

TERRENO BALDIO

a atopia contemporânea

Marcos N. Beccari¹

O embaraço que faz rir quando se lê Borges é por certo aparentado ao profundo mal-estar daqueles cuja linguagem está arruinada: ter perdido o ‘comum’ do lugar e do nome. Atopia, afasia (Foucault, 2007, p. XIV).

Por pertencer a todos e a ninguém, o espaço comum da linguagem é também um território acirrado de disputas, coerções e resistências. Se, para Foucault, poder e saber são vetores de forças genealogicamente articulados, é porque a condição de conflito é constitutiva da linguagem, da formação dos saberes, dos processos histórico-sociais e de subjetivação. Não se trata de antagonismo, mas de “agonismo”: as posições não apenas se opõem, mas antes interagem e tencionam umas às outras. Seguindo esse modo de pensar foucaultiano, que analisa diagramas de forças *sem centro*, proponho neste ensaio refletir sobre certo “terreno baldio” em que circulam as verdades contemporâneas, esse espaço anônimo e partilhável da linguagem que dispara novos modos de injunção e de enfrentamento no tocante às disposições políticas do tempo presente.

1. Doutor em Educação pela USP e Mestre em Design pela UFPR. Professor Adjunto do curso de Design Gráfico da UFPR e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Design da UFPR. Coordenador do Grupo de Estudos Discursivos em Arte e Design da UFPR (<http://nedad.ufpr.br>). Trabalha principalmente com os temas Filosofia e Crítica em Design, Estudos Discursivos e da Visualidade. E-mail: contato@marcosbeccari.com.

Parece-me claro que, num mundo no qual a linguagem é a própria arena política, torna-se imperativo lançar algumas questões acerca dessa terra sem nome que não mais se sustenta sob a égide de um projeto utópico, sem lugar, mas que tem sido habitada como atopia, um lugar sem *topoi*, sem coordenadas comuns. A atopia é a incapacidade de se localizar, de reconhecer as relações que nos são mais familiares; é a uma tal situação que, parece-me, direcionam-se nossas hodiernas inflexões epistêmicas. Embora Foucault considere, desde *As palavras e as coisas*, a dimensão linguística como secundária em sua análise das condições de possibilidade para a produção de uma *epistéme*, esta última não deixa de ser uma configuração possível para certa experiência de linguagem, um modo de organizar o mundo e situar-se nele – ou, ao contrário, de não mais se situar.

Em outros termos, parte-se do pressuposto de que as palavras correntes operam como caixas de ressonância das relações de força atuantes nos processos de governamentalização contemporâneos. Tais processos referem-se menos a um projeto de governo do que à gama de ações que se espalham no corpo social por meio da sedimentação e da disseminação de um conjunto de saberes e práticas – articulado, por sua vez, segundo dois princípios de ação complementares: um disciplinar (de exame individual) e outro biopolítico (de ordenamento populacional). Evocar essas duas noções-chaves do léxico foucaultiano cumpre, aqui, o papel de assinalar uma função insidiosa que hoje a linguagem tende a exercer: a de materializar e, ao mesmo tempo, levar adiante uma acirrada racionalização dos usos e costumes, tornando *úteis* tanto as condutas individuais quanto as condições de existência das populações.

Na esfera da governamentabilidade, pois, o condado estratégico da linguagem não se resume ao das gramáticas e vocabulários, mas engloba toda uma economia da verdade cujo valor retórico reside menos no que é dito do que no ato de dizer. O que está em jogo é precisamente a produção/regulação ininterrupta da verdade e dos modos de incitá-la e agenciá-la. Procurar o nível da produção discursiva da verdade na densidade política da linguagem não implica o esquadriamento de certos vocábulos localizados, tampouco a inferência de um nível profundo a ser perscrutado em determinados padrões. Trata-se apenas de sugerir um ponto de clivagem entre premissas e contradições, desvios e coincidências que se estabelecem e se desfazem no solo agônico do presente.

ENQUADRAMENTO: A NOVA ROUPA DO NEOLIBERALISMO

Mas nessa vertigem na qual a verdade do mundo só se manifesta no interior de um vazio absoluto, o homem encontra também a irônica perversão da sua própria verdade (Foucault, 2012, p. 384).

