratória do Terry Eagleton em *As Ilusões da Pós-Modernidade* e em *Depois da Teoria*, onde o pós-modernismo e pós-estruturalismo são reduzidos a pó, expostos em todas as suas incongruências e fragilidades. O outro lado, o positivo, é construir, propor novos caminhos. Como é possível fazer isso, sob a égide do Pensamento Arcano, sem se tornar vítima de certa nostalgia edênica?

RP: Não acho que haja nostalgia. Mas sim perspectivas históricas mais ou menos abrangentes. Um dos pensadores com os quais tenho mais me afinado, o filósofo inglês Michael Oakeshott, chama o racionalismo cartesiano de “moda”. Para ele, nós vivemos desde a Renascença em uma sucessão de modismos intelectuais. Concordo em parte com você. Mas não estou falando de nostalgia, pois não estou dizendo que a modernidade é a perda de um estado melhor ou mais pleno. Ou a saída de um eixo luminoso que então se extraviou. Como disse acima, para mim não há um sentido da história e o problema da modernidade é estrutural, não tópico. O homem é um conjunto de “sistemas parciais autônomos”, como mencionei anteriormente. É um conjunto de matrizes materiais, orgânicas, psíquicas, somáticas, espirituais, performáticas, práticas, técnicas. Se você quebra ou oculta uma delas, todo o resto se desestrutura. Isso não sou eu quem digo. É a humanidade inteira ao longo de cerca de 100 mil anos. Diante disso, os pensadores marxistas do século XX são uma nota de rodapé em um grão poeira cósmica. Essas matrizes se constelam em minha alma, quer eu queira quer não. Por isso, se eu digo que não quero ter sentido religioso é o mesmo de eu dizer que eu não quero sentir fome, que eu não quero ter necessidade de fazer sexo ou que não quero andar sobre as minhas duas pernas. Posso até lidar de outra forma com isso ou sublimar, como os psicanalistas adoram dizer, mas a lei de

compensações tem de ser bem feita, senão irei com certeza adoecer. Da mesma maneira, se a vida em uma sociedade repressora sexualmente gerará com certeza uma enantiodromia, uma inversão dos opostos e uma fratura na alma, uma vida coletivamente destituída de sentido espiritual gerará neuroses de massa, como as que vivemos hoje em dia. Um dos “preços” que pagamos pela modernização é a redução da dimensão espiritual à psicologia. O sagrado foi confiscado pela autoajuda e pelas terapias. Simultaneamente, há uma redução também da psicologia a uma dimensão ainda mais “inferior” que é a biológica e material. As estruturas sagradas e a base transcendental foram “traduzidas” em termos ideológicos, políticos, sociais, construtivistas. Então, chegamos a um ponto que podemos dizer que Foucault explica o Universo, não é? E encerramos o diálogo.

Para dar uma solução ao impasses do Mal e para dar resposta ao “princípio de razão suficiente” exigido pelo mundo, Kant rompeu com a metafísica e criou uma bolha, preenchida pela doutrina do imperativo categórico e pela análise do mundo como campo fenomênico, além do qual nada é pensável. Portanto, há três séculos, quase cem por cento dos intelectuais vivem dentro de uma bolha, negando a metafísica e tentando chegar a algum tipo de autossuficiência, seja da razão, seja da linguagem, seja de coisa nenhuma, e aí temos os irracionalismos e relativismos modernos e pós-modernos. Apesar da atitude de Kant ser das mais elevadas, ao tentar salvaguardar a razão e ao propor uma das poucas críticas de fato substanciosas à metafísica, o que quero dizer é que isso não nega o fato de estarmos há três séculos dentro de uma bolha. *Não estou propondo um retorno à metafísica*, tanto porque detesto essa palavra *retorno*. O que digo é que, fora do âmbito intelectual, que se traduz em algumas ações políticas e práticas, *a metafísica nunca deixou de continuar existindo como eixo estruturador da vida concreta das pessoas concretamente situadas*.

Para mim, do ponto de vista epistemológico, a negação da metafísica não fez mais do que gerar metafísicas degradadas e periféricas. Em outras palavras, camuflagens. Por exemplo, uma negação da metafísica pode ocultá-la sob a opacidade crítica da linguagem, como ocorre na filosofia analítica e em outros ramos do conhecimento que submetem as demais áreas a uma única dimensão do conhecimento, ou seja, a linguagem. No caso das teorias

sociológicas e construtivistas, temos uma “metafísica” pobre, totalmente degenerada, pois sua existência consiste em uma camuflagem dos princípios arcanos, que são varridos para debaixo do tapete das bases materiais, políticas, dos grupos sociais, dos sentidos construídos coletivamente e das ideologias. E assim por diante. Por sua vez, muitos dos problemas religiosos, políticos e ideológicos que existem hoje em dia são causados justamente por esse divórcio entre a reflexão crítica e o que podemos chamar de senso comum, que são algumas premissas que norteiam as pessoas no curso de suas vidas. Isso não é nostalgia. É apenas você olhar ao redor e olhar ao seu lado, e começar a sua atitude filosófica a partir desse olhar, não a partir da desconstrução de um termo obtuso de Platão, de um desmonte da ideia de clássica de subjetividade ou da proposta de um novo modelo de sociedade que será criado a partir de uma engenharia social.

