

Dois franceses entram no bar... da teoria

RESUMO

Lucas Rodrigues Negri
rodriguesnegri@gmail.com
Universidade Estadual de
Campinas, Campinas, São Paulo,
Brasil.

O texto questiona o sentido e a pertinência de se mobilizar o termo “Teoria Francesa” como um guarda-chuva para abrigar um certo conjunto de obras, tomando como referência o trabalho de dois “teóricos franceses”: Jacques Derrida e Alain Badiou. Para tanto, examina de que modo eles se posicionam diante das questões da localidade e institucionalidade de seus pensamentos – o primeiro, levando em conta de forma mais limitada sua palestra “*Some statements and truisms about neo-logisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seismisms*” e, o segundo, principalmente o livro *A aventura da filosofia francesa no século XX* e a palestra “*Qu’est-ce qu’une institution philosophique?*”, mas também sua obra em geral. O resultado é preciso: para os autores em questão, a pertinência do termo “Teoria Francesa”, assim como de qualquer outro, só poderá ser determinada pela sua função em relação à possibilidade de um acontecimento monstruoso, coisa cujo valor e interesse são absolutos. Tais acontecimentos possuem uma determinação local, de modo que suas obras indicam a prevalência de uma importância atribuída ao *lugar* da ação, o que deveria orientar, então, nossa escolha consciente acerca dos usos (ou menções) conceituais. Essa atividade local, porém, justamente por sua conexão com a possibilidade de um acontecimento – ponto de fuga ou marca subjetiva que determina a qualidade histórica dos termos –, exige uma relação primordial com aquilo que não tem lugar, isto é, um vínculo entre as condições locais e algo que não se deixa determinar pelo seu lugar de manifestação – colocando em xeque o *ter lugar* da denominação teórica.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria Francesa. Desconstrução. Acontecimento. Derrida. Badiou.

“[o] academismo (...) é o principal inimigo da filosofia e, logo, da felicidade: o afeto no qual o discurso acadêmico se reconhece infalivelmente é, na verdade, o tédio.”

– Alain Badiou

“O estado da teoria (...) não é a Califórnia?”

– Jacques Derrida

1. IN MEDIA RES

Por exemplo, uma anedota mostra a ideia: um músico (amigo meu) certa vez reclamou que “hoje, no Brasil, pegaram a herança tropicalista pela letra, mas não pelo espírito”. Não havia ali uma referência a Fichte; ele queria apenas dizer (explicaria depois) que muita gente segue fazendo canções que se assemelham sonoramente às de Caetano ou Gil, porém sem considerar o que para ele era o fundamental: o caráter experimental do que fizeram. Uma vez assimilada à cultura brasileira, a herança tropicalista não estaria mais em soar desse modo. O músico em questão, que explora hoje uma mistura da canção com mecanismos digitais de manipulação eletroacústica, reclamava herdar da tropicália o seu espírito, ainda que sua obra não lembre nem de longe uma canção de MPB. A letra, para ele (como o oposto complementar do espírito, não a letra da canção), era o aspecto sensível do objeto; distinguia-se do espírito que seria algo como a intenção, ou melhor, como o sentido que a letra (podemos dizer: o corpo) adquire em uma rede totalizante de relações que fornece a ela uma justificação ou razão de ser. Para esse músico, o fundamental era o espírito. Para nós aqui não interessa eleger um vencedor; queremos apenas marcar com simplicidade essa diferença entre a concretude dos objetos (com sua consequente transportabilidade) e aquilo que lhes determina uma espécie de essência (ainda que provisória e contextual) nos momentos de sua relevância.

O estudo dos textos sofre da mesma dicotomia (*esse phármakon*), como bem sabem os que se dedicam a eles. Nosso músico talvez questionasse o que é a obra de Barthes apartada de sua idiosincrasia, os textos de Foucault distanciados das disputas de sua época relacionadas à historiografia, à liberdade sexual, à racionalidade, a obra de Althusser sem as dificuldades da política marxista em sua época, Guatarri ao largo da questão manicomial etc. Ele poderia mesmo evocar aquela análise de Alain Badiou que opõe, à unificação norteamericana da *French Theory*, outra unificação do mesmo conjunto, a do programa comum do que ele chama de *A aventura da filosofia francesa no século XX* (“programa” talvez não sendo aí senão outro nome para “espírito”).

Badiou (2015, p. 17) considera que “os filósofos [dessa aventura] são muito diferentes, e o programa é tratado segundo métodos frequentemente opostos e acaba propondo realizações contraditórias”, permanecendo entretanto possível “discernir o elemento comum que se refrata nessas diferenças e contradições: não as obras, não os sistemas, nem mesmo os conceitos, mas o programa”. Segundo ele, tal programa se definiria por tentar “mostrar que o conceito é vivo, que é uma criação, um processo e um acontecimento, e que, a esse título, ele não é separado

da existência”. Isso seria feito por meio de quatro operações distintas (sendo que o caráter ativo da operação já o aproxima do espírito, mais do que da letra): uma operação de apropriação da herança filosófica alemã; uma operação científica, de “arrancar a ciência do domínio estrito da filosofia do conhecimento” (p. 12); uma operação política, visando “situar diretamente a filosofia na cena política sem passar pelo desvio da filosofia política” (p. 18); e uma operação de modernização que iria colocar a filosofia em diálogo direto com as modificações dos costumes, a pintura não figurativa, a música experimental, o cinema, a sexualidade, os desenvolvimentos formalistas da lógica ou da álgebra, as discussões psicanalíticas da época etc. O importante é observar como todas essas operações apontam para uma atuação não encerrada em enclaves universitários, para uma atividade em que mesmo a leitura de uma herança (no caso, a alemã) é vista não tanto como constituição de saber ou conhecimento, citação ou aplicação de teoria, mas como uma experimentação e uma ação interventiva local (Badiou chega a escrever que “a filosofia francesa da segunda metade do século XX [...] propôs à filosofia preferir o caminho ao conhecimento do objetivo, a ação ou intervenção filosófica à meditação e à sabedoria”; e completa: “ela foi uma filosofia sem sabedoria” – 2015, p. 19). As operações mencionadas, segundo ele, apontam para movimentos como: “inscrever a filosofia na modernidade, o que também quer dizer *retirá-la da academia, fazê-la circular na vida*. A modernidade sexual, artística, política, científica, social: é preciso que a filosofia parta de tudo isso, incorpore-se nisso, mergulhe nisso” (p. 18, *itálico nosso*); ou: “tratava-se de estabelecer que a ciência era mais vasta e mais profunda que a mera questão do conhecimento, que era preciso considerá-la como uma atividade produtora, como uma criação, e não apenas como uma reflexão ou uma cognição” (p. 12), pelo que se buscava “abandonar a oposição entre filosofia do conhecimento e filosofia da ação” (p. 18), romper, portanto, com a separação kantiana entre razão teórica e razão prática e mostrar que “o conhecimento é, ele próprio, uma prática, mas também que a prática política é um pensamento, que a arte e mesmo o amor são pensamentos e não são de modo algum opostos ao conceito” (p. 18); ou ainda: “a filosofia, no seu modo de ser, na sua presença, deveria ser não apenas uma reflexão sobre a política, mas sim uma intervenção que visasse tornar possível uma nova subjetividade política” (p. 18).

