

Introdução

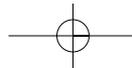
A Procura da Ordem

A ambivalência, possibilidade de conferir a um objecto ou evento mais que uma categoria, é uma desordem específica da linguagem, uma falha da função nomeadora (segregadora) que a linguagem deve desempenhar. O principal sintoma de desordem é o agudo desconforto que sentimos quando somos incapazes de ler adequadamente a situação e optar entre acções alternativas.

É por causa da ansiedade que a acompanha, e da conseqüente indecisão, que experimentamos a ambivalência como desordem — ou culpamos a língua pela falta de precisão ou culpamo-nos a nós próprios pelo seu emprego incorrecto. E no entanto a ambivalência não é produto da patologia da linguagem ou do discurso. É, antes, um aspecto normal da prática linguística. Decorre de uma das principais funções da linguagem: a de nomear e classificar. O seu volume aumenta dependendo da eficiência com que essa função é desempenhada. A ambivalência é, portanto, o alter ego da linguagem e a sua companheira permanente — de facto, a sua condição normal.

Classificar significa separar, segregar. Significa, primeiro, postular que o mundo consiste em entidades discretas e distintas; depois, que cada entidade tem um grupo de entidades similares ou próximas ao qual pertence e com as quais conjuntamente se opõe a algumas outras entidades; e, por fim, tornar real o que se postula, relacionando padrões diferenciais de acção com diferentes classes de entidades (a evocação de um padrão de comportamento específico a tornar-se a definição operacional de classe). Classificar, em outras palavras, é dar ao mundo uma estrutura: manipular as suas probabilidades, tornar alguns eventos mais prováveis do que outros, comportar-se como se os eventos não fossem casuais ou limitar ou eliminar a sua casualidade.

Através da sua função nomeadora/classificadora, a linguagem situa-se entre um mundo ordenado, de bases sólidas, próprio para ser habitado pelo homem, e um contingente mundo de acaso no qual as armas da sobrevivência humana — a memória, a capacidade de aprender — seriam inúteis, senão completamente suicidas. A linguagem esforça-se por sustentar a ordem e negar ou su-



primir o acaso e a contingência. Um mundo ordeiro é um mundo onde «sabemos como ir em frente» (ou, o que vem a dar ao mesmo, um mundo onde sabemos como descobrir — *com toda certeza* — de que modo prosseguir), um mundo onde sabemos como calcular a probabilidade de um evento e como aumentar ou diminuir tal probabilidade; um mundo onde as ligações entre certas situações e a eficiência de certas acções permanecem, no geral, constantes, de forma a que possamos basear-nos em sucessos passados como guias para outros futuros. Devido à nossa capacidade de aprender / memorizar, temos um profundo interesse em manter a ordem do mundo. A ambivalência confunde o cálculo dos eventos e a relevância dos padrões de acção memorizados.

A situação torna-se ambivalente quando os instrumentos linguísticos de estruturação se mostram inadequados; ou a situação não pertence a qualquer uma das classes linguisticamente discriminadas ou recai em várias classes ao mesmo tempo. Nenhum dos padrões aprendidos poderia ser adequado numa situação ambivalente — ou mais de um padrão poderia ser aplicado; seja qual for o caso, o resultado é uma sensação de indecisão, de irresolução e, portanto, de perda de controlo. As consequências da acção tornam-se imprevisíveis, enquanto o acaso, de que supostamente nos livramos com o esforço estruturador, parece empreender um retorno indesejado.

A função nomeadora/classificadora da linguagem tem, de modo ostensivo, a prevenção da ambivalência como seu propósito. O desempenho é medido pela clareza das divisões entre classes, pela precisão das suas fronteiras definidoras e a exactidão com que os objectos podem ser divididos em classes. E no entanto a aplicação de tais critérios e a própria actividade cujo progresso devem monitorizar são as fontes últimas de ambivalência e as razões pelas quais é improvável que a ambivalência jamais se extinga realmente, sejam quais forem a quantidade e o ardor do esforço de estruturação / ordenação.

O ideal que a função nomeadora/classificadora se esforça por alcançar é uma espécie de arquivo espaçoso que contém todas as pastas que contêm todos os itens do mundo — mas confina cada pasta e cada item a um lugar próprio, separado (com as dúvidas que subsistam esclarecidas por um índice de remissão recíproca). É a inviabilidade de tal arquivo que torna a ambivalência inevitável. E é a perseverança com que a construção desse arquivo é perseguida que produz um suprimento sempre renovado de ambivalência.