Nesse sentido, e respondendo à sua pergunta, a crítica da modernidade feita pela esquerda é bastante superficial. Há exceções, como em um Giorgio Agamben. Gosto da maneira como ele entra no debate biopolítico, de sua teoria do *homo sacer*. Mas ele já é um sujeito que vai para uma crítica muito menos tópica e muita mais estrutural, ao sugerir, por exemplo, que o holocausto foi uma consequência “racional” da modernidade, que estaria alocado no cerne do projeto moderno, ou seja, não seria uma excrescência dele. Porém, nesse contexto em que estou falando, a própria ideia de uma esquerda já pressupõe uma redução das mais tolas, pois quase toda ela é meramente circunstancial e está enfronhada nas bases e pressupostos materialistas, positivistas, racionalistas, criticistas, ou seja, a mesma banda podre da modernidade que continua a manter-nos no mesmo sonambulismo “humanista” do “progresso”, da “autossuficiência humana”, da “perfectibilidade”, dos “oprimidos” e dos “ideais sociais”, ou seja, o mesmo jargão que desmontei acima. Mais uma vez, se a história da filosofia tivesse passado por Leibniz e não por Kant, teríamos uma outra história. Mas esta já seria outra estória. Quanto às propostas positivas, é basicamente o que estou fazendo ao longo desta entrevista ao falar da criação de uma nova abordagem arquetípica, que consistiria na formulação das bases de um tipo de pensamento arcano, ideal este que, por sinal, está diretamente ligado a Leibniz, ao que ele chamava de *mathesis universalis*.

WL: Neste seu projeto de criação de uma nova abordagem arquetípica, e a consequente superação das atitudes materialistas, positivistas, racionalistas e criticistas, René Girard, com suas especulações sobre o desejo mimético e sua reabilitação do cristianismo dentro das Ciências Humanas, parece-me representar um avanço significativo e um forte aliado.

RP: René Girard é um gênio. É uma das maiores referências para mim hoje em dia. E acredito que seja um dos intelectuais mais importantes em atividade hoje no mundo. Ele criou uma concepção de desejo, o chamado “desejo mimético”, que deu um passo à frente de Freud, de Lacan, de Jung e de toda a psicologia e a psicanálise de modo geral. Também deu um passo à frente em relação a Lévi-Strauss e gerou uma nova forma de abordar a antropologia, que produziu o cruzamento de diversos conhecimentos. Sua teoria do bode expiatório é da maior importância, tanto para a história das religiões quanto para a antropologia, a história do imaginário, a filosofia, a literatura. A suspensão do ciclo sacrificial, para Girard, se dá com a crise do ciclo de vinganças estabelecido pelo desejo mimético. Isso é fabuloso, pois ele submete a história humana à ideia de que toda crise mimética é uma crise sacrificial. Basta colocarmos isso em perspectiva para vermos a abrangência de seu pensamento e a originalidade de sua proposta.

Mais uma vez, pensando os dois lados da questão, a única objeção que podemos fazer a Girard é que ele centraliza demais o fenômeno sagrado no rito sacrificial. É como se ele levasse mais longe (ou longe demais) a proposta da chamada escola ritualista de Cambridge, que também produziu uma linhagem de estudiosos magníficos (Guthrie, Dodds, Cornford, Burkert). Com isso, creio que ele perde de vista outras chaves do sagrado. Talvez isso decorra do fato de seu pensamento, sendo baseado em um vínculo indissociável entre sagrado, violência, sacrifício e mimese, esteja enraizado nas culturas tribais ou arcaicas e no mundo mesopotâmico. Chamo de mundo mesopotâmico toda a tradição de origem suméria e babilônica, que está na raiz das tradições abraâmicas (judaísmo, islamismo, cristianismo), de onde, por sua vez, vêm gregos e romanos, ou seja, a espinha dorsal do que chamamos de Ocidente e do Oriente Próximo cristianizado, como a Rússia e os países eslavos. Sinto que a teoria de Girard encontra dificuldade de ser aplicada a um

contexto como o asiático, o indiano ou o do Extremo Oriente, por exemplo, a não ser em casos de exceção. Sinto (posso estar equivocado) que a concepção de desejo, sacrifício e violência dessas tradições não podem ser abrangidas e explicadas por meio de sua teoria. Mas essa é apenas uma impressão, e um impasse parcial, dado o fato de que, pela importância e abrangência, nas últimas décadas sua teoria tenha se alçado quase ao nível de uma descrição de nossa estrutura antropológica fundamental, independente das culturas e das regiões. Nesse sentido, uma teoria arcana não encontra essas limitações, pois para ela o sagrado é a manifestação positiva de princípios, não a mitificação de uma violência mimética primeira, que foi posteriormente sagrada e miticamente consagrada por meio de uma ocultação, como propõe Girard.