Diante da estadunidense *French Theory*, nosso músico questionaria se era mesmo pelo espírito, e não (“relesmente”, talvez ele dissesse) pela letra, que os americanos recolhiam para si uma herança dessa aventura francesa. Ainda que se possa dizer que foi nos Estados Unidos que aqueles aventureiros teriam encontrado sua maior repercussão, uma notoriedade e uma influência que talvez nunca tenham encontrado em casa, o que foi lido na América não correspondia ao que havia sido tentado na França a partir dos mesmos textos: havia um “mal-entendido criador entre textos franceses e leitores americanos, um mal-entendido propriamente estrutural – no sentido de que não remete a um erro de interpretação, mas às diferenças de organização interna entre os campos intelectuais francês e americano” (CUSSET, 2008, p. 16). Ou seja (o músico diria), havia uma diferença nas redes totalizantes de relações que forneciam, às letras, justificações ou razões de ser distintas. O espírito não atravessara o Atlântico.

Nós poderíamos objetar ao nosso neo-tropical-espiritualista que, guardada a consciência dessa diferença (ao menos para nós que aqui estamos num ponto de vista externo, nessa América ao sul antropofágica), não há, a princípio, razão para pré-julgar o valor dos espíritos que cada nação exalou ao inspirar das mesmas

letras (quem somos nós para julgar a deglutição alheia?). Se ao engolir do ar francês as universidades norte-americanas arrotaram mercadorias ou se realizaram aquilo que puderam de um programa sem pátria, “destinado a instruir a humanidade inteira” (BADIOU, 2015, p. 20), as suas peculiaridades não sendo senão os passos e empecilhos de uma mesma aventura textual que passou por ali, é coisa que não será decidida aqui, *in media res*. É válido lembrar, de qualquer forma, por detalhismo, que ao menos em um aspecto se pode dizer que a interpretação endógena de Badiou conflui com a exógena da *French Theory*: segundo o francês, a proximidade da atividade filosófica com a ideia de criação de formas acabaria incidindo em uma espécie de indistinção entre a filosofia e a literatura – “Quase poderíamos dizer que um dos objetivos da filosofia francesa foi criar um novo lugar de escrita, no qual a literatura e a filosofia seriam indiscerníveis; (...) onde não se pode mais distinguir entre o conceito e a experiência da vida” porque “essa invenção de escrita consiste em dar uma vida literária ao conceito” (BADIOU, 2015, p. 15). Se considerarmos que a grande recepção norte-americana dessa filosofia se deu nos departamentos de estudos literários, vemos que o espírito da recepção captava algo do espírito da concepção, ainda que – e este ponto é capital – a literatura cuja vida é nutrida nos departamentos de literatura talvez não corresponda nem ao que Badiou (ou muitos americanos da “contracultura” extra-universitária que leram esses franceses) consideraria uma “vida literária”, nem ao sentido que “literatura” tem em um contexto cultural francês. Considere-se, por exemplo, que para Badiou (2015, p. 19, itálico do original) a questão passava por “recriar esse personagem [o escritor-filósofo,] que ultrapassa o mundo acadêmico, que ultrapassa também, hoje, o mundo midiático e [que] se faz conhecer diretamente, por sua fala, por seus escritos, suas declarações e seus atos, porque seu programa é interessar e modificar a subjetividade contemporânea, se ousar dizer, *por todos os meios*”. Particularmente ainda, na história francesa (o filósofo destaca – 2015, p. 14), isso se liga a uma tradição classicista que remete a nomes como Voltaire, Rousseau, Diderot ou Pascal, recuperação que não tem paralelo nos Estados Unidos. Além disso, ele afirma (aí mesmo) que foi a *démarche* do programa poético do Surrealismo (com sua intenção de modificar a relação do pensamento com a criação das formas, com a vida moderna, com as artes, inventando novas formas de vida) que preparou, na França, o programa filosófico dos anos 1950 e 1960 (enquanto Cusset – 2008, p. 30 – observa que, nos Estados Unidos dos anos 1930-40, “faz-se uma triagem entre as diversas facetas do surrealismo [...] que prefigura, com trinta anos de antecedência, as táticas de deslocamento anamórfico, seleção seguida de reorganização, no campo artístico, que permitirão a um punhado de acadêmicos inventar a teoria francesa”). Em suma: nem no ideal, nem na história, nem na intenção, a proximidade entre filosofia e literatura é o mesmo nessas interpretações opostas da suposta unidade de um pensamento contemporâneo “francês”.

A interpretação endógena de Badiou é tão objetável, claro, quanto a nacionalidade francesa da *French Theory*, mas de qualquer maneira cabe-nos notar que antes de se definir pela origem de seu conteúdo, a “Teoria Francesa” (ou a “aventura francesa”) se faz determinar por uma escolha local da pergunta sobre ela. Podemos assumir (como Cusset) que nosso objeto de interesse é um fenômeno sociológico norteamericano, caso em que a mobilização do termo “Teoria Francesa” é determinada pelo objeto estudado; ou podemos assumir que com esse mesmo termo queremos nos referir àquilo a que ele se refere na América

ao norte: um certo conjunto de obras de origem europeia. Então, quando nós aqui permitimos que nossa relação com essas obras seja mediada pelo conceito geral de “Teoria Francesa”, estamos escolhendo ou fazer a sociologia de um conceito estrangeiro, ou tomar para nós esse modo (já estrangeiro) de considerar um objeto. O conceito em si certamente não tem o poder de determinar se somos inevitavelmente desviados para um território *yankee* que se interpõe em todo acesso a um suposto espírito alheio, nem de definir se estamos fadados a ser, salvo detalhes, o subcaso de uma situação importada, mas a mobilização do termo nos coloca na linha dúbia dessas possibilidades. Evidentemente, mesmo que nos interesse um acesso direto às obras mais do que seu trajeto interpretativo nos EUA, não precisamos dizer (como Isabelle Alfandary – 2022), que a Teoria Francesa não existe (como a relação sexual, como a mulher, como o homem), pois inevitavelmente seguiremos (como ela) lidando com esse fenômeno. Se com ele está em jogo algo como a nossa própria aventura (ou a nossa própria cena cultural ou contracultural), de qualquer forma, uma escolha é feita, inclusive uma escolha pelo cuidado consciente de lidar com as dúvidas possibilidades ou não, junto à consequente determinação de quanta centralidade merece o uso do termo.

