

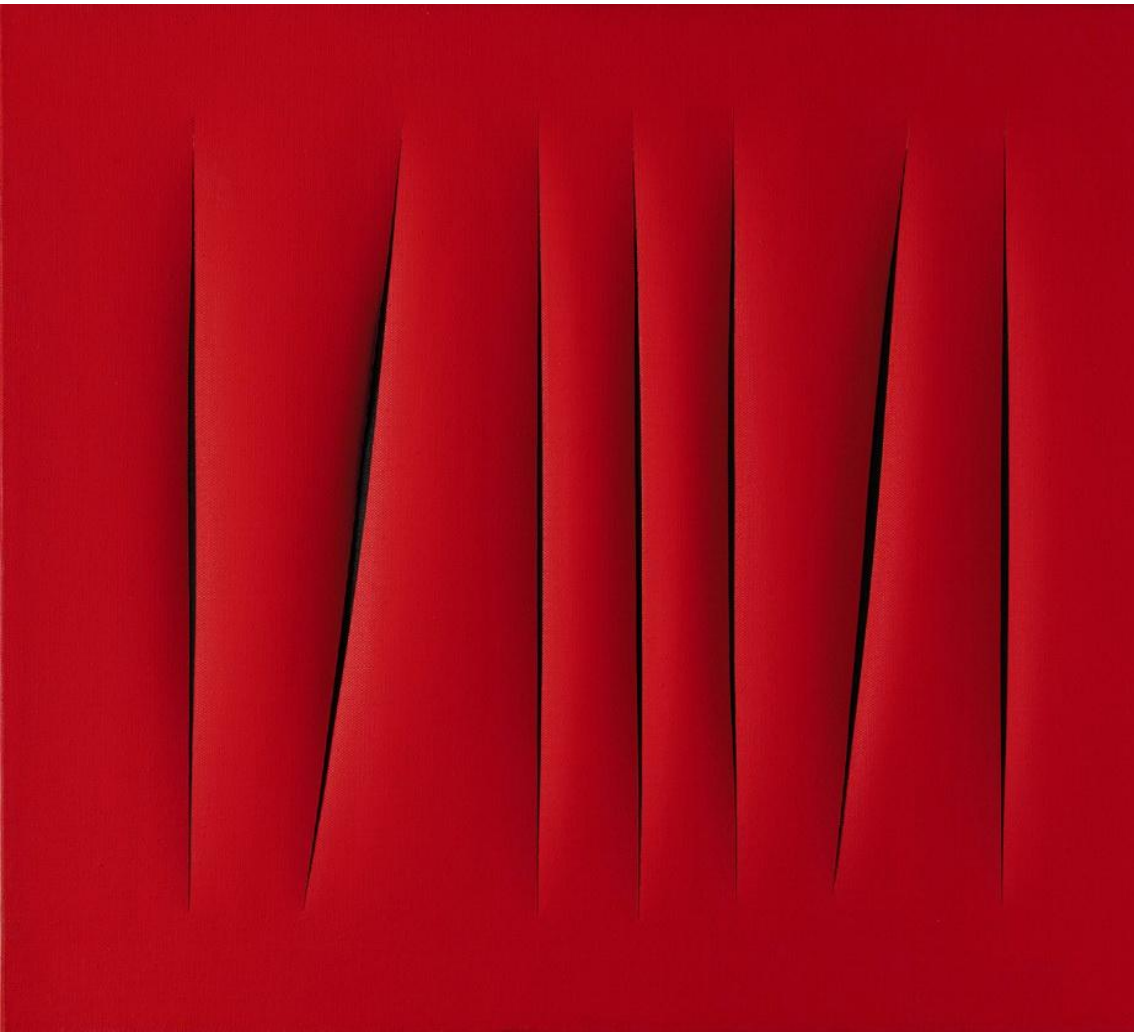
v. 19 n. 32 Jul/Dez 2012

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

32





Princípios

Revista de Filosofia

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

E-ISSN 1983-2109

Princípios, Natal, v. 19, n. 32, jul./dez. 2012

Editor responsável

Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)

Editor Adjunto

Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UFRN)

Editor associado

Jaimir Conte (UFSC)

Conselho editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Jaimir Conte (UFSC)

Juan Adolfo Bonaccini (UFPE)

Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho científico

André Leclerc (UFC)

Colin B. Grant (UFRJ)

Daniel Vanderveken (Québec/Canadá)

Elena Morais Garcia (EERJ)

Enrique Dussell (UNAM – México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gottfried Gabriel (Friedrich Schiller Universität, Jean/Alemanha)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Jesús Vázquez Torres (UFPB)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José Miranda Vila-Chã (Universidade Católica Portuguesa, Braga/Portugal)

José M^a Zamora Calvo (Universidad Autónoma de Madrid)