Classificar consiste nos actos de incluir e excluir. Cada acto nomeador divide o mundo em dois: entidades que respondem ao nome e todas as outras que não. Certas entidades podem ser incluídas numa classe — *tornar-se uma classe* — apenas na medida em que outras entidades são excluídas, deixadas de fora. Invariavelmente, tal operação de inclusão / exclusão é um acto de violência perpetrado contra o mundo e requer o suporte de uma certa dose de coerção. Ela pode durar enquanto o volume de coerção aplicada continuar adequado à tarefa de superar a extensão da discrepância criada. A insuficiência de coerção revela-se na manifesta relutância de entidades pos-

tuladas pelo acto de classificação em encaixar-se nas classes determinadas e no aparecimento de entidades sub- ou superdefinidas, com significado insuficiente ou excessivo, que não enviam sinais legíveis para a acção ou enviam sinais que confundem os receptores por serem mutuamente contraditórios.

A ambivalência é um subproduto do trabalho de classificação e convida a um maior esforço classificatório. Embora nascida do impulso de nomear/classificar, a ambivalência só pode ser combatida por uma nomeação ainda mais exacta e classes definidas de modo mais preciso ainda: isto é, com operações tais que farão reclamações ainda mais exigentes (contrafactuais) à descontinuidade e transparência do mundo e dando assim ainda mais lugar à ambiguidade. A luta contra a ambivalência é, portanto, tanto autodestrutiva quanto autopropulsora. Prossegue com uma força incessante porque cria os seus próprios problemas enquanto os resolve. A sua intensidade, porém, varia com o tempo, dependendo da disponibilidade de força adequada à tarefa de controlar o volume de ambivalência existente e também da presença ou ausência da consciência de que a redução da ambivalência é uma questão de descobrir e aplicar a *tecnologia* adequada — uma questão *administrativa*. Os dois factores combinaram-se para fazer dos tempos modernos uma era de guerra particularmente dolorosa e implacável contra a ambivalência.

Quanto tempo tem a modernidade é uma questão discutível. Não há acordo sobre datas nem consenso sobre o que deve ser datado¹. E quando se ini-

¹ Fazer a sua própria opção parece inevitável, sobretudo para evitar uma discussão intrinsecamente improdutivo que nos desvia das proposições essenciais (as datações actuais vão desde a pressuposição dos historiadores franceses — colaboradores do livro *Culture et idéologie de l'état moderne*, publicado em 1985 pela École Française de Rome — de que o Estado moderno nasceu no final do século XIII e foi à ruína no final do século XVII, até ao confinamento do termo «modernidade» por alguns críticos literários a tendências culturais que começam com o século XX e terminam nos seus meados).

O desacordo definitório é particularmente difícil de resolver devido à coexistência histórica do que Matei Calinescu chamou de «duas modernidades distintas e asperamente conflitantes». De modo mais aguçado do que a maioria dos autores, Calinescu retrata a «irreversível» divisão entre «modernidade como um estágio na história da Civilização Ocidental — um produto do progresso científico e tecnológico, da Revolução Industrial, das amplas mudanças económicas e sociais trazidas pelo capitalismo — e a modernidade como conceito estético». Esta última (melhor chamada de *modernismo* para evitar a confusão demasiado frequente) militou contra tudo o que a primeira defendia: «o que define a modernidade cultural é a sua completa rejeição da modernidade burguesa, a sua voraz paixão negativa» (*Faces of Modernity: Avant-Garde, Decadence, Kitsch*. Bloomington: Indiana University Press, 1977, pp. 4, 42); isto está em flagrante oposição ao retrato anterior, extremamente laudatório e entusiástico, da atitude e realização da modernidade, por exemplo em Baudelaire: «Tudo que é belo e nobre é resultado da razão e do pensamento. O crime, pelo qual o animal homem adquire gosto ainda no ventre da mãe, é de origem natural. A virtude, pelo contrário, é artificial e *sobrenatural*.» (*Baudelaire as a Literary Critic: Selected Essays*, trad. Lois Boe Hylsop e Francis E. Hylsop. Pittsburgh: Pennsylvania State University Press, 1964, p. 298.)

Quero deixar claro, desde o início, que chamo «modernidade» a um período histórico que começou na Europa Ocidental no século XVII com uma série de transformações sócio-

cia a sério o esforço de datação, o próprio objecto começa a desaparecer. A modernidade, como todas as outras quase totalidades que queremos retirar do fluxo contínuo do ser, torna-se esquiava: descobrimos que o conceito é carregado de ambiguidade, ao passo que o seu referente é opaco no centro e puído nas margens. De modo que é improvável que se resolva a discussão. O aspecto definidor da modernidade subjacente a essas tentativas é parte da discussão.

De entre a multiplicidade de tarefas impossíveis que a modernidade se atribuiu e que fizeram dela o que é, sobressai a da ordem (mais precisamente e de forma mais importante, a da *ordem como tarefa*) como a menos possível das impossíveis e a menos disponível das indispensáveis — com efeito, como o arquétipo de todas as outras tarefas, uma tarefa que torna todas as demais meras metáforas de si mesmas.