Neste texto, vamos fincar a escolha na própria questão de seu *ter lugar* – o que não se resume ao problema de se ser francês, brasileiro ou norteamericano. Abordaremos sua qualidade de ter lugar de modo semelhante a Nabil Araújo (2023, p. 179), que o faz em relação à teoria literária em geral: “antes [...] de ter um lugar a ser definido/defendido, a teoria literária é aquilo que tem lugar, de modo que qualquer pretensa defesa do ‘lugar da teoria literária’ deveria se ater, prioritariamente, ao *ter lugar* da teoria literária”. Não deve estranhar que essas suas considerações se desdobrem sobre o estado dos estudos literários na universidade brasileira em paralelo com o caso paradigmático da teoria nos Estados Unidos, onde a *high* ou *grand theory* designa, em sentido mais estrito, justamente a *French Theory* do estruturalismo e do chamado pós-estruturalismo, em oposição à “baixa teoria” ou “pós-teoria” dos Estudos Culturais que a sucederam. A questão da Teoria Francesa é a questão da teoria literária precisamente quando se passa pelo caso norte-americano no qual a *French Theory* é um ponto nodal na constituição contemporânea dos departamentos universitários de literatura. A questão do lugar se desloca aí das divisões nacionais para a questão dos enclaves institucionais – onde a oposição que traçamos entre *French Theory* e “aventura francesa” permanece, mas fornece outro foco ao problema do nosso lugar quando perguntamos sobre ela: essa é, para nós, uma questão institucional? Discutir a Teoria Francesa será discutir um problema acadêmico nosso (fazer uma sociologia de nossos departamentos em relação a esse conceito), ou será o nosso modo acadêmico de mobilizar uma aventura (nosso modo de se conectar com as obras que designamos pelo termo)?

Nossa escolha aqui será procurar, na obra de dois “teóricos franceses”, o que eles têm a dizer acerca do lugar de sua própria “teoria” e, conseqüentemente, qual pode ser sua relação com esse guarda-chuva que se quer estender sobre os seus trabalhos. Os textos considerados não tratam diretamente da “Teoria Francesa”, embora um deles – o de Derrida – se dedique aos estados da Teoria nos Estados Unidos. Nossa análise desse autor, em linhas gerais, se restringirá a essa palestra. No caso de Alain Badiou, levaremos em conta uma visão mais ampla da obra. Essa diferença, se se quiser, pode ser tomada como consonante aos temas da “emergência” e da constituição de um “lugar à parte de todos os outros” que atribuiremos a cada um, respectivamente. Dessas leituras se depreenderá que a

medida que permite avaliar a pertinência de um conceito como “Teoria Francesa” para (ao menos) dois dos “teóricos franceses” a que ele se refere é dada pelo modo como tal mobilização se relaciona com o seu próprio lugar. De um lado, ela aponta para a possibilidade de emergir para fora de um ter lugar próprio; de outro, se relaciona com a descida de um não-lugar (ou um lugar-outro abstraído) para subsumir o caso. O que interessa, por fim, é saber de que modo o lugar determina, ou não, a localidade do pensamento, e se o que pensamos com a “Teoria Francesa” enraíza o nosso espírito num lugar próprio, em outro lugar ou em lugar nenhum.

2. INSTITUIÇÃO, EMERGÊNCIA

Em 1987, Jacques Derrida compareceu ao *Critical Theory Institute* em Irvine, na Califórnia, para participar do colóquio “*The States of ‘Theory’*” [Os Estados da “Teoria”] com uma palestra intitulada “*Some statements and truisms about neo-logisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seismisms*” [Algumas declarações e truísmos sobre neo-logismos, novismos, pós-ismos, parasitismos e outros pequenos cismismos]. Em meio às considerações sobre a natureza do colóquio, que, como o título já indica, se propunha a discutir os estados da teoria, o “teórico francês” apresenta (1990, p. 65) a imagem (nietzscheana) da teoria como um campo “aberto e não unificável”¹ de forças multidimensionais, passíveis de serem tomadas em suas naturezas libidinais, político-institucionais, histórico-sociológicas, de desejo e poder, de tendência estabilizadora ou desestabilizadora, ou de várias outras formas. Ele formula então a proposta “quase-conceitual” (p. 94) dos *jetties*: forças que não se compuseram (possivelmente ainda) em sujeitos, projetos, objetos ou rejeições (“rejetos”) – termo que claramente assinala a partícula linguística que ainda não recebeu o sufixo que a carregará de sentido: *jetty*, no singular, é uma espécie de substantivação, no diminutivo em inglês, da partícula francesa *jet*, que compõe *sujet*, *objet*, *projet*, *rejet*, além de jogar com o sentido de *jet* em inglês (“jato”) e *jetter* em francês (“arremessar”). Sucintamente: o quase-conceito de *jetty* insere uma forma de distinção entre as forças do campo teórico – existem as forças que se compõem em sujeitos, objetos, projetos, rejeições, e as forças que não ou ainda não. Digamos, se quisermos, forças isoladas e forças compostas. Essa imagem serve para que Derrida sustente que aquilo que costumamos considerar teorias ou manifestações teóricas não passaria, no estado de então do campo, de *jetties* teóricos. Por mais que as diferenciemos com muitos nomes (Nova Crítica, estruturalismo, pós-estruturalismo, pós-modernismo, marxismo, pós-marxismo, novo historicismo, psicanálise, feminismo, desconstrução etc.), essas manifestações teóricas, esses *jetties*, entrariam em relação antes mesmo de serem inseridas em um conjunto propriamente teórico, isto é “uma teoria com seus axiomas, seus procedimentos metódicos, suas estruturas institucionais” (p. 65), que as fariam ser formações conceituais capazes de mobilizar subjetividades, objetividades, projetos, rejeições. Sendo assim, apesar da prolífica nomenclatura, não seria possível conceber uma tabela taxonômica das teorias existentes, nem de “*jetty*” se poderia dizer que é um conceito, senão um “quase-conceito” ou uma imagem: ele indica um estado de desagregação das forças que é, por si só, a impossibilidade de constituir conceitos no sentido forte do termo – uma realidade em que nenhum conceito, nem um suposto conceito de *jetty*, consegue operar como efetivamente teórico.

Um exemplo (proposta nossa, não de Derrida) pode mostrar o que seria uma teoria propriamente dita, uma que se compõe em sujeito/objeto/projeto/rejeição, possibilidade que se perdeu nesse campo em que as forças se reduziram a *jetties*. É preciso destacar a qualidade multidimensional do que seria uma teoria que se constituiu em sujeito-objeto-etc.: axiomas, procedimentos e estruturas institucionais; ou seja, diremos que *jetties* poderiam constituir a forma completa daquilo que eles não são senão uma parte apenas se se compusessem multidimensionalmente. Talvez o exemplo mais claro seja o que se deu com os partidos comunistas europeus nos anos 1930 e 1940. Tinha-se ali um conjunto de instituições com definido caráter político, que articulava uma leitura da realidade orientada pelo materialismo histórico e definia uma estética própria nos moldes do realismo soviético, tudo isso (mesmo com as dissensões internas) em coesão ativa. Podemos afirmar que quando críticos e teóricos alinhados com o partido produziam uma leitura (do mundo, da literatura) nesses moldes, havia uma produção propriamente dita teórica e crítica no sentido mais forte. Quando, no caso da França, por exemplo, os surrealistas entraram em conflito com as prerrogativas do partido, tentaram ingressar na instituição e foram expulsos, tendo de se mobilizar na fundação de outros lugares de manifestação em células trotskistas ou em movimentos anarquistas, aí nós podemos ver subjetividades opostas, objetos distintos, programas próprios, rejeições mútuas, em suma, teorias lutando por força e espaço, um campo de forças em conflito, uma arena de disputas. De modo contrário, quando nós temos instituições universitárias solidificadas nos moldes contemporâneos (e aí quais são as forças atuantes nessa solidificação é algo passível de análise, da forma social burguesa aos paradigmas de formação nacional, as ideologias do conhecimento, os esquemas de formação profissional, os planos de carreira, os tipos de financiamento de órgãos públicos, as culturas de reprodução de informação, os valores mobilizados em certas profissões, os jogos de desejo e poder que atravessam os estudos...) e dentro dessas instituições encontramos produções textuais discordantes, baseadas em premissas que não se excluem realmente (ainda que falem de si como se se excluíssem), e isso às vezes dentro dos mesmos departamentos, nas mesmas instituições, não se pode considerar que temos efetivamente um “campo de forças em conflito”, uma “arena de luta”, como quereriam algumas interpretações do estado da teoria.