De saída, considerando o hoje como tônus último do pensamento foucaultiano, tomemos o cenário político brasileiro como enquadramento possível dentre tantos outros. Encontramo-nos no início de um governo notadamente reativo que, após mais de dez anos do chamado “petismo”, se encarrega de transformar os paradigmas históricos da política nacional. Nesse cenário, logo no primeiro mês da nova administração, a polêmica declaração da ministra Damares Alves, “menino veste azul e menina veste rosa”, foi apressadamente interpretada como distração calculada. É como se todos os movimentos do governo Bolsonaro que não digam respeito à *economia* fossem “cortinas de fumaça” (ou *firehosing*, na terminologia recente), como estratégia para desviar o foco da oposição. O argumento é certamente lógico, mas tende a suscitar outra lógica: a de elevar a economia acima de outras esferas, corroborando com a premissa neoliberal da economia como ordem estrutural – outra cortina de fumaça.²

O discurso de posse do presidente foi claro: impedir que a bandeira brasileira seja pintada de vermelho. Questões econômicas ficaram em segundo plano, ao passo que as duas palavras mais citadas foram “deus” e “ideologia”. Por incrível que pareça, essa é a chave não apenas para conciliar os diversos interesses que compõem o atual governo (militares, ruralistas, banqueiros, neopentecostais etc.), mas também para cultivar seu eleitorado – representado parcialmente por aqueles que vestiram a camisa “Ustra Vive”³ no primeiro dia do ano. O essencial é lutar contra o socialismo, em defesa da família. É isso o que congrega os ministérios atuais, inclusive o da Economia.

2. “A política e a economia [...] não são nem coisas que existem, nem erros, nem ilusões, nem ideologias. É algo que não existe e no entanto está inscrito no real, estando subordinado a um regime que demarca o verdadeiro e o falso” (Foucault, 2009, p. 27).
3. O coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra foi um dos mais notórios torturadores e assassinos da ditadura militar no Brasil, um sádico que chegou a levar crianças pequenas para ver as mães torturadas, cobertas de hematomas, urinadas, vomitadas e nuas, como forma de pressioná-las.

A questão é que, para a economia funcionar, como nos ensina Foucault (2008), é necessário que se exerça poder sobre os corpos, sobre as identidades, sobre o gênero e a sexualidade. Economia e moral são duas faces da mesma moeda: uma coisa sustenta e viabiliza a outra. E por mais que noções como “ideologia de gênero” ou “doutrinação marxista” soem, de fato, como delírios dignos de Olavo de Carvalho,⁴ a lógica de fundo não é inédita. Ela está alojada há pelo menos trinta anos no cerne do neoliberalismo.

Desde a queda do Muro de Berlim, as elites assumiram pouco a pouco uma roupagem nova, a de um antídoto tecnocrático contra os excessos totalitários da Europa. Depois da era bipolar, afinal, as pessoas se declaravam adeptas da democracia e da economia de mercado. Num mundo então “livre” de ideologias, todos poderiam finalmente aspirar ao progresso civilizacional, econômico, tecnológico etc. O chamado “estado de bem-estar social” tornou-se, assim, preponderante na década de 1990, quando algumas organizações internacionais (FMI e Banco Mundial) tomaram uma série de medidas para a liberalização do livre-comércio internacional. A desculpa era a de que, com a redução da presença estatal, as empresas transnacionais teriam a “bondade” de promover o desenvolvimento econômico e a distribuição de renda nos países mais pobres.

O que aconteceu, é claro, foi o contrário: o fluxo de capital saía mais dos países pobres, tornando os países ricos mais ricos. Enquanto a lógica neoliberal insistia em dizer simplesmente que “nem tudo saiu conforme o planejado” (isto é, nem tudo foi privatizado), conspirações do tipo “nova ordem mundial” vieram a justificar o retorno de nacionalismos religiosos.⁵ Mas no primeiro mundo as coisas continuaram indo muito bem (hegemonia bélica, cultural, econômica etc.), a ponto de os cidadãos alemães já se questionarem abertamente: a que tipo de ordem sobrenatural os nossos pais estavam obedecendo? Por que eles ainda nos dizem que não sabiam?⁶

4. Ex-jornalista e astrólogo, Olavo de Carvalho é um dos principais representantes do conservadorismo no Brasil e o principal influenciador de nossos atuais chefes de governo.
5. Cf. *A razão neoliberal: economias barrocas e pragmática popular*, livro de Veronica Gago (2018).
6. Foi esse tipo de questionamento que motivou, por exemplo, o psicólogo Stanley Milgram (de descendência alemã e judia) a realizar, em 1961, o que ficaria conhecido como *Experiência de Milgram*, demonstrando como a obediência à autoridade está na base do Holocausto. Cf. Dahia, 2015.