Marcelo Pimenta Marques (UFMG)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (PUC – Campinas)

Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)

Mario P. M. Caimi (UBA/Argentina)

Matthias Schirn (Universität München/Alemanha)

Roberto Machado (UFRJ)

Articles published in *Princípios* are indexed in *The Philosopher's Index*

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia

Campus Universitário, UFRN

CEP: 59078-970 – Natal – RN

E-mail: principios@cchla.ufrn.br

Home page: www.principios.cchla.ufrn.br

Princípios, UFRN, CCHLA
v.19, n. 32, jul./dez. 2012, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2012.
Revista semestral
1. Filosofia. – Periódicos
ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109

RN/UF/BCZM

CDU

1 (06)

SUMÁRIO

DOSSIER: FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Apresentação	5	
Rodrigo Ribeiro		
Singularização e subjetivação: Arendt, Foucault e os novos agentes políticos do presente	9	
André Duarte		
Necessidade e liberdade em Hannah Arendt	35	
Odílio Alves Aguiar		
A filosofia política crítica de expressão francesa: uma aproximação		55
Etienne Tassin		
Rancière: a política das imagens	95	
Pedro Hussak van Velthen Ramos		
Motus, matilha, motim: formas do movimento selvagem		109
Diogo Sardinha		
Liberalismo versus política: Análise da prevalência moderna do econômico em Michel Foucault e Hannah Arendt	135	
Adriano Correia		
Neoliberalismo e democracia	153	
Cesar Candiotta		
Democracia e conflito: nas margens da violência e da institucionalidade		181
Laura Quintana		
Regra, vida, forma de vida: investida de Giorgio Agamben		205
Daniel Arruda Nascimento		
Giorgio Agamben e a filosofia da comunidade negativa	229	
Jonnefer F. Barbosa		
Duas visões da política: a multidão perante a filosofia do comum		253
Jordi Massó Castilla		

Althusser e Negri: uma complementaridade aporética? 273
Irene Viparelli

O deslocamento do conceito derridiano do ‘performativo’: da iterabilidade da escrita à singularidade da justiça 301
Carlos A. Manrique

ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO

Tempo, trabalho e corporação nas sociedades capitalistas avançadas: uma leitura a partir da filosofia política de Hegel 333
Eduardo Maura Zorita

Entre a ética e a política: a questão da autonomia 351
Sérgio Dela-Sávia

Em que sentido podemos pretender uma “vida boa”? Reflexões a partir de *Minima Moralia* 369
Douglas Garcia Alves Júnior

Poder de projetar-se do ser no mundo em Merleau-Ponty 393
Ivanhoé Ibuquerque Leal

Conhecer e ser-no-mundo: uma questão epistemológica? 419
Luciano Donizetti da Silva

Combater e compor: dilemas do agir em uma leitura deleuziana de Espinosa 457
Cíntia Vieira da Silva

As diferenças entre os conceitos de moral no utilitarismo de Bentham e John Stuart Mill: a moralidade como derivada das respectivas noções de natureza humana 483
Maria Cristina Longo Cardoso Dias

ENTREVISTAS

Democracia e/ou democracias: vozes insistentes 509
Vinícius Nicastro Honesko

Insistências democráticas 517
Entrevista com Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy & Jacques Rancière

RESENHAS

ZARKA, Yves Charles (dir.). *Deleuze Político: seguido de nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010. 540
Jéssica Cássia Barbosa

Borges, Maria & Nahra, Cinara. *Body and Justice* 547
Avelino Aldo de Lima Neto

DOSSIER

FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

A Revista *Princípios* torna público em seu número 32 um dossiê de “Filosofia Política Contemporânea”, criando um proveitoso espaço de pensamento político-filosófico através de reflexões conceituais e discussões críticas elaboradas por estudiosos do Brasil e do exterior, aos quais agradeço pelas colaborações. Parablenizo o Editor responsável, Prof. Eduardo Pellejero, pela iniciativa e agradeço-lhe por ter me convidado para participar da organização deste número, cujo propósito primordial foi proporcionar aos leitores uma compreensão abrangente e multifacetada dessa relevante área de pesquisa, apresentando orientações teóricas heterogêneas e diferentes perspectivas interpretativas.

Apesar dos posicionamentos filosóficos investigados serem distintos entre si, os estudos que compõem o dossiê evidenciam o quanto a tarefa de muitos caminhos percorridos pela filosofia política contemporânea reside no exame crítico das possibilidades e impossibilidades atuais da política efetivamente democrática, tendo em vista a renovação das formas de ação, discussão e associação política no presente, para além das bases liberais das democracias vigentes, com seu sistema representativo de partidos burocratizados. Trata-se de redefinir o significado político da liberdade e a liberdade como o sentido da política, concebendo outras configurações de laços políticos entre os homens e iluminando novos modos de engajamento, participação e resistência na luta contra a impotência política, a apatia, a descartabilidade das massas e toda forma de violência que

despotencialize o caráter compartilhado do mundo e neutralize a aptidão humana para dar início a algo novo e inantecipável mediante atos e palavras.