Em suma, o quase-conceito dos *jetties* de Derrida indica que a suposta arena múltipla e conflituosa de teorias o é somente na sub-escala dos *jetties*, porque são manifestações teóricas que entram em relação e “conflito” valendo-se umas das outras, operando em formas institucionais compartilhadas, respondendo a uma lógica procedimental que é própria das instituições e não do que elas mesmas elaboram, e isso antes mesmo de comporem projeto, programa, subjetividade, objetividade, rejeições, formas procedimentais e institucionais próprias. Nessa situação, deve-se concluir, o que se chama de teoria não passa de um *jetty* porque o que está se passando não é efetivamente uma disputa de diferenças, ainda que pareça haver um conflito de princípios e por hegemonia. “Cada *jetty* visa a hegemonia”, Derrida reconhece (p. 68), mas ressalva que, independentemente de intenções, tal hegemonia “não deve subjugar ou controlar os outros *jetties* a partir de fora, mas [...] incorporá-los de modo a ser incorporado por eles” – o que só pode ser a situação num lugar onde as diferenças teóricas são, digamos, inofensivas, inefetivas, porque, note-se, os *jetties* teóricos não visam apenas subjugar os outros incorporando-os, mas também fazendo-se incorporar neles. Nesse caso, o que se

vê é que os *jetties* (o que se gostaria de supor serem teorias) dançam juntos incorporando-se aos mesmos conjuntos e lugares, brigando pela interpretação correta do lugar mas sem exclusão mútua, porque o lugar determina sua equivalência num ponto, o ponto do pertencimento ao mesmo, onde as diferenças se anulam. O estado da teoria nos EUA então (e, nessa imagem, a Teoria Francesa seria mais um *jetty* ou um conjunto de pequenos *jetties*) carregava um aspecto de indiferença à sua heterogeneidade interna – em certo sentido, na mesma medida em que era heterogêneo, ele era homogêneo. Não o era necessariamente no sentido dado por Jonathan Culler, que o considerava o surgimento de um gênero próprio (cf. CULLER, 1982); ele o era, isso sim, como um estado estável garantido por um lugar institucional, libidinal, social (multidimensional).

Essa situação, para Derrida, não era necessariamente ruim, como se a força dos sujeitos-objetos-etc. fosse melhor do que a sub-força dos *jetties*. Na verdade, ele identifica nessa desarticulação de forças que as reduz a *jetties* o que ele chama de “efeitos de desconstrução”. Por um lado, ela leva a uma situação na qual os termos da tradição não podem mais ser usados seriamente; uma situação, ele nos diz, na qual todas as palavras fossem sempre apenas mencionadas, mas não usadas, como se ao redor de cada palavra houvesse aspas invisíveis marcando o fato de que todo uso efetivo da linguagem está em suspenso e não há engajamento real com o que é afirmado. Essa situação não dispensa a analogia entre as “*quotation marks*” [aspas] e o “*cotation market*” [mercado de cotações], que indicia a reificação do pensamento teórico que já não responde mais a suas próprias premissas, mas às das regras mercadológicas de sua dimensão social. Por outro lado, essa espécie de desarticulação entre os *jetties* em suas dimensões político-institucionais, sócio-históricas, libidinais, axiomáticas, metodológicas, é o que permite que uns sejam indiferentes às demandas dos outros; independência que, a seu modo, pode acabar culminando em uma espécie de autonomia. Sendo assim, por exemplo, quando os *jetties* institucionais e procedimentais se tornam alheios aos *jetties* axiomáticos e metodológicos, estes passam a poder fundar e responder a demandas que são só suas – e podemos enxergar nisso algo como a fundação de uma possibilidade de “insubmissão”. Queremos dizer: onde julgávamos encontrar apenas forças fracas, que não se ligam a nada de efetivo na ordem multidimensional do campo, encontramos a possibilidade de uma insubmissão do pensamento a demandas alheias, o que podemos considerar o fundamento da autonomia do campo, a teorização como manifestação de um pensamento livre (e se quisermos retomar um caso dado: livre, por exemplo, das imposições de um Partido, insubmisso a suas supostas necessidades). É possível, claro, que os *jetties* teóricos, ainda mais por seu caráter de *jetty*, não sejam, em seu campo, mais do que respostas a demandas de ordem político-institucional, sócio-histórica, libidinal etc. É possível que o campo teórico, na forma de uma área específica do conhecimento acadêmico, pense ser um exercício insubmisso quando não passa de uma forma de submissão ao estado estável do campo. Toda a questão da palestra de Derrida é essa duplicidade, essa alternativa possível: a autonomia poder ser ou não ser efetiva, o pensamento estar submetido à estrutura desarticulada do campo de forças ou fazer emergir dessa desarticulação mesma a manifestação da sua insubmissão.

Para Derrida, somente a desconstrução coaduna com a insubmissão absoluta porque somente ela coaduna com o estado de desarticulação das forças enquanto tal, isto é, enquanto desarticulação. Dito de outro modo: o que a imagem dos *jetties* mostra é que, para que algo possa ser de fato um pensamento que se

descola do estado geral do campo (as forças desarticuladas) para passar a ser o lugar (ou o não-lugar) de sua (des)estruturação enquanto tal (e não ser, portanto, apenas mais um *jetty* interno a ele), ele teria de ser capaz de se compor com o campo de forças desencontradas dos *jetties* no modo mesmo de seus desencontros, isto é, esse algo teria de ter sua própria multidimensionalidade em coesão com o estado não tabulável dos *jetties*. O que Derrida defende é que é isso mesmo que a desconstrução faz, e somente ela, de modo que ela é a única perspectiva teórica possível para esse estado – precisamente na medida em que não é uma perspectiva teórica (podemos complementar: na medida em que seus “conceitos” de “escritura” e “texto” concedem unidimensionalidade objetiva à multidimensionalidade dos *jetties*, precisamente porque tais “conceitos” não se contentam com serem apenas representações). Isso leva à necessidade de reforçar, então (Derrida o faz na palestra), que a desconstrução como tal, como articulação geral do estado desarticulado, não deve ser confundida com discursos e teoremas desconstrucionistas, nem com a produção de artigos e ensaios que supostamente desconstruam alguma coisa, mas sim deve ser pensada como a própria desarticulação na forma multidimensional em que ela for possível. Ela deve ser “definida” por ser precisamente a desestabilização das forças, ou seja, a manifestação da desarticulação que reduz todo sujeito, objeto, projeto, rejeito, a *jetty*. Em outras palavras, a ordem da explicação, da definição, não deve ir do nome à coisa – dizendo que a desconstrução é a desestabilização das forças –, mas, ao contrário, do reconhecimento de como surgem efeitos de desconstrução: quando as forças se descoordenam e suas combinações são desmontadas, nós temos desconstrução. Seria somente dessa forma que poderíamos pensar “teoricamente” o estado da teoria enquanto tal, em sua totalidade – manifestando a desarticulação em si mesma, tomando-a como a própria forma do teórico em si (o que, com mais evidência ainda agora, não é o “gênero heterogêneo” de Culler, uma vez que um gênero é apenas um método ou tipo de produção escrita).