É interessante notar, em retrospecto, que quando as coisas já pareciam estar todas resolvidas é porque nada fora resolvido de fato. Quanto mais a sociedade é apaziguada em seus dissensos constitutivos, tanto mais as elites conservam seu monopólio (Foucault, 2009). Após a redemocratização no Brasil, por exemplo, ninguém mais quis lembrar da ditadura. E agora já são muitos dizendo que a ditadura não foi tão ruim assim, ou que sequer existiu. Diferente dos alemães, nós escolhemos esquecer.⁷ A consequência óbvia desse processo é o recrudescimento de uma violência velada e banal, aquela que se propaga diariamente por todos aqueles que ainda dizem que não sabiam.

Se não somos capazes de reconhecer o *establishment* neoliberal é pelo simples fato de que dele participamos. E tal participação não significa necessariamente pertencer às elites, mas sobremaneira endossar a falácia segundo a qual “todos somos iguais” (isto é, supostamente temos as mesmas oportunidades), encobrindo os abismos sociais sob a insígnia do esforço, do merecimento, do trabalho duro. Essa falácia depende de uma crença prévia, a do Mercado enquanto ordem divina ou natural: se não se consegue um bom emprego, a culpa não é da sociedade, mas apenas do indivíduo que “fracassa”, já que o mercado seleciona os melhores de acordo com seus méritos. Conforme Boaventura de Souza-Santos já denunciava em 2003, trata-se da

[...] crença de que não há alternativas à realidade presente e de que os problemas e as dificuldades que esta enfrenta decorrem de a sua lógica de desenvolvimento não ter sido levada às últimas consequências. Se há desemprego, fome e morte no Terceiro Mundo, isso não resulta dos malefícios ou das deficiências do mercado, é antes o resultado de as leis do mercado não terem sido aplicadas integralmente. Se há terrorismo, tal não é devido à violência das condições que o geram, mas ao fato de não se ter recorrido à violência total para eliminar todos os terroristas (Souza-Santos, 2003, s. p.).

Esse mesmo imperativo reaparece na crescente adesão a agendas contraditórias: no discurso, por exemplo, que promete mais empregos e, ao mesmo tempo, a retirada de direitos dos trabalhadores – justificando-se com um argumento do tipo “não é fácil ser patrão no Brasil”. Desse modo, a extrema

7. Cf. *O que resta da ditadura: a exceção brasileira* (Safatle; Teles, 2019).

direita vigora pelo próprio paroxismo neoliberal e sob a égide do anti-intelectualismo. Quanto a esse fenômeno, alguns intelectuais chegam a explicá-lo em termos de “pós-verdade” ou “desconstrução” (como se Derrida tivesse se tornado um *bestseller*), quando no fundo se trata de algo bem mais antigo e tacanho: é a política da “cortina de fumaça”, num misto de ressentimento latente e engajamento espontâneo. Ao contrário do que previam os pós-modernos, ademais, o debate público tende cada vez mais à intensificação das velhas narrativas – como o anticomunismo e a anticorrupção, esses mitos cultuados desde de 1930, voltando com força em 1964. E no lugar de versões parciais, hoje prevalece a visão totalizante que acredita conhecer um lado, o seu contrário e tudo o que estiver no entremeio. No lugar de uma pós-verdade, portanto, as cortinas de fumaça alimentam uma ultra-verdade.