WL: Permita-me partir de um juízo de valor forte sem dar explicações, já que a função de explicador é, neste momento, sua (risos). O juízo é: na segunda metade do século XX assistimos a uma queda na qualidade geral da poesia brasileira, tendo acontecido algo diferente em Portugal, onde assistimos, nesta mesma segunda metade de século, a um panorama diversificado de grandes líricos. Que especulações você pode nos oferecer a respeito deste fenômeno?

RP: O difícil dessa avaliação que você me pede é que eu, sendo poeta, ao formular esse diagnóstico que você propôs, acabo me colocando em uma posição antipática, quase como se eu não fizesse parte da poesia brasileira produzida na segunda metade do século XX. Na verdade, estreei no ano 2000, então, seria a primeira década do século XXI. Será que isso me safa da safra anterior (risos)? Brincadeiras à parte, não gosto desses juízos generalizantes. Podemos ter linhas de força que duram milênios, mas elas têm um valor mais descritivo do que valorativo. Dificilmente alguém vai dizer que a pintura russa do século XX é um lixo sem causar constrangimento da plateia. Pior seria, por exemplo, se eu dissesse que a arte contemporânea é uma porcaria. Estaria lidando com generalidades inócuas. Agora, se eu digo que o ícone russo se caracteriza por tais ou tais premissas e técnicas, aí estou abrangendo mais de mil anos de arte russa sem deixar de ser fiel aos fenômenos, pois as variações da arte icônica ao longo desses mais de mil anos foram muito pequenas,

devido ao fato de ser uma arte totalmente arquetípica, ou seja, fundada em princípios transcendentais.

Respondendo à sua pergunta, sem fugir à polêmica, mas sem me colocar como observador neutro ou em um pedestal, o que sinto na poesia brasileira das últimas décadas e principalmente na última década é que há poetas que executam bons poemas. Mas que as poéticas estão cada vez mais pobres ou simplesmente entrando em extinção. Se você abre o Jorge de Lima, você tem ali um mundo todo, um horizonte vasto. Esse horizonte é vernacular e vocabular, mas também onírico, mítico, político, filosófico, religioso. Sinto que a poesia brasileira foi perdendo a dimensão de criações de poéticas individuais, e tem se contentado cada vez mais com menos, cada vez mais com o impacto de linguagem ou com a produção performática do poema, e tem deixado de lado a gestação gradativa e individual de poéticas. O resultado disso é que o debate poético foi se afunilando cada vez mais em torno de coisas que são absolutamente secundárias em relação à literatura. Temas como a inserção da poesia no mundo, formação de cânones e o lugar ocupado pela poesia na árvore do imaginário foram cedendo espaço a discussões que giram em torno de pertencimentos a uns ou a outros grupos, influências, poetas de que se gosta, vertentes, meio editorial, circulação, imprensa, publicação, público, leitores, divulgação. Ou seja, um puta papo de dona de casa administrando o lar. É claro que ninguém esperto vai gostar de poesia em um contexto sonífero desses.

Agora, respondendo à segunda parte da sua pergunta. O Brasil é um país tão curioso, que quase tudo aqui ocorre às avessas de como ocorre no resto do mundo. Ao contrário do que queria o piadista Oswald de Andrade, nós nem precisamos fazer esforço pra transformarmos o tabu em totem. Isso está no ar que se respira. A nossa diferença não é só em relação a Portugal. Mas sim em relação a todos os países europeus, à Rússia, aos países hispano-americanos e aos EUA. Em todos esses países, o modernismo nasceu de um aprofundamento do simbolismo. Não há rupturas. Há mais continuidade do que descontinuidade. Há mais evolução interna do que negação. Predomina a ideia de uma tradição que foi se formando até chegar à sua superação natural. Os exemplos são fartos. Basta ver na França a linha que vai de Baudelaire aos simbolistas e depois ao que há de melhor na poesia francesa, de Valéry,

Claudel e Éluard a Bonnefoy, Jabès e Cheng. Na Itália, a linha que vai de Leopardi e passa pela chamada poesia hermética, por Montale e Ungaretti. No mundo hispânico, temos a magnífica Geração de 1898, com Antonio Machado, depois a figura catalisadora de um Rubén Darío, que abre as portas para a Geração de 1927 e que, por sua vez, retoma Góngora e inaugura todos os modernismos hispano-americanos. Na poesia de língua alemã temos o círculo de Stefan George como estopim para que viessem poetas como Rilke, Trakl e Benn e chegássemos até os mais contemporâneos como Ingeborg Bachmann e Thomas Bernhard.