Diremos: somente a desconstrução manifestaria uma *emergência* onde só havia *formação*. Esses termos vêm ao caso pelo modo como Nabil Araújo se apropria da palestra de Derrida em seu livro *Teoria da Literatura e História da Crítica: momentos decisivos*. No momento em que a história da teoria e da crítica narrada ali poderia consolidar sua formação (como o título do livro sugere com sua remissão à *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos* de Antonio Candido), estabelecendo-se em um lugar autônomo, com uma tradição própria e um título independente, o que emerge dali como “a própria vida da crítica” (ARAÚJO, 2020, p. 376) é um “efeito de desconstrução” cujos princípios não podem estar enraizados no mesmo lugar. Não é à toa que, no livro de Araújo, o arco que começa na academia brasileira não vê problemas em terminar num debate atravessado por afirmações da localidade geográfica da *theory* norteamericana na Califórnia: o que a desconstrução professada por Derrida no colóquio (e apropriada por Araújo) propõe é a culminação da teoria (literária, no caso deste) na emergência de outra coisa onde o ter lugar já não impõe seu sentido. A formação da teoria culmina na possibilidade de uma emergência: a emergência de uma capacidade crítica verdadeiramente insubmissa – pois a única manifestação de efetiva autonomia teórica seria aquela que se desprendesse totalmente das demandas de outras ordens e forças, mesmo as que compuseram as condições históricas (necessariamente locais) de seu advento (p. ex., a história das universidades em um ou outro país), assim percorrendo livremente a multiplicidade de forças tomada em si mesma, na sua instabilidade não tabulável

de desarticulação. Em outros termos: com a autonomia do campo teórico não surge automaticamente um pensamento insubmisso, surge apenas uma pista de decolagem de onde a ideia dessa insubmissão poderia alçar voo. Atrélada a seu lugar, a *theory* não passa de um fenômeno californiano (a *French theory*, de um fenômeno norteamericano, e a obra de Derrida, da obra de um teórico francês); mas interessa enxergar o que se desprende desse lugar e propõe um espaço geral de insubmissão (da qual, segundo Araújo, depende a vida da crítica). Necessariamente despregada do chão, a insubmissão em si mesma, por definição, não tem lugar, ela é sem lugar, aí está seu caráter de emergência: ela é insubmissa inclusive à própria localidade: “É nesse não-lugar que o aparecimento dos efeitos de desconstrução podem ser situados” (DERRIDA, 1990, p. 72). A desconstrução se diferencia da plenitude da teoria (a culminância de sua formação) por abandonar a qualidade de ter lugar.

Embora essa associação da desconstrução à emergência possa não ser considerada válida para a obra de Derrida em geral (afinal, a *différance*, a disseminação, o *double bind*, mesmo *khôra*, podem ser entendidos como componentes estruturais do pensamento ou imanentes à linguagem, de modo que o regime de historicidade para o qual apontam não se confunde com, por exemplo, a história dos departamentos de estudos literários), na palestra em questão (e diante da historicidade da teoria) ela aparece nesse modo do efeito histórico a tomar forma no lugar da teoria. De qualquer modo, quando considera, na palestra, a necessidade de uma metalinguagem radical, quando remete a um olhar crítico capaz de apreender a totalidade da situação lexical, sintática, situacional, multidimensional, Derrida aponta para a ideia de que a sustentação da desconstrução não pode ser reduzida a princípios *de nenhuma natureza*. A vida da crítica (na expressão de Araújo) dependeria de sua capacidade de ser verdadeiramente insubmissa – e isso inclui que ela não seja submissa a nenhuma dimensão das forças (nem conceitual, nem axiomática, nem institucional, nem procedimental etc.). Mesmo no modo como se dá nos departamentos de literatura, a desconstrução não é, então, algo que possui uma espécie de vínculo com o sentido ou o destino desses departamentos – ela é, por si, *em geral*. Sendo assim, da forma histórica desses departamentos chegou-se ao ponto em que o que de fato lhes interessa é sua possibilidade de levar adiante o que os assombra – os efeitos de desconstrução –, na emergência de uma verdadeira teratologia.

Para Derrida, interessa que algo aconteça, algo que não seja apenas novos *jetties* a entrar no *merry-go-round* das teorias. É melhor que algo aconteça: “Isso é tudo: que alguma coisa aconteça, isso é o que é o melhor, isso é tudo” (DERRIDA, 1990, p. 81). Importa uma monstrosidade efetiva (não domesticada), algo que não seja a continuação desse estado de coisas que é de uma monstrosidade deplorável porque mercadologicamente normal (esse *cotation market* das *quotation marks*). A “Teoria Francesa” seria, como qualquer outro *jetty* (quase) conceitual, algo que só interessa na possibilidade de seu deslizamento – nem o que resta, nem o que há, mas talvez uma passagem para fora desse lugar, onde seu nome passa para seu esquecimento.

3. ABSTRAÇÃO, ESTRATÉGIA

Com Alain Badiou, a questão da emergência aparece deslocada e, por isso, a possibilidade de seu acontecimento, que é igualmente central, leva a modelos de

análise estratégica, de modo bem diferente de qualquer vinculação geral (e sempre escorregadia) a uma desconstrução. Se podemos indicar algo de seu pensamento com o mesmo conceito de “insubmissão” de que estamos nos valendo, apontaremos para uma dinâmica específica entre o discurso filosófico e a existência de processos inventivos no que seriam as quatro formas condicionais da filosofia – a política (particularmente a “política em interioridade” ou de emancipação), a arte (particularmente a poesia), a ciência (particularmente as matemáticas) e o amor (particularmente as explorações psicanalíticas). A filosofia, para Badiou, é um discurso ficcional que organiza um saber sobre a categoria de verdade (e, conseqüentemente, um saber sobre o saber), fundando-se no esforço (reforce-se: ficcional) de constituir, numa dinâmica de transposições de ocorrências que assinalam uma inventividade verdadeira, “a ordem geral de um pensamento tal que ele possa se exercer em toda a extensão do referencial contemporâneo”, o que significa: fundar a compossibilidade daqueles quatro procedimentos condicionais, organizando uma “visão abstrata dos requisitos da época” (BADIOU, 1996, p. 13).