Eis a nova roupa do neoliberalismo. A ideia de que “menino veste azul e menina veste rosa” é imprescindível para que o governo possa minar terras indígenas, direitos trabalhistas, a previdência, a assistência social etc. Porque à medida que ressurgem certos ditames medievais como o da Terra plana e o de que vacinas causam autismo, ganha força também a ideia de que distribuir renda significa reduzir o nível de investimentos e de crescimento econômico do país. Assim, como bem salientou Vladimir Safatle (2019, s. p.), “quando Jair Messias fala que irá lutar contra o lixo marxista nas escolas, nas artes e nas universidades, entendam que essa luta será a mais importante de seu governo, a única condição de sua sobrevivência”. Pois a ultra-verdade depende das conspirações mais obscuras, como a de que tudo é regido pela economia – o que também assinala a espessura dessa cortina de fumaça: a crença em sua transparência total.

ALGUMAS COORDENADAS AO LARGO DA VERDADE

A percepção que o homem ocidental tem de seu tempo e de seu espaço deixa aparecer uma estrutura de recusa, a partir da qual denunciamos uma palavra como não sendo linguagem, um gesto como não sendo obra, uma figura como não tendo direito a tomar lugar na história (Foucault, 2005, p. 144).

Sob o prisma das análises clássicas do poder, as fábulas da ultra-verdade indicariam uma situação de monopolização do poder pelo Estado, expressão máxima de um regime totalitário. Mantém-se assim a dicotomia fundamental das trincheiras que classificam e nomeiam a esquerda e a direita, os escravos e os alienados etc. Na contramão dessa lógica de chave humanista, Foucault (2001) tomava a análise microfísica do poder como princípio disparador da tarefa de problematização das políticas da verdade. O lugar analítico dessa microfísica reside nas instâncias sociais mais ordinárias (lares, escolas, hospitais etc.), perfazendo uma malha de confluência histórica de certos saberes que, por sua vez, legitimam e são legitimados nas relações de poder.

Saberes investidos de poderes são linguagens em ato. Essa atuação pela linguagem, sobremaneira no sentido de fazer falar e fazer calar, materializa os regimes de verdade. Um regime de verdade constitui um arranjo histórico particular de saberes e poderes. Ao produzir uma política da verdade, tal regime opera *discursivamente*: trata-se de um jogo que mobiliza múltiplas linguagens, perpassando as dicotomias e condicionando o cálculo das equações de força. Sob esse viés, o exercício do poder é menos centralizado (de cima para baixo) do que “centralizante”, emergindo de um horizonte descontínuo de práticas, condutas e modos de convivência que materializam politicamente uma verdade.

Numa leitura apressada dos regimes de verdade que ora vigoram no cenário nacional, poderíamos inferir que o poder é exercido pelo controle da linguagem e dos códigos de representação (como as cores que designam meninos e meninas). Nessa chave, a redução das categorias possíveis e a naturalização desse léxico esvaziado poderiam indicar uma sorte de regresso civilizacional. Ora, mas a eficácia das políticas vigentes reside precisamente na negação da racionalidade moderna: a verdade histórica, por exemplo, não apenas se escancara enquanto disputa narrativa, mas também apaga os rastros dos interesses que fabricam velhos acontecimentos e novas memórias.

É como se, paradoxalmente, a impermanência da verdade tivesse liberado novas verdades absolutas. Esse efeito desconcertante vem ao encontro das crises de legitimidade que certos diagnósticos de época não cessaram de repetir: sociedade pós-ideológica, do espetáculo, da pós-verdade etc. Epítetos como esses remetem a positividades que outrora pareciam legitimar-se por si mesmas, e nisso se ignora o fato de que, em havendo exercício de poder,

os meios de legitimação sempre se transformam. Sob o prisma foucaultiano, com efeito, não é paradoxal nem desconcertante que a verdade não permaneça a mesma; o que se coloca em questão são as novas expressões de uma mesma e constante *vontade* de verdade. Nessa dimensão extramoral, nos termos de Nietzsche (2007), cabe-nos indagar não somente sobre as práticas lógico-performativas que definem a aceitabilidade dos enunciados “verdadeiros”, mas também o lugar discursivo em que se estabelecem, pela linguagem, as condições de produção e realização da verdade.