Nos EUA, há simplesmente Walt Whitman, o Dante da modernidade. Dele nasce toda a poesia norte-americana do século XX. A partir de Wordsworth e de Yeats, temos o modernismo inglês e Eliot, Hulme, Pound, Auden. Na poesia russa, um das maiores poesias do mundo, nota-se o mesmo movimento de escavação evolutiva da tradição. Poetas como Blok e mesmo outros, bem anteriores, como Púshkin, serão a base de toda grande poesia russa de Mandelstam, Akhmátova, Pasternak, Khliébnikov e Ievtuchenko. Todas essas tradições dialogam em maior ou menor grau com o simbolismo, e propõem uma superação dele. Em Portugal não foi diferente. E temos um Pessoa totalmente mergulhado em Whitman e Milton, mas também em Baudelaire e Pessanha. As reações a Pessoa gerarão uma nova linhagem lírica, um desmonte das máscaras e uma verdadeira aderência ao mundo e à linguagem. É a maior poesia portuguesa produzida desde então, por Ramos Rosa, Herberto Helder, Luis Miguel Nava, Fíama Hasse Pais Brandão e que prossegue até hoje.

Enquanto isso, o que acontece no Brasil? Por um lado, um modernismo todo fundado sobre uma negação do parnasianismo e atualizado com o futurismo e com o que havia de pior nas vanguardas europeias. Uma mescla de poema-piada e de cacoetes futuristas. Por outro lado, uma ignorância do simbolismo brasileiro, que é imenso e cheio de vertentes, e também de poetas excêntricos e mal acomodados, que poderiam fornecer força à linguagem moderna, como Maranhão Sobrinho e Sousândrade, por exemplo, ou mesmo de grandes parnasianos, como B. Lopes, Raul de Leoni e Luís Delfino. Claro que a linhagem que vem da grande poesia existe, e passa por Bandeira, Drummond, Cecília Meireles, Cabral, Jorge de Lima, Murilo Mendes e chega a Bruno

Tolentino, Orides Fontela, Dora Ferreira da Silva, Mário Faustino, Hilda Hilst, Mário Chamie, Ferreira Gullar e Foed Castro Chamma. Porém, o equívoco da negação do parnasianismo, ou seja, a insistência na negação e não no aprofundamento de linhas ocultas da tradição, prosseguiu nos novos ataques e reações à Geração de 1945. Assim, produziram-se duas vertentes que, na verdade, são dois chifres da mesma cabra: o formalismo e o informalismo. Essas negações não são meramente nominais ou literárias. Como se sabe, estão implicados nelas diversos pressupostos. No fundo, há toda uma teoria antropofágica e uma defesa do caráter informal e diferencial da estrutura da sociedade brasileira, que, segundo esses poetas, deveria se traduzir na expressão artística. Junte-se a isso as núpcias da poesia com a música popular e com a contracultura e você tem aí um caldo dos mais azedos de engolir, que gerou toda uma parafernália teórica e criativa que tem atrapalhado muito a formação de um cânone forte de poesia no Brasil.

Por isso, resumindo, não é que a poesia brasileira seja inferior. O fato é que para se chegar ao que realmente importa, é preciso passarmos anos nos debatendo com teorias que não levam a lugar nenhum e com propostas poéticas baseadas em conceitos que se desmancham no ar diante de uma avaliação um pouco mais rigorosa. Isso faz do ambiente intelectual brasileiro uma atmosfera insalubre para a poesia, muito mais confusa do que em outros países. Como poeta, eu passei por tudo isso, desde a adolescência, e tive que fazer um esforço hercúleo para me livrar de quilos e quilos de teoria ruim, equívocos, falsos ídolos, mistificações, inversões de valores e outras tantas meras bobagens, que são ditas e repetidas, na imprensa, nas universidades, nas escolas, nos círculos literários, nos bares.

Wanderson Lima é poeta e ensaísta. Professor de literatura da Universidade Estadual do Piauí – UESPI e doutorando em Literatura Comparada pela UFRN. Autor, entre outros, de *Reencantamento do mundo: notas sobre cinema* (Amálgama, 2008), em co-autoria com Alfredo Werney.

Blog: O Fazedor (blogdowandersonlima.blogspot.com)