Para nós aqui, o fundamental é notar que essa separação entre dois âmbitos – condições e filosofia – é o sinal primordial de uma disjunção assumida entre, de um lado, a insubmissão como processo verdadeiro de intervenção numa situação (o que Derrida chamaria de uma monstruosidade monstruosa, mas que Badiou ressalva que deve se despregar de sua manifestação acontecimental e desdobrar-se num processo contínuo ponto a ponto) e, de outro lado, o discurso que constrói um saber sobre esse insubmissão, afirmando sua possibilidade de existência (ou seja: uma “teoria da monstruosidade”, uma teratologia que não supõe que suas categorias possam ter sido reduzidas a quase-conceitos em algum lugar porque ela se supõe, de saída, já desvinculada de qualquer localidade específica – menos o lugar ficcional da própria transposição das condições). Essa separação produz duas conseqüências imediatas:

a) Um agrupamento de todos os discursos não-filosóficos como discursos de uma natureza particular, que chamaremos aqui de “discursos de intervenção”. Por exemplo: o discurso de Derrida pode ser considerado a construção de um saber sobre o estado da teoria e a tentativa de intervir nesse estado de modo a promover, ali, um acontecimento monstruoso, mas isso não poderia ser confundido com uma formulação geral da desconstrução – coisa que, aliás, Derrida sabe, nunca pode ser formulada. Dito de outro modo, na perspectiva de Badiou, a análise derridiana do estado da teoria não serviria como um pensamento consistente da monstruosidade, isto é, das possibilidades de acontecimento, mas poderia operar como a construção de um saber sobre esse estado específico, o que lhe interessaria porque, para ele, “no fundo, é do exercício dos saberes que se extraem a surpresa e a motivação subjetiva de sua improbabilidade” (BADIOU, 1996, p. 234), quer dizer: é também dos saberes que se extrai a consciência da possibilidade de que o inexistente venha a existir (monstruosamente) na situação. A fala de Derrida poderia talvez mesmo operar como uma intervenção a serviço desse acontecimento, na medida em que, para Badiou (2015, p. 213), “o que está em jogo no trabalho de Derrida [...] é inscrever o inexistente”, ou “inscrever a possibilidade de inscrição do inexistente como forma de sua inscrição” – o que tem paralelos com seu entendimento do que seja um procedimento verdadeiro de transformação local. Afinal, se “Derrida instalou na linguagem esse deslizamento”, que é “o deslizamento supremo, o deslizamento que tem por signo, por *slogan*, o inexistente”, “pode-se, deve-se render justiça a tudo isso, pois a mostraçãõ do

deslizamento traz consigo o desejo do inexistente” (p. 218). No entanto, o discurso de Derrida não serviria como a formulação de um saber sobre a possibilidade do acontecimento, nem como a criação forte da categoria de acontecimento – coisa que, para Badiou, é fundamental e demanda um espaço singular.

b) A assunção de que há um espaço (singular) onde as coisas podem ser formuladas: a filosofia. Esse lugar é possível justamente na medida em que é isento de participação em condições concretas; um lugar ficcional, mas que existe e permite um retiro, como uma espécie muito particular de ficção de *hors texte*, dando ao pensamento um espaço onde elaborar objetivamente estratégias para seu outro momento (o interventor, os outros mundos, os outros textos). Em suma: a filosofia, para Badiou, assinala por si mesma que a partir da consideração das inventividades fundadoras da história (as descobertas matemáticas, os grandes poemas singulares, as tentativas da utopia comunista, a experiência amorosa que transforma uma vida) é possível já se estar a pensar num lugar à parte das situações locais, estar se imaginando as possibilidades do furo no sentido, do fora do contexto, do que é monstruoso para a normalidade. Para ele, como pode surgir um pensamento sem lugar depende da configuração local das “forças”, mas é da existência em geral da inventividade que se constrói a ficção de um lugar à parte de todos os outros, de onde medi-los a todos, de onde interpretá-los por categorias, descendo sobre eles a forma genérica da invenção (a ideia de Verdade) a partir do lugar-qualquer do discurso filosófico.

Badiou não fala da *theory* e sequer lhe interessam diretamente os problemas e momentos dos estudos literários na universidade, tanto mais nos Estados Unidos (ou no Brasil, ou onde o coloquem dentro da gaveta “francesa” de uma teoria em geral). Apesar de entrar no pacote da *French Theory* por ser da mesma geração, não é nem de perto uma figura influente na América (quase causa estranhamento remeter-se a ele ao se falar desse conjunto); e além disso a questão institucional não lhe interessa diretamente – “*je ne saurais soutenir qu’elle me passionne*” (1992, p. 83), ele escreve a respeito em *Conditions*. Sua obra agita suas categorias universais em debates da filosofia e da política francesas, na história da política de emancipação de partidos comunistas, na psicanálise, na matemática e na leitura de poucas obras literárias, e não é fácil transpor para outras localidades essa sua proposta de universalidade (porque, embora ele a proponha, seus textos são muito mais voltados a uma clara transposição de situações concretas em disputas filosóficas do que a uma clara transposição de questões filosóficas em disputas concretas e locais). Os saberes sobre situações específicas (por exemplo, a situação da teoria ou do lugar em que se fala de algo como uma Teoria Francesa) são dependentes de sua localidade e, no que diz respeito a isso, Badiou não tem problemas em ser eminentemente francês e eurocentrado.

Porém, foi instado a falar sobre a questão institucional na inauguração do *Collège international de philosophie*, ocasião que pode nos mostrar como aborda o problema de seu lugar. Na ocasião, limitou-se a oferecer uma ideia de qual deve ser a relação da forma institucional com a filosofia em uma “dedução transcendental de toda instituição filosófica possível” – sendo que, de resto, “quanto às instituições reais [...], todos admitirão, como é razoável, que seus problemas, suas preocupações, suas concorrências internas e seus órgãos eleitos são tudo menos transcendentais” (1992, p. 83). A forma institucional, segundo Badiou, não é (não pode querer ser) nem um efeito da filosofia, nem um corpo onde supostamente se encarna a filosofia, nem um instrumento que

supostamente permitiria a ela atender a seus fins – inclusive porque, de saída (não porque emerge, mas porque surge assim), a filosofia não possui finalidade (“eu não digo que a filosofia não possui destinação. Mas não creio que se possa distribuir essa destinação no domínio dos fins ou das finalidades” – p. 84). A instituição filosófica é, para ele, simplesmente algo cuja função é evitar que se desfaça o nó borromeano que garante a existência da filosofia – nó, esse, que seria composto, formalmente, por um lugar vazio de endereçamento² (geralmente recoberto pelo nome próprio de um filósofo), uma transmissão (geralmente recoberta pelos nomes próprios de outros filósofos, aqui na posição de discípulos) e um número potencialmente infinito de inscrições (os textos, discursos, cartas, falas dos grupos anteriores). Havendo esses três fios em conexão borromeana, haveria filosofia; e haveria necessidade de algo como uma instituição filosófica somente como forma concreta, histórica, onde esse nó pudesse ser realizado. Para Badiou, tal necessidade deve se orientar, idealmente, por permitir que o endereçamento seja vazio (que nenhuma comunidade, real ou virtual, seja o destinatário exclusivo da filosofia, nem como eleita a recebê-la, nem como eleita a enunciá-la, ou: que nenhum lugar seja particularmente o seu lugar), a transmissão seja aberta (que o discípulo possa ser qualquer um que sustente a sua própria coincidência com o vazio do endereçamento – a filosofia, afinal, “se propaga pelos poucos que decidem, contra toda evidência, que ela se endereça a eles” – p. 85) e a inscrição seja realizada (a filosofia deve ser registrada, para constituir os discursos em suas consistências próprias, em obras delimitadas). Isso naturalmente leva a imaginar uma instituição ideal, capaz de fornecer às pessoas um lugar onde possam exercer um pensamento sem finalidade e sem determinação local – “insubmisso”, tal como o viemos chamando –, um lugar aberto a todos que quiserem participar dele (sem controle de presença, sem exame de seleção, um lugar livre para passagem) e um lugar capaz de publicar e fazer circular os textos à vontade, sem eleição mercadológica, sem imposição editorial. Com efeito, para Badiou, é isso que interessa, isso que pode ser um vínculo de interesse entre a filosofia e a forma institucional, aquilo que permite, aos que compõem a instituição, moverem-se pelos três fios do nó – pois, para que haja filosofia, eles devem saber “articular não somente a finitude das necessidades e das oportunidades”, mas conhecer “por si mesmos as conexões paradoxais do endereçamento e da transmissão, da inscrição e do endereçamento, da inscrição e da transmissão” (p. 89). Isso, por fim, daria à instituição o caráter peculiar de uma “convenção de filósofos”, sendo que “somente essa convenção de filósofos pode evitar o corte incessante do nó, a perda de toda historicidade, do perigo da superficialização (*mise à plat*) da filosofia, em suma, esse terrível e clássico instante em que a instituição, que era para a filosofia, torna-se antifilosófica”. E completa: “o nome desse perigo, nós o conhecemos: é o liberalismo, que quer afrouxar tudo, e o fazendo encerra tudo na dispersão, na concorrência, na opinião e no despotismo do público e da publicidade” (p. 89).