Tal lugar discursivo é instaurado e ratificado por um *corpus* institucional e de saber, mas também por práticas sociais de reclusão e de controle, assim como pela aplicação de certos dispositivos de subjetivação. No primeiro nível, trata-se de um campo epistêmico no qual o humano tornou-se, desde o século XIX, ao mesmo tempo sujeito e objeto do saber, portanto um invariante epistemológico que, por um lado, fundamenta e reflete toda forma de conhecimento e que, por outro, tende a colocar em dúvida esse mesmo saber (Foucault, 2007). Quanto aos procedimentos de reclusão/controle, não se efetuam apenas por força de coação, mas também por uma lógica que seleciona valores, induz perspectivas e produz verdades (Foucault, 2002). Noutros termos, o exercício do poder não é somente repressivo, mas primeiramente produtivo. Por conseguinte, é por meio das relações de poder que os indivíduos se constituem como sujeitos (Foucault, 2018). Os dispositivos de subjetivação, assim, abrangem toda a trama por meio da qual o indivíduo pode enunciar a verdade e que, no ímpeto de dizê-la, acredita que ela fale “por si mesma”.

O homem decerto se esquece que é assim que as coisas se lhe apresentam; ele mente, pois, da maneira indicada, inconscientemente e conforme hábitos seculares – e precisamente *por meio dessa inconsciência*, justamente mediante esse esquecer-se, atinge o sentimento da verdade. No sentimento de estar obrigado a indicar uma coisa como vermelha, outra como fria e uma terceira como muda, sobrevém uma emoção moral atinente à verdade: a partir da contraposição ao mentiroso, àquele em quem ninguém confia e que todos excluem, o homem demonstra para si o que há de venerável, confiável e útil na verdade (Nietzsche, 2007, p. 37-38).

O lugar instaurado a partir desses âmbitos é aquele da ordem da normalidade, da efetividade da linguagem, da distinção constante entre verdades e falsidades. Aqui se situam e se efetuam as práticas discursivas: onde falar e fazer pressupõem-se reciprocamente, a linguagem não se reduz a signos que traduzem coisas, nem à expressão de um pensamento segundo estruturas formais, mas materializa uma série preexistente de enunciados, forças e interesses que atravessam o registro linguístico. É nesse amplo território que a verdade pode “resplandecer”, evidenciando nossos sonhos de progresso e emancipação ao mesmo tempo em que corrige/extirpa anomalias desviantes.

DA AUSÊNCIA DE CENTRO À VERDADE EM DEMASIA

Quando os homens não acreditam mais em Deus, isso não se deve ao fato de eles não acreditarem em mais nada, e sim ao fato de eles acreditarem em tudo.
– G. K. Chesterton.

Foucault (2002) chamou de panóptico o lugar discursivo da normalização disciplinar que se estabelece no século XIX. O panóptico é uma estratégia arquitetônica de distribuição do olhar no espaço: os que habitam a periferia são vistos, mas não podem ver aqueles que ocupam a parte central. Se antes havia um poder soberano que se exibia à vista de todos, na sociedade disciplinar todos passam a ser vistos por um olhar anônimo, isto é: cada um se converte no normalizador do outro e de si mesmo. A partir dessa tática panorâmica, a aplicação do poder torna-se economicamente eficaz ao ser individualmente introjetada. Nesse tipo de configuração, ademais, os regimes de verdade não se sustentam apenas pela interdição do dizer e dos códigos de representação, mas antes pela gestão coletiva sobre o que se pode dizer/pensar. Por conseguinte, as formas de legitimação da verdade não mais se restringem aos atos de atestar ou invalidar, autorizar ou punir, mas se atualizam em jogos de exames de si, tomada de posição e esclarecimento.

Ocorre que, embora invisível e anônimo, o olhar vigilante localizado no eixo do panóptico ainda servia como um parâmetro da verdade. O que parece ter mudado não é tal modelo disciplinar, mas a centralidade antes reservada à verdade. É como se, ao longo do tempo, aqueles que habitam o panóptico

tivessem percebido que nunca houve alguém vigiando-os na torre. O lugar da verdade, pois, escancara-se enquanto terreno baldio. Isso não significa vácuo de poder, mas justamente o acirramento das forças em jogo. Sem mais coordenadas comuns, proliferam-se palavras de ordem e figuras de autoridade, de modo que “baldio” não significa “vazio”, e sim um espaço de acúmulo, distorção e vazamento de todas as verdades, como sugere Louis de Oliveira:

Acúmulo por uma combinação e uma sobrecarga de gramáticas sobre gramáticas, que não se reservam a falar/expressar uma só linguagem; e vazamento porque não conseguem mais limitar-se a uma só base gramatical e, por isso, revelam-se segundo o que deixam vazar, do que é seu e do que do outro verte e a polui, para passar ao mundo da intensidade. De distorção porque, pelo que o sujeito forte sempre desejou – sob o erro de ter que conter esse desejo –, ele se viu obrigado, sobre a ironia, a invalidar esse mesmo desejo, até aprender (ao acaso) a distorcer seus relatos. A distorção, assim, recupera um desejo previsto (Oliveira, 2015, p. 257-258).