Desde as duas guerras mundiais do século passado, impõe-se ao pensamento político o diagnóstico das atuais ameaças ao exercício ativo da liberdade política, destruído não apenas pela aterrorização e doutrinação ideológica das massas no totalitarismo, mas também pela despolitização e privatização da esfera pública vigentes em nossa experiência neoliberal contemporânea, na qual se atrofiam os espaços de expressão, discussão, ação e decisão conjunta de cidadãos livres e ativos. É por isso que a reflexão filosófica sobre a política na atualidade não pode coincidir completamente com o presente, pois precisa efetuar uma dissociação com relação a ele, não se adequando a suas pretensões. Não se trata da aspiração por viver em outra época, mas de uma relação singular e intempestiva com a atualidade, buscando enxergar no presente uma confrontação entre um passado sempre inacabado e um futuro no qual se renovam as formas de vida comum e se revigoram as possibilidades de atuação política. Para ser autenticamente contemporânea, a *reflexão* política contemporânea precisa não estar plenamente aderida ao presente, operando uma *inflexão* da atualidade sobre ela própria, afastando-a de si mesma, tendo em vista diagnosticar os seus perigos e elucidar aquilo que ela introduz de novidade e produz de potencial transformação futura na dinâmica de superação das suas próprias condições.

A tarefa, afinal, como bem indicou Agamben, consiste em investigar “de quem” e “de que” somos contemporâneos e, sobretudo, o que significa ser “contemporâneo”. Trata-se de instaurar, como diz Foucault, “um modo de relação com a atualidade”, pois a dinâmica temporal em que se realiza o “contemporâneo” não ocorre na sucessão linear do tempo meramente cronológico, vazio e unidirecional, mas na “desomogeneidade” (Agamben) dos tempos, uma vez que o contemporâneo não reside no vivido, na simples ocorrência trivial do presente, mas também no não-vivido, ou seja, em tudo aquilo que no presente não conseguimos viver. Como ensina Hannah

Arendt, apesar do colapso de tudo que há *entre* nós e do moderno crescimento da “ausência-de-mundo” terem instaurado um deserto no qual passamos a viver, não somos do deserto, pois enquanto houver no mundo alguém ao invés de ninguém, será ainda possível conservar a “virtude da resistência” e a coragem de se tornar um ser ativo. O grande perigo reside hoje, portanto, na transformação dos homens em “habitantes do deserto”, generalizando de tal modo as condições do deserto que todos passam a se sentir em casa nele.

Rodrigo Ribeiro

Professor do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais
da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)
E-mail: rodrigo.alvesneto@gmail.com

**SINGULARIZAÇÃO E SUBJETIVAÇÃO: ARENDT, FOUCAULT
E OS NOVOS AGENTES POLÍTICOS DO PRESENTE**

**SINGULARIZACIÓN Y SUBJETIVACIÓN: ARENDT, FOUCAULT
Y LOS NUEVOS AGENTES POLÍTICOS DEL PRESENTE**

**SINGULARIZATION AND SUBJECTIVATION: ARENDT, FOUCAULT
AND THE NEW POLITICAL AGENTS OF THE PRESENT**

André Duarte

Prof. da Universidade Federal de Parana / CNPq

E-mail: andremacedoduarte@yahoo.com.br

Resumo: O texto discute a hipótese de que a noção arendtiana de singularização e a noção foucaultiana de subjetivação ético-política constituem ferramentas conceituais importantes para a compreensão de quem são e como agem os integrantes dos novos coletivos políticos do presente. Tomo em consideração, particularmente, certos coletivos pós-identitários de minorias, e certos coletivos eco-estético-políticos voltados para a questão da mobilidade urbana. O texto se divide em três momentos. Primeiramente, discuto a noção arendtiana de ação política como manifestação da singularidade dos agentes políticos, a qual se articula à sua concepção da política como fim em si mesmo. Esta noção me parece ilustrativa quanto às novas formas de engajamento político do presente, as quais não se limitam apenas ao cálculo de suas vitórias concretas e, deste modo, ultrapassam as concepções instrumentais da política. No segundo momento, discuto o conceito foucaultiano de subjetivação ético-política e argumento que ele apresenta claras contribuições para a compreensão das práticas de atuação política dos coletivos, as quais exigem que seus membros se dediquem à tarefa da autotransformação crítica e reflexiva. Finalmente, no terceiro momento, procuro mostrar quais são os ganhos teóricos das noções de singularização e subjetivação para a compreensão das práticas políticas dos novos coletivos. Tais noções ressaltam a potência simultaneamente singular e plural de manifestações políticas entendidas como experiências vivas e destinadas a promover novas formas de articulação entre vida e política.