Vê-se claramente aí que, contrário a Derrida, ao invés de ver na dispersão das forças um efeito de desconstrução que aponta para a possibilidade da emergência de uma insubmissão (mas é claro que, para Derrida, o liberalismo não é a insubmissão, porque é também uma composição de forças), Badiou opõe a tal dispersão um conceito forte de instituição, um modelo ideal em relação ao qual as instituições concretas deverão ser medidas para serem do interesse da filosofia (a ficção que permite formular o que estamos chamando de “insubmissão”). A instituição não importa senão como aquilo que pode organizar a historicidade

desse pensamento através de uma ordenação das suas manifestações concretas, que atestam a existência da idealidade formulada.

É preciso notar que, porque o discurso filosófico de Badiou se constitui numa dialética entre condições (bem específicas) e categorias propriamente filosóficas (como verdade, sujeito, universalidade, absoluto, mundo etc.), não há realmente um modo de transpor o que ele formula a respeito da instituição filosófica para questões da universidade em geral, da área de estudos literários ou da teoria como fenômeno acadêmico. “Teoria”, “instituição”, “departamento de literatura”, mesmo “literatura” ou “crítica” não são categorias filosóficas relevantes para ele, que não as reivindica para seu sistema. Sua filosofia se situa na composição de uma ficção de idealidade, já de saída na afirmação da existência de uma posição de insubmissão, que organiza a diferença entre aquilo que importa (no caso da filosofia, sua continuidade; no caso de outras coisas, sua possibilidade de produzir verdades) e aquilo que não por ser apenas mais do mesmo (no pior dos casos, e no comum, a forma administrativa de um liberalismo planificador). Os termos que organizam o debate acerca de uma “Teoria Francesa” são fenômenos mundanos e nesses mundos pode ou não acontecer alguma coisa. Os discursos que mobilizam esses termos podem ou não estarem a serviço desse acontecimento. Só esse acontecimento verdadeiramente importa, porque afinal, para ele também, é simplesmente melhor que alguma coisa aconteça.

De certa forma, portanto, ainda que o modo como Derrida e Badiou abordam (ou um aborda e o outro abordaria) a questão da teoria seja oposto, partindo de (não) lugares diferentes (de um lado o discurso que se inscreve no lugar para provocar nele um deslizamento e de outro lado a criação ficcional de um referencial absoluto a partir do qual medir estrategicamente os deslizamentos locais – isto é, um “*il n’y a pas le hors texte*” e a tática de um texto filosófico-matemático-ontológico-fenomenológico ficcionalmente relativo a todo texto), ainda assim eles parecem confluir para um mesmo e único interesse: o acontecimento, o surgimento monstruoso, a transformação real do lugar. Nesse ponto, praticamente se equiparam seus (des)interesses pela teoria como objeto tomado em si mesmo (esse estado institucional que objetifica os mesmos procedimentos que eles se esforçam por mobilizar em termos muito mais totalizantes com a “desconstrução” e a “filosofia”), que dirá uma *French Theory* (que facilmente recai em reduzir a consideração dessa totalidade a mais um caso entre outros – uma teoria entre outras no carrossel das perspectivas). Podemos dizer: seu interesse é balizado pelo modo como questões locais passam a entrar em relação com aquilo que não tem lugar, o ponto em que o pensamento sobre algo pode se fazer alheio a onde está – portanto, o modo como os dois se pensam na possibilidade desse alheamento também. Logo, o modo como suas obras, vinculando-se ou não a um nome como “desconstrução”, ou reivindicando a refundação do nome “filosofia”, extraem seu sentido da própria possibilidade de não serem localizados sob um guarda-chuva qualquer – ainda que eles reconheçam a necessidade de jogar com a inevitabilidade de estarem, como todos, sempre em algum lugar, chegando mesmo, no caso de Badiou, a querer situar por si mesmo suas obras em uma aventura específica, formalizando a ideia de uma limitação de suas inscrições (o que está tanto na questão derridiana da *différance* quanto na dialética em dois tempos de Badiou: a forma é inevitável, porém é fundamental que a infinitude não seja totalmente recoberta por ela).