Nesse contexto, qualquer tipo de verdade é esperado. Os fatos são todos previsíveis porquanto já incorporados ao jogo, num efeito de saturação. O assassinato de Marielle Franco, repercutido amplamente em âmbito internacional, é lacônico quanto a isso: para uma parcela expressiva da população brasileira, trata-se apenas de uma resposta senão justa, ao menos já esperada contra determinado ideário que supostamente sempre defendeu “bandidos”. Desse modo, os crimes passam a ser meramente casuais em um mundo onde qualquer verdade vale e, portanto, no qual mais importa *fazer valer* certa verdade particular do que cultivar qualquer ideal, já saturado, de orientação coletiva. O paroxismo que disso resulta se evidencia no recente diagnóstico traçado, por exemplo, por Boaventura de Souza Santos (2016, s. p.), para quem já “não é possível corrigir por via democrática as distorções cada vez mais grotescas dos processos democráticos reais”.

Ora, talvez o que esteja em jogo não seja o dilema de preservar ou não a democracia, mas a infinidade de sentidos e valores possíveis que sustentam uma, dentre outras, verdade democrática. Até porque, ao contrário do que possa parecer, o que impera não é incredulidade política; se pululam temores em demasia, é porque restam em igual medida esperanças sedimentadas em

um horizonte no qual se explicita a arbitrariedade do que se espera: o triunfo da civilização, a preeminência da razão, a neutralidade da justiça etc. Por significarem nada e tanta coisa ao mesmo tempo, tais axiomas persistem enquanto moedas correntes, fazendo qualquer meia-verdade valer por todas as outras. Assim, o jogo discursivo torna-se cada vez mais excêntrico, no sentido radical de ausência de centro. Cada indivíduo é o único centro possível, um centro de nada, mas também um reflexo de tudo o que se encontra ao redor desse mesmo nada.⁸

Eis o que sobrou do panopticismo moderno: atopia, terreno baldio, sobras e restos de uma gramática saturada. A incapacidade de se localizar nesse ambiente não provém do tão anunculado fim (ou superação) da verdade, mas justamente de seu excesso, redundância e intercambialidade. Se, como vimos, não há práticas sociais sem que haja um determinado regime de racionalidade e de verdade por elas engendrado, talvez a própria atopia, esse lugar incommum, tenha se tornado a condição e o limite do regime que então vigora: o abismo insólito do excesso de clareza. O que está claro: nunca houve e nunca haverá um mesmo mundo, uma mesma gramática e um mesmo solo sobre o qual assentar nossos passos e projetos. O que há de insólito: em vez do pacífico florescimento de uma pluralidade de verdades (conforme a panaceia iluminista, ainda corrente, do diálogo e do debate construtivo), impõe-se o entulhamento intransitável de totalidades epistêmicas que ecoam sob a luz de estrelas mortas, como a reconstrução idílica e/ou conspiratória de um passado que jamais existiu.

Nada se perdeu, tudo se acumulou. Se certas noções deixam de ter validade, é porque a linguagem já não se mostra útil para traduzir o mundo, servindo antes para demarcar uma posição em um lugar qualquer. Uma posição como forma de subsistência face ao peso gravitacional, que se intensifica, dos velhos ideais. O indivíduo que assim subsiste, “longe de se mostrar aturdido e não conseguir reagir, age... desfazendo, construindo, jurando, perjurando, sustentando lições e quebrando essas mesmas lições, agora mais próximo de si

8. Ainda nos anos 1920, o cineasta russo Dziga Vertov (1991, p. 256) já parecia intuir a descentralização do panóptico: “Eu sou o cine-olho. Eu, máquina, vos mostro o mundo como só eu posso vê-lo”. O advento do cinema, tributário à construção da visualidade no Ocidente, é um dos elementos que veio a desterritorializar a percepção moderna, dispersando o seu centro de gravidade para um olhar sempre em suspenso. Ver, a este respeito, Crary, 2013.