Palavras-chave: singularização, subjetivação, Arendt, Foucault, coletivos políticos.

Resumen: El texto discute la hipótesis de que la noción arendtiana de singularización y la noción foucaultina de subjetivación ético-política constituyen herramientas conceptuales importantes para la comprensión de los agentes y de los modos de acción de los nuevos colectivos políticos del presente. Tomo en cuenta, particularmente, ciertos colectivos pos-identitarios de minorías, y ciertos colectivos

eco-estético-políticos concentrados en la cuestión de la movilidad urbana. El texto se divide en tres momentos. Primero, discute la noción arendtiana de acción política como manifestación de la singularidad de los agentes políticos, la cual se articula con su concepción de la política como fin en sí mismo. Esta noción me parece ilustrativa de las nuevas formas de compromiso político del presente, las cuales no se limitan apenas al cálculo de sus victorias concretas y, de ese modo, superan las concepciones instrumentales de la política. En un segundo momento, el texto discute el concepto foucaultino de subjetivación ético-política y argumenta que este presenta claras contribuciones para la comprensión de las prácticas de actuación política de los colectivos, las cuales exigen que sus miembros se dediquen a la tarea de autotransformación crítica y reflexiva. Finalmente, en el tercer momento, el texto busca mostrar cuál es la ganancia teórica de las nociones de singularización y subjetivación para la comprensión de las prácticas políticas de los nuevos colectivos. Tales nociones resaltan la potencia simultáneamente singular y plural de manifestaciones políticas entendidas como experiencias vivas y destinadas a promover nuevas formas de articulación entre vida y política.

Palabras-clave: singularización, subjetivación, Arendt, Foucault, colectivos políticos.

Abstract: The text discusses the hypothesis that Arendt's notion of singularization and Foucault's notion of subjectivation offer important conceptual contributions to understanding who are the actors and how do they act together in the new and autonomous political collectives. In this text I take under consideration a post-identitarian minorities collective and an eco-esthetical-political collective concerned with the issue of urban mobility. The text is divided into three main parts. Firstly, I discuss Arendt's notion of political action as the manifestation of the political agents' singularity, closely connected to her understanding of politics as an end in itself. The manifestation of the agent's singularity seems to be an important conceptual way to understanding new forms of

political engagement that do not limit themselves to calculating the balance between victories and defeats, thus culminating in an overcoming of any instrumental conception of politics. Secondly I discuss Foucault's notion of ethico-political subjectivation and argue that it presents important contributions to understanding the praxis of the new political collectives, which demand from their participants that they engage in critical and reflexive practices of self-transformation. Thirdly I intend to show which are the theoretical gains derived from the understanding of the political collectives thru Arendt's and Foucault's notions of singularization and subjectivation: I believe that they allow us to stress the political potency, both singular and plural, of new political manifestations understood as living experiences dedicated to promoting new forms of articulating life and politics.

Key-words: singularization, subjectivation, Arendt, Foucault, political collectives.

Neste texto, gostaria de propor a hipótese de que a noção arendtiana de singularização e a noção foucaultiana de subjetivação ético-política nos permitem compreender quem são e como atuam os novos atores políticos engajados nos coletivos autônomos, caracterizados por sua independência em relação aos partidos políticos e às estruturas institucionais burocráticas de representação. Penso em particular nos coletivos dos movimentos de minorias de inspiração *queer*, como a *Marcha das Vadias*, e nos coletivos eco-estético-políticos ocupados com o problema da mobilidade urbana e a invenção de novas formas de partilha do espaço das cidades, como o *Bicicletada*. O texto se divide em três momentos. Primeiramente, discuto a noção arendtiana de ação política como manifestação da singularidade dos agentes políticos, a qual se articula à sua concepção da política como fim em si mesmo. Esta noção me parece ilustrativa quanto às novas formas de engajamento político do presente, as quais não se limitam apenas ao cálculo de suas vitórias concretas e, deste modo, ultrapassam as concepções instrumentais da política. No segundo momento, discuto o conceito foucaultiano de subjetivação ético-política e argumento que ele apresenta claras contribuições para a compreensão das práticas de atuação política dos coletivos, as quais exigem que seus membros se dediquem à tarefa da autotransformação crítica e reflexiva. Finalmente, no terceiro momento, mostro quais são os ganhos teóricos das noções de singularização e subjetivação para a compreensão das práticas políticas dos novos coletivos. Tais noções ressaltam a potência simultaneamente singular e plural de manifestações políticas

entendidas como experiências vivas e destinadas a promover novas formas de articulação entre vida e política.