O que as diferenças de *approach* trazem ao mesmo interesse são aportes distintos para a ação. Diremos que o procedimento de Badiou aposta num ganho de qualidade estratégica na consideração das possibilidades monstruosas. Em sua obra, o filósofo esmiúça muito mais as condições de possibilidade de acontecimentos, com escalas de efetividade e diferenciações táticas. Um exemplo: na Fenomenologia Objetiva que desenvolve em *Logiques des Mondes*, ele identifica tipos de mundo (digamos: de lugares) relativamente à possibilidade de um acontecimento (cf. 2006, p. 512 ss.): um mundo pode ser átono, isto é, pode ser que ele não seja atravessado por tensões e conflitos que demandem ou imponham escolhas reais que efetuariam o desdobramento de uma diferença a partir de uma monstruosidade; um mundo pode ser estável, ou seja, pode ser que suas tensões não “estourem” na produção de uma alternativa real, de uma diferença; um mundo pode ser inconsequente, então uma alternativa real que ali se imponha, uma monstruosidade efetiva, pode não se conectar com nenhum efeito, nada acolhendo e dando continuidade à diferença que ela impõe; um mundo pode ser inativo, pode ser que pontos acolham a diferença mas não cumpram a função de levá-la produtivamente adiante em novas alternativas reais; e um mundo pode ser inorgânico, isto é, pode ser que, mesmo com diversos pontos de tensão monstruosa, nada nele conecte uma alternativa real a outra. Essas cinco possibilidades (que são trabalhadas em detalhes no livro) indicam, digamos, as possibilidades de falha da teratologia. Elas vão junto de uma formalização objetiva das relações entre objetos e dos modos pelos quais os procedimentos genéricos advém à fenomenologia, formando o que ele chama de corpo de um Sujeito, ponto a ponto na instauração de uma alternativa real contínua na transformação do mundo. Essa taxonomia dos tipos mundanos visa a possibilitar análises objetivas de situações – como é o sentido de toda a sua Fenomenologia Objetiva: não só configurar a ficção dos procedimentos genéricos, mas também servir de instrumento para a criação de modelos a serviço da estratégia de ação para a promoção desses procedimentos. Levando-a para o caso do estado institucional da teoria como situação da área de estudos literários em relação a seu potencial teratológico, a filosofia de Badiou nos leva a considerar a possibilidade de que, em meio ao reconhecimento do atual estado e à esperança de um por-vir acontecimental: talvez os estudos literários sejam, ao mesmo tempo, um mundo infinito, mas infinitamente limitado e fadado à repetição, onde nada pode acontecer, nem mesmo qualquer monstruosidade; talvez nada vá acontecer aí a não ser que algo seja capaz de impor uma alternativa real: uma divisão de caminhos, em que tomar um rumo seja uma coisa e tomar outro rumo seja outra para o todo da situação, e escolher um caminho seja indecível e inevitável; somente a existência de uma imposição de alternativa real assim poderia valer por uma espécie de acontecimento, uma monstruosidade real, mas mesmo isso ainda não seria nada se a partir dessa imposição inicial não fossem impostas novas decisões que diferenciasses o campo e nos levassem a que as coisas não fossem mais como antes, num desenvolvimento fiel à promoção da diferença. A objetividade fenomenológica também levaria a considerar o caso (as tensões, os pontos, as escolhas) em sua multidimensionalidade (para usar o termo que pegamos de Derrida). Modeladas as possibilidades das falhas, torna-se viável uma atitude tática na promoção monstruosa sem recair em normalidade, ou no mínimo uma avaliação das chances concretas de acontecimentos e efeitos (sem que essa avaliação seja, por si mesma, antimonstruosa ou domesticada, como certamente Derrida a consideraria).

Nenhuma criação verdadeiramente monstruosa pode ser planejada, como Derrida bem observa, e, no entanto, para Badiou, ela não pode se realizar sem uma decisão ativa e uma atuação tática fiel a seu prosseguimento. Digamos que, maoísta como é, Badiou acrescenta às reflexões sobre o acontecimento um conjunto de parâmetros de avaliação e estratégia que permitam, diante da monstruosidade, algo diferente do que democraticamente desconstruir e ter esperança na emergência da novidade. Ele tenta pensar objetivamente o experimentalismo que pode trabalhar pelo advento da transformação; e o modo como separa a ficção filosófica e a atuação interventora (verdadeira, constitutiva de um corpo subjetivo) lhe permite elaborar largamente, em abstrato (sem vinculação com necessidades locais, particulares, de cada mundo), sobre os modos e possibilidades de constituição da novidade – com o objetivo assinalado de formular categorias *gerais* que fiquem “disponíveis para o serviço tanto dos procedimentos da ciência quanto da análise ou da política” (BADIOU, 1996, p. 13) em suas manifestações efetivas.

O FIM DA PIADA

O *bartender* perguntou o que queriam para beber e os dois responderam espirituosos que nenhuma das opções disponíveis. “Ora, cavalheiros, eu os reconheço – nem mesmo as garrafas de suas próprias assinaturas?”, insiste o atendente. “Não” é a resposta unânime. Os dois parecem distraídos escutando a canção neotropicalista experimento-espiritual que um músico apresenta ali naquela noite (em troca de uns trocados) e, olhando ao redor, esperam que alguma coisa aconteça.

“O que você acha se...” um tenta engatar, mas o outro balança a cabeça. “Já está acabando o *happy hour*. Talvez a qualquer momento...”. “Talvez”, responde o companheiro. “Talvez”.

Two Frenchman walk into the bar... of theory

ABSTRACT

The text questions the meaning and pertinence of mobilizing the term "French Theory" as an umbrella to encompass a certain set of works, taking as reference the work of two "French theorists": Jacques Derrida and Alain Badiou. To this end, it examines how they position themselves regarding the issues of locality and institutionalization of their thoughts—Derrida, in a more limited way, through his lecture "Some statements and truisms about neo-logisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seismisms," and Badiou, primarily through the book *The Adventure of French Philosophy in the 20th Century* and the lecture "Qu'est-ce qu'une institution philosophique?", but also through his work in general. The result is precise: for these authors, the pertinence of the term "French Theory," as well as any other, can only be determined by its function in relation to the possibility of a monstrous event—something whose value and interest are absolute. Such events possess a local determination, indicating in their works a prevalence of importance attributed to the site of action, which should, therefore, guide our conscious choice about conceptual uses (or mentions). However, this local activity, precisely because of its connection to the possibility of an event—a vanishing point or subjective marker that determines the historical quality of terms—requires a primordial relationship with what has no place, that is, a bond between local conditions and something that resists being determined by its site of manifestation—thus calling into question the "having a place" of theoretical denomination.

PALAVRAS-CHAVE: Contra-arquivo. Classe trabalhadora. Colonialismo. Feminismo. Cinema documental.

NOTAS

1 – Todas as citações cuja referência está em outra língua são minhas.

2 – Note-se que o termo em francês é *adresse*, de modo que há uma ambiguidade entre lugar (endereço, podemos dizer) e destinatário, a quem alguém se digire, a quem on s'adresse.

REFERÊNCIAS

ALFANDARY, Isabelle. **Porque a “French Theory” não existe**. Tradução: Ivi F. Villar. *Qorpus*, v. 12, n. 3, p. 57-74, 2022.

ARAÚJO, Nabil. **Teoria da literatura e história da crítica: momentos decisivos**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2020.

_____. Da teoria como resposta: a modernidade crítica e o (ter) lugar da teoria literária. In.: CECHINEL, André (Org.). **O lugar da teoria literária**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2023.

BADIOU, Alain. Qu'est-ce qu'une institution philosophique? Ou: Adresse, transmission, inscription. In.: **Conditions**. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

_____. **O ser e o evento**. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; Ed. UFRJ, 1996.

_____. **Logiques des mondes: L'être et l'événement, 2**. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

_____. **A aventura da filosofia francesa no século XX**. Tradução: Antônio Teixeira, Gilson Iannini. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

CULLER, Jonathan. **On deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism**. Ithaca: Cornell University Press, 1982.

CUSSET, François. **Filosofia francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia**. Tradução: Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DERRIDA, Jacques. Some statements and truisms about neo-logisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seismisms. In.: CARROLL, David (Ed.). **The States of “Theory”**: history, art, and critical discourse. Nova York: Columbia University Press, 1990.

Recebido: 29 jun. 2024

Aprovado: 10 dez. 2024

DOI: 10.3895/rl.v26n49.18771

Como citar: NEGRÍ, L.R. Dois franceses entram no bar... da teoria. *R. Letras*, Curitiba, v. 26, n. 49, p. 15-34, jul./dez. 2024. Disponível em: <<https://periodicos.utfpr.edu.br/rl>>. Acesso em: XXX.

Direito autoral: Este artigo está licenciado sob os termos da Licença Creative Commons-Atribuição 4.0 Internacional.