mesmo e de uma gramática comum a todos” (Oliveira, 2015, p. 276). De fato, o que mais se avulta é precisamente o *uso* comum de uma linguagem acumulada, naquilo que cada um pensa colocar de “si mesmo” em seu próprio discurso, na persistência do hábito de ver desenrolarem-se, em pura transparência, os jogos da verdade e dos fatos. O que nisso tende a ser desagradável – e o “para quem?” já esclarece todo o litígio – é a arbitrariedade das ideias que, após “um zelo tão grande para mantê-las além do gesto que as articula, uma piedade tão profunda destinada a conservá-las e inscrevê-las na memória dos homens – tudo isso para que não reste nada da pobre mão que as traçou, da inquietude que nelas procurava acalmar-se” (Foucault, 2014, p. 253).

A atopia assinala, em suma, menos o princípio ordenador da verdade que o campo em que ela se articula – sem constituir seu centro. A gramática moderna mantém-se, talvez mais do que nunca, conservada e ativa, amparando noções de progresso, origem, sujeito e, enfim, todo o velho léxico que pressupõe a universalidade do *logos*. No entanto, a despeito desses signos ainda familiares, os significantes em jogo colapsam e dispersam como sussurros ao vento, um ruído afásico que mal se ouve por sua alta frequência. Frente a tantas palavras acumuladas, mediante a visibilidade de todos os discursos, cada enunciado se vê impelido a legitimar-se de uma vez por todas, numa manobra custosa de recompor e cingir os demais enunciados, relegando-os ao silêncio. Daí que, nesse terreno baldio, toda dissidência é esperada. Onde tudo já foi dito, onde tudo já está aí, nada mais surpreende, nada mais arbitra ou significa; tudo se esgota de antemão.

O QUE RESISTE É O QUE PERMANECE A SER PENSADO

Eu comprehendo bem o mal-estar de todos esses. [...] eles não desejam ser privados, também e ainda por cima, do discurso em que querem poder dizer, imediatamente, sem distância, o que pensam, creem ou imaginam; vão preferir negar que o discurso seja uma prática complexa e diferenciada que obedece a regras e a transformações analisáveis a ser destituídos da frágil certeza, tão consoladora, de poder mudar, se não o mundo, se não a vida, pelo menos seu “sentido”, pelo simples frescor de uma palavra que viria apenas deles mesmos e permaneceria o mais próximo possível da fonte, indefinidamente. Tantas

coisas em sua linguagem já lhes escaparam: eles não querem mais que lhes escape, além disso, *o que dizem*, esse pequeno fragmento de discurso [...] cuja débil e incerta existência deve levar sua vida mais longe e por mais tempo. Não podem suportar (e os compreendemos um pouco) ouvir dizer: “O discurso não é a vida: seu tempo não é o de vocês; nele, vocês não se reconciliarão com a morte; é possível que vocês tenham matado Deus sob o peso de tudo que disseram; mas não pensem que farão, com tudo o que vocês dizem, um homem que viverá mais que ele” (Foucault, 2014, p. 254).

Para além do que conclamam os profetas do caos, os ressentidos, os apologistas da decadência da civilização, em cujas seitas esotéricas se confundem tradição e sectarismo, a atopia mostra-se menos como abismo estreito do que como abertura normalizada. É a abertura da linguagem para línguas dissonantes, da verdade para micro-verdades. Essa topografia híbrida, desmedida, é impensável; ou melhor, repousa sobre a resistência do pensamento: pensa-se somente lá onde o contrapeso do impensável pesa suficiente para que se possa pensar. Eis o peso impensável que Milan Kundera pôde intuir em seu romance maior: não é o peso que é insustentável, mas a leveza desse peso. Ou ainda, nos termos de Derrida, o que não pesa é o que resta a ser pe(n)sado:

De um certo modo, o “pensamento” não quer dizer nada. Como toda abertura, este índice pertence, pela face que nele se dá a ver, ao dentro de uma época passada. Este pensamento não pesa nada. Ele é, no jogo do sistema, aquilo mesmo que nunca pesa nada. Pensar é o que já sabemos não ter ainda começado a fazer (Derrida, 1973, p. 118).