Evidentemente, não se trata de identificar a concepção arendtiana de singularização à concepção foucaultiana de subjetivação ético-política, pois pertencem a contextos teóricos distintos e respondem a problemas teóricos gerais irredutíveis, tais como o cuidado do mundo (Arendt) e o cuidado de si (Foucault). Neste artigo não posso me deter na discussão deste aspecto, mas penso que essas duas noções, a despeito de distinguirem-se, são ao menos compatíveis entre si. Poder-se-ia argumentar, por exemplo, que do mesmo modo como o ator político de Arendt não pode ser totalmente indiferente em relação às atividades espirituais do pensar, do querer e do julgar, com toda carga de reflexividade que lhes é própria e que supõe a instauração de uma relação crítica para consigo mesmo e para com os demais, do mesmo modo também as diversas práticas refletidas de liberdade voltadas para o cuidado ético de si, tal como descritas por Foucault, não implicam qualquer processo de introspecção acósmica ou qualquer afastamento egoísta em relação aos outros com os quais compartilhamos o mundo. Também poder-se-ia argumentar que as noções de subjetivação e de singularização se encontram em um amplo campo hermenêutico comum e que se poderia denominar como a tradição ‘menor’ da filosofia política contemporânea, dado seu caráter marcadamente anti-normativo. Autores como Arendt e Foucault, dentre outros, puseram seu pensamento à prova de uma interrogação da política que, em vez de produzir análises orientadas por conceitos políticos ‘maiores’ – como a cidadania, a legitimidade, o comando, a obediência, o pacto, o direito, o consenso, a representação, a normatividade jurídica, etc. – dedicaram-se a compreender a singularidade dos acontecimentos políticos produzidos por agentes também eles singulares, os quais se encontram às margens dos processos e dos sistemas políticos institucionais estabelecidos, inventando novas formas de resistência, de ação política e de vida em comum.

Ademais, o campo hermenêutico ao qual pertencem as noções de singularização e de subjetivação foi instaurado por filósofos como Nietzsche e Heidegger, os quais puseram em questão

as figuras conceituais da subjetividade e da consciência constituinte como fundamentos filosóficos destinados a garantir a elaboração de um sistema fechado. É em função dessa herança teórica comum que não encontraremos em Foucault e Arendt qualquer projeto de elaboração de uma antropologia política de caráter subjetivista ou humanista, por exemplo. Por certo, encontramos em Foucault uma concepção agonística a respeito das relações de poder que é de clara origem nietzschiana, ao mesmo tempo em que encontramos em Arendt a noção de inspiração heideggeriana segundo a qual os agentes estão destinados a manifestar quem são uns aos outros. No entanto, nem Arendt nem Foucault fundam suas reflexões políticas sobre uma concepção determinada da natureza humana, da consciência ou da subjetividade, pois o aspecto central de suas obras políticas se encontra na análise das relações que se tecem e se estabelecem *entre* os agentes no mundo, sejam elas relações de poder, de governo ou mesmo de violência. De todo modo, e a despeito de todas as considerações que razoavelmente se podem formular tendo em vista distinguir e afastar as noções de singularização e de subjetivação, resalto uma vez mais que o principal objetivo deste texto não é o de argumentar pela compatibilidade teórica de tais noções, mas o de investigar se elas não constituem ferramentas conceituais importantes para compreendermos quem são e como agem os novos atores políticos dos coletivos autônomos do presente. Sem pretender conciliar tais noções num “afã dialético de totalização” (Quintana, 2012, p. 61), gostaria de sugerir, por outro lado, que os agentes dos coletivos políticos do presente parecem conjugar a experiência arendtiana da manifestação pública da singularidade com a experiência foucaultiana da subjetivação, mesclando-se assim o princípio da visibilidade pública da ação coletiva às práticas ético-políticas de estilização da vida visando a autotransformação crítica de si, dos outros e do próprio mundo.¹

¹ Para uma abordagem teórica distinta a respeito dos conceitos de singularização e subjetivação veja-se o artigo de Tassin (2012), que procura aproximar a noção de “subjetivação política” de Rancière da noção arendtiana de “singularização”, afastando-a, por sua vez, da noção foucaultiana de “subjetivação ética”. Também para Quintana (2012) as noções de subjetivação e de singularização demarcariam

Hannah Arendt e as implicações políticas da noção de singularização. Começamos pela ideia arendtiana de singularização. Em *The Human Condition*, o termo que Arendt emprega para designar essa ideia é “*uniqueness*”, o caráter de ser único (Arendt, 1998, p. 176). Na versão alemã da mesma obra, intitulada *Vita Aktiva*, ela recorre aos termos “*Einzigartigkeit*” e “*Einmaligkeit*”, os quais também designam o caráter ou a qualidade de ser ‘um’ ou, justamente, a singularidade de alguém, isto é, ‘quem’ ele ou ela é propriamente. (Arendt, 1998a, pp. 225-226). Na versão alemã Arendt se permite formular frases algo complicadas, de clara inspiração heideggeriana, tais como: “*das eigentlich personale Wer-jemand-jeweilig-ist*” (Arendt, 1998a, p. 219) que pode ser traduzida como “o quem próprio e pessoal que todos são a cada vez”, bem como se refere à “inimitável unicidade do quem-alguém-é” (“*Das unverwechselbar einmalige des Wer-einer-ist...*”) (Arendt, 1998a, p. 222). Com Arendt, o termo singularidade foi empregado, talvez pela primeira vez no âmbito do pensamento político contemporâneo, a fim de contornar a ideia metafísica de um sujeito-substância portador de qualidades, atributos ou propriedades definidores do *quid* da natureza humana. Neste sentido, seu pensamento parece antecipar e confirmar a intuição de Jean-Luc Nancy, segundo a qual após a morte do sujeito é justamente a questão pelo quem singular de cada um que se instala no coração do pensamento político contemporâneo (Nancy, 1992). Hannah Arendt considera que no âmbito da reflexão sobre a política, atividade definida pela ação coletiva e pelo intercâmbio discursivo, não faz sentido enredar-se na discussão metafísica a respeito do ‘quê’ são os homens, pois, enquanto seres políticos, capazes de agir e discursar coletivamente e de maneira concertada, aquilo que eles nos dão a compreender é apenas e tão somente ‘quem’ são eles, sua singularidade, e não o ‘que’ eles são:

duas estratégias de pensamento heterogêneas entre si, fundadas numa apreensão radicalmente contraposta a respeito do poder em Arendt e em Foucault, embora ambos autores empregassem tais noções visando enfrentar o problema da moderna “administração da vida”, também ele entendido de maneira distinta por eles.

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Essa revelação de ‘quem’, em contraposição a ‘o que’ alguém é – os dons, qualidades, talentos, defeitos que se podem exibir ou ocultar – está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz. (Arendt, 2010, p. 224)

Este misterioso e inapreensível ‘quem’, o qual escapa a toda tentativa de definição conceitual visto não ser da ordem das propriedades substanciais do sujeito, mostra-se entretanto no agir e no falar conjuntos, de maneira que a política é para Arendt o foco privilegiado em que se dá o processo de singularização, de manifestação do singular que cada um é. Portanto, é preciso não confundir a reflexão arendtiana sobre a singularidade que cada um manifesta em contextos políticos por meio de seus atos e palavras com a ideia metafísica de um Homem concebido no singular, visto que a singularização é um acontecimento que se deve entender como um demarcar-se em relação aos demais. Falar de singularização ou de singularidade é falar de um curso de acontecimentos ao longo dos quais alguém torna-se um ‘quem’ determinável e discernível em relação aos demais, destacando-se em relação aos outros sem contudo apartar-se deles. Como ressalta Tassin (2012, p. 46), “longe de referir-se a uma qualidade natural ou social, a uma marca distintiva, a distinção arendtiana não é um resultado, mas uma operação, a operação de uma produção de capacidade, um distinguir-se que é ao mesmo tempo um *singularizar-se* e pelos quais um ator nasce de seus atos (natalidade: nascimento de um *quem* distinto do *quê* é), tornando-se visível (trazendo à luz uma singularidade distinguível sob um fundo de igualdade, mas não identificável pelas propriedades do *quê*).” Este quem singular dos atores políticos também não pode ser confundido ou entendido como o processo de formação de uma identidade comum e compartilhada, seja ela de natureza político-estatal ou cultural-nacional, aspecto que, por sua vez, parece aproximar a concepção arendtiana do ser singular da teoria da “singularidade qualquer” desenvolvida por Giorgio Agamben em *A*

comunidade que vem (Agamben, 1993). Em ambos os casos, permanecemos no âmbito de uma singularidade que não pode ser entendida como propriedade ou característica dada de um conjunto de sujeitos, na medida em que ela só se torna o que é, ou, em outros termos, só se manifesta enquanto tal, no curso de um engajamento político em que ela se faz notar por sua recusa a ser assimilada por categorias sociais ou identitárias totalizadoras, já reconhecidas pelo Estado e pelo direito.² Com estas reflexões de Arendt e de Agamben, estamos distantes, portanto, de uma concepção do humano cujo ser se diria no singular, em sua independência em relação aos demais, no sentido de que não mais dependeria deles para mostrar sua singularidade.

Em Arendt, ademais, a singularidade do ‘quem’ de cada um somente se manifesta sob a condição do estar com os outros, de maneira que, no limite, tal singularidade também pressupõe a “pluralidade” humana, designada pela autora como a “condição *per quam*” da atividade política (Arendt, 2010, p. 9). Por um lado, a condição da pluralidade diz respeito ao fato de que, em termos políticos, não se pode pensar o ser humano senão como ser-com os outros, como ser-entre os outros, *inter homines esse*. Por outro lado, a noção de pluralidade é complementar à noção de singularidade, pois ao mesmo tempo em que somos muitos essa multiplicidade não pode ser pensada como a reprodução de um modelo “cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza e a essência de qualquer outra coisa,” visto que “ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (Arendt, 2010, pp. 9-10). Uma vez que pluralidade e singularidade se encontram associados em sua reflexão, Arendt é capaz de pensar a manifestação política da singularidade sem reduzi-la a qualquer forma de individualismo, ao mesmo tempo em que também pode pensar o ser coletivo para além de toda

² Segundo Agamben, (1993, p. 68) “a singularidade qualquer, que quer apropriar-se da própria pertença, do seu próprio ser-na-linguagem, e delcina, por isso, toda identidade e toda a condição de pertença, é o principal inimigo do Estado. Onde quer que estas singularidades se manifestem pacificamente o seu ser comum, haverá um Tienanmen e, tarde ou cedo, surgirão os tanques armados”.

fantasmagoria comunitária fundada na partilha comum de identidades definidas de maneira substancialista.

Consideremos agora o alcance político da capacidade humana de revelação da singularidade própria de cada um por meio da execução coletiva de atos e palavras intercambiados. Segundo Arendt, uma das debilidades do pensamento político ocidental foi a de não ter atentado suficientemente para o fato de que assim que os agentes agem e falam entre si eles se “desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares, mesmo quando inteiramente concentrados na obtenção de um objeto completamente material e mundano” (Arendt, 2010, p. 229). Arendt não tem dúvidas de que as ações e os discursos políticos versam sobre os interesses mundanos dos agentes políticos, isto é, sobre aquelas coisas que estão objetivamente entre eles (*inter-est*), povoando o “espaço-entre” (*in-between space; Zwischenraum*) que simultaneamente relaciona e separa tais agentes. Por outro lado, ela ressalta que a despeito dos atos e palavras políticos estarem relacionados à realidade “objetiva” do mundo, eles também tecem e constituem um outro espaço intermediário entre os agentes, isto é, um “espaço-entre” de caráter “subjetivo”, o qual, a despeito de sua “intangibilidade”, nem por isso seria menos real, e que Arendt denominou como uma “‘teia’ das relações humanas” (Arendt, 2010, p. 229). Ao caracterizar como ‘subjetivo’ este segundo espaço-entre que se instaura ‘entre’ os agentes políticos Arendt dá margem a mal-entendidos, pois tal noção poderia ser entendida como referida à figura da subjetividade ou da consciência constituinte de sentido em contraposição à objetividade da realidade. Ao definir tal espaço-entre como sendo de caráter subjetivo, distinguindo-o em relação aos interesses mundanos e ‘objetivos’ dos agentes, Arendt não quer chamar a atenção para uma suposta oposição entre subjetivo e objetivo. Antes, e pelo contrário, ela enfatiza a complementaridade entre ambos, ao mesmo tempo em que ressalta aquilo que os diferencia, isto é, a tangibilidade dos interesses mundanos e objetivos e a intangibilidade dos interesses e realidades que se constituem em função do estar-junto dos atores políticos. Trata-se, pois, de sublinhar a produtividade relacional deste estar-junto, capaz de gerar acontecimentos e realidades que, estando

intimamente associados aos interesses mundanos dos agentes, também os ultrapassam, pois geram-se aí transformações que afetam o ser de cada um na medida mesmo em que se convive com os demais. Tais ideias, como veremos, são centrais para a compreensão das novas formas de engajamento político nos coletivos do presente.

Como vimos, a manifestação da singularidade dos agentes políticos dá-se justamente na performance de seu agir e discursar em conjunto, a qual produz ‘teias’ de relações objetivas e subjetivas entre os agentes. Se explorarmos um pouco mais essa ideia arendtiana, veremos que ela abre a via teórica que permite conceber os cidadãos e o espaço propriamente político como algo que excede e mesmo precede toda e qualquer delimitação institucional burocrática. Afinal, para a autora “a ação e o discurso criam um espaço entre os participantes capaz de situar-se adequadamente em quase qualquer tempo e qualquer lugar” (Arendt, 2010, p. 248). Ao mesmo tempo em que Arendt não pensa os atores políticos como sendo apenas os representantes eleitos do povo, ela tampouco pensa os espaços políticos como restritos à regiões institucionais previamente demarcadas, tais com os parlamentos e demais instâncias de representação política, condição que permite pensar a formação de novos espaços políticos, como aqueles instaurados pelos coletivos. Segundo a perspectiva fenomenológico-política de Arendt, basta que os agentes políticos se reúnam na modalidade da ação e do discurso para que se institua cidadãos e espaços potencialmente políticos, antes mesmo que tais espaços recebam um formato institucional jurídico-político determinado. Arendt denomina esse espaço político originário de “espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim” (Arendt, 2010, p. 248). Ora, é justamente desse espaço das aparências que brota toda realidade política passível de interessar aos homens coletivamente, e tal espaço político originário, enfatiza a autora, “precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio político” (Arendt, 2010, p. 249). Ao pensar a instância originária de

gestação da coisa política institucionalizada, ou seja, ao pensar a política a partir do poder de revelação intrínseco ao agir e discursar coletivo dos atores, Arendt considera que, “a rigor, a *polis* não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e do falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam” (Arendt, 2010, p. 248).

Evidentemente, tais considerações não querem dizer que, para Arendt, a manifestação do quem singular dos agentes políticos seja a meta ou a finalidade da política. Afinal, ninguém pode controlar esse poder imanente de manifestação acerca de quem é, do mesmo modo como podemos simular talentos que não possuímos e esconder defeitos que gostaríamos de não revelar aos outros. Por outro lado, se Arendt enfatiza essa capacidade não controlável de manifestação da singularidade própria a cada um em meio a cursos coletivos de ação e discurso, ela o faz, também, para desviar nossa atenção das concepções instrumentais ou instrumentalizadoras da política, em prol da concepção do agir e do falar políticos como fins em si mesmos. Compreender a política como fim em si mesmo não é o mesmo que pensá-la como atividade gratuita ou auto-contida, mas sim considerá-la a partir de tudo aquilo que resulta das performances em atos e palavras dos agentes políticos entendidos como singularidades plurais. Esta concepção anti-teleológica da política – toda ação livre excede as metas e finalidades visados pelos agentes, sendo por isso ilimitada e incontrolável – opera um interessante descentramento na maneira de conceber o ser dos agentes e dos espaços políticos, pois, ao pensar a atividade política a partir da performance do agir e do discursar coletivos, Arendt volta sua atenção para o desempenho singular de agentes plurais: mais importante do que saber *porque* os agentes agem tal como o fazem é perguntar-se *como* agem, *o que* dizem, *quando e onde* o fazem. Por certo, a ação política sempre concerne à conquista de determinados objetivos mundanos, mas toda e qualquer consideração meramente instrumental da política obscurece o fato primordial de que os atores e o próprio espaço político se constituem por meio da performance reveladora de singularidades, intrínseca ao agir e discursar coletivos.

Este aspecto parece-me decisivo para a compreensão das novas formas de engajamento político no presente dado seu caráter excêntrico, isto é, descentrado em relação às formas tradicionais de entendimento da cidadania e da esfera pública institucional (Duarte, 2008). Ao pensar a política a partir do conjunto de teias de relações objetivas e subjetivas que o agir e o discursar coletivo estabelecem entre os agentes, Arendt afasta-se do essencialismo, do institucionalismo e do procedimentalismo na consideração de quem são os atores políticos, como eles agem e qual é seu espaço privilegiado de atuação, para concentrar-se na avaliação da performance de seus atos e palavras. Se a ação e o discurso podem criar algo como uma teia ou uma *comunidade* política em torno aos agentes isto se dá porque tais ações e discursos instauram novas realidades entre aqueles que agem e discursam. Tais comunidades de atores políticos não se fundam sobre a partilha de atributos ou qualidades intrínsecos e comuns aos agentes, pois o aspecto realmente relevante na definição do ator político é sua disposição para engajar-se num curso de ação determinado junto a outros, projetando a noção de cidadania para além da figura jurídico-política reconhecida pelo Estado ou por outras associações da sociedade civil. Como argumentou Étienne Tassin, “posto que o ator político, o cidadão, nasce das e por suas ações, não se requer em teoria nenhum outro título para ser cidadão senão o de ser ator, quer dizer, nenhum outro título senão o fato de agir politicamente, de se engajar e se expor na cena pública das ações que concernem aos negócios da cidade. A cidadania não é um estatuto definido por direitos: é uma maneira de existir de modo ativo e público” (Tassin, 2009).

Ora, estes novos espaços ou novas comunidades políticas de atores engajados, dentre os quais consideramos que os coletivos autônomos seriam exemplos privilegiados, constituem-se em torno aos objetivos mundanos dos agentes, os quais também instauram novas realidades políticas subjetivas entre os agentes. No que concerne aos coletivos autônomos, parece-me que tais realidades políticas intangíveis ou subjetivas se definem enquanto produção de novas formas de expressividade, de sociabilidade, de amizade e de afetividade entre os agentes. Em suma, a performance dos atos e

palavras dos atores dos novos coletivos engendra novas experiências de vida em comum, as quais sobrevivem ao momento fugaz do agir e falar coletivos e, deste modo, afetam e transformam também a vida daqueles que permaneceram como meros espectadores de um curso determinado de ação. Se Arendt nos permite entender a geração de novas realidades políticas intangíveis e singulares a