A ordem é o contrário do caos; este é o contrário daquela. Ordem e caos são gémeos *modernos*. Foram concebidos no meio da ruptura e do colapso do mundo divinamente ordenado, que não conhecia a necessidade nem o acaso, um mundo que apenas era, sem pensar jamais em como ser. Achamos difícil descrever com os seus próprios termos esse mundo descuidado e irreflectido que precedeu a bifurcação em ordem e caos. Tentamos captá-lo sobretudo com recurso a negações: dizemos a nós mesmos o que aquele mundo não era, o que não continha, o que não sabia, o que não percebia. Esse mundo dificilmente poderia reconhecer-se nas nossas descrições. Não compreenderia o que estamos a dizer. Não teria sobrevivido a tal compreensão. O momento da compreensão seria o sinal da sua morte iminente. E foi. Historicamente, essa compreensão foi o último suspiro do mundo agonizante e o primeiro grito da recém-nascida modernidade.

Podemos pensar a modernidade como um tempo em que *se reflecte* a ordem — a ordem do mundo, do *habitat* humano, do eu humano e da conexão entre os três: um objecto de pensamento, de preocupação, de uma prática ciente de si mesma, consciência de ser uma prática consciente e preocupada com o vazio que deixaria se parasse ou simplesmente relaxasse. Por uma questão de conveniência (a exacta data de nascimento, repetamos, está destinada a permanecer discutível: o projecto de datação é apenas um dos muitos *foci imaginarii* que, como borboletas, não sobrevivem ao momento em que um

-estruturais e intelectuais profundas e atingiu a sua maturidade primeiramente como projecto cultural, com o avanço do Iluminismo, e depois como forma de vida socialmente consumada, com o desenvolvimento da sociedade industrial (capitalista e, mais tarde, também a comunista). Portanto *modernidade*, da forma como emprego o termo, de modo algum é idêntica a *modernismo*. Este é uma tendência intelectual (filosófica, literária, artística) que — com origem em muitos eventos intelectuais específicos da era precedente — alcançou a sua força integral no início deste século e que, em retrospectiva, pode ser vista (por analogia com o Iluminismo) como um «projecto» de *pós-modernidade* ou um estágio preliminar da condição pós-moderna. Com o modernismo, a modernidade voltou o olhar sobre si própria e tentou atingir a visão clara e a autopercepção que por fim revelariam a sua impossibilidade, assim pavimentando o caminho para a reavaliação pós-moderna.

alfinete lhes atravessa o corpo para os fixar no lugar) podemos concordar com Stephen L. Collins que, no seu estudo recente, tomou a visão de Hobbes como a marca de nascença da consciência da ordem, quer dizer — na nossa acepção — da consciência moderna, isto é, da modernidade («A consciência», diz Collins, «surge como a qualidade de perceber ordem nas coisas.»)

Hobbes entendia que um mundo em fluxo era natural e que a ordem devia ser criada para restringir o que era natural... A sociedade já não é um reflexo transcendentemente articulado de algo predefinido, externo e para além de si que ordena hierarquicamente a existência. É agora uma entidade nominal ordenada pelo Estado soberano, que é o seu próprio representante articulado... [Quarenta anos após a morte da rainha Elizabeth] a ordem começava a ser entendida não como natural, mas como artificial, criada pelo homem e manifestamente política e social... A ordem deve destinar-se a restringir o que parecia omnipresente [isto é, o fluxo]... A ordem tornou-se uma questão de poder e o poder uma questão de vontade, força, cálculo... Fundamental para toda a reconceptualização da ideia de sociedade foi a crença de que a comunidade, como a ordem, foi uma criação humana.²

Collins é um historiador escrupuloso, preocupado com os perigos da projecção e do presentismo, mas tem dificuldade em evitar atribuir ao mundo pré-hobbesiano vários aspectos do nosso mundo pós-hobbesiano — nem que seja pela indicação da sua ausência; com efeito, sem essa estratégia de descrição, o mundo pré-hobbesiano permaneceria adormecido e sem sentido para nós. Para fazer esse mundo falar connosco, devemos, por assim dizer, tornar audíveis os seus silêncios: explicar o que aquele mundo não percebia. Temos de cometer um acto de violência, forçar aquele mundo a tomar posição sobre questões às quais estava desatento e assim dispersar ou superar a desatenção que fazia dele aquele mundo, um mundo tão diferente e tão incomunicável com o nosso. A tentativa de comunicação desafiará o seu propósito. Nesse processo de conversão forçada, tornaremos ainda mais remota a esperança de comunicação. No final, em vez de *reconstruir* esse «outro mundo», não faremos mais do que *construir* «o outro» do nosso próprio mundo.

Se é verdade que sabemos que a ordem das coisas não é natural, isso não quer dizer que o outro mundo, pré-hobbesiano, pensava a ordem como obra da natureza: ele não pensava na ordem, pelo menos não da forma que concebemos «pensar em», não no sentido em que hoje pensamos nela. A descoberta de que a ordem *não* era *natural* foi a descoberta da *ordem como tal*. O *conceito* de ordem apareceu na consciência apenas simultaneamente ao

² Stephen L. Collins, *From Divine Cosmos to Sovereign State: An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England* (Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 4, 6, 7, 28, 29, 32.