Se antes o pensamento depositado em cada folha de papel ainda exercia um peso incomensurável sobre as prateleiras da história, esse trabalho de acumulação veio a culminar numa leveza autoritária, sem um chão que a sustente. Se continuamos a pensar sobre a verdade, é sob o contrapeso incontornável de *pensar-se pensando* a verdade. Decorre daí o estranhamento de tudo o que, paradoxalmente, ainda nos parece familiar – como no momento, da *Odisseia*, em que Ulisses retorna à Ítaca, quando Palas Atena criou uma névoa para desorientá-lo, tornando desconhecido o que lhe era mais conhecido. Pois nunca houve propriamente retorno, somente recomeços. Nessa mesma

oscilação, não sabemos o que a verdade significa antes ou fora da ocasião em que a pensamos. Ela só pode ser determinada a partir do, como *resultado* do que lhe resiste, do que a ela se adianta e que, portanto, permanece a ser pensado uma vez mais.

Viver na atopia solicita-nos estar atentos a esse apelo que resiste à frente do pensamento. Não se trata de um desígnio, de um fim teleológico no alvo-recer de uma nova verdade qualquer. É apenas um pensar que tanto se volta quanto surpreende a si mesmo, deslocando o próprio peso para onde não o esperávamos encontrar. Trata-se de um olhar ao mesmo tempo insaciável e cético, compreensivo e fatalista, que consiga conferir dignidade aos nossos gestos na mesma medida em que evidencia que nenhum gesto é livre o bastante para nomear as coisas. Sob esse prisma, a atmosfera movediça que nos cerca não deve ser motivo nem de apologia cega nem de melancolia visionária. A potência da linguagem nunca residiu no que ela codifica e fixa, mas na dimensão ambivalente da repetição de seu uso. Dizer algo é sempre tarde demais, ao mesmo tempo em que há sempre como começar outra vez. Sem norte, sem esperança, isto é: sem temor.

O umbigo da língua? O ambíguo. A exatidão: seu jazigo.

– André Vallias (2015, p. 100).

REFERÊNCIAS

- CRARY, Jonathan. *Suspensões da percepção: atenção, espetáculo e cultura moderna*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- DAHIA, Sandra Leal de Melo. Da obediência ao consentimento: reflexões sobre o experimento de Milgram à luz das instituições modernas. *Sociedade e Estado*, v. 30, n. 1, p. 225-241, jan./abr. 2015. Disponível em: <<http://ref.scielo.org/w4jkqg>>. Acesso em: 22 abr. 2019.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2002.

- _____. *Ditos e escritos I – Problematização do sujeito*: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *História da loucura*: na idade clássica. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- _____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- GAGO, Verônica. *A razão neoliberal*: economias barrocas e pragmática popular. São Paulo: Elefante, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Editora Hedra, 2007.
- OLIVEIRA, Louis José Pacheco. *Por uma reapropriação da ideia de homem*. Tese (Doutorado em Educação). São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2015.
- SAFATLE, Vladimir. Nós, o lixo marxista. *Folha de São Paulo*, 4 jan. 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2019/01/nos-o-lixo-marxista.shtml>>. Acesso em: 22 abr. 2019.
- SAFATLE, Vladimir; TELES, Edson (orgs.). *O que resta da ditadura*: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2019.
- SOUZA-SANTOS, Boaventura. Suicídio coletivo? *Folha de São Paulo*, 28 mar. 2003. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz2803200309.htm>>. Acesso em: 22 abr. 2019.
- _____. A difícil reinvenção da democracia frente ao fascismo social: Entrevista especial com Boaventura de Sousa Santos. *IHU On-Line*: Revista do Instituto Humanitas Unisinos, Porto Alegre-RS, 08 dez. 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/563035-a-dificil-reinvencao-da-democracia-frente-ao-fascismo-social-entrevista-especial-com-boaventura-de-sousa-santos>>. Acesso em: 22 abr. 2019.
- VALLIAS, André. Língua. *Species*: Revista de Antropologia Especulativa, n. 1, nov. 2015, p. 100.
- VERTOV, Dziga. Resolução do conselho dos três. In: XAVIER, Ismail (org.). *A experiência do cinema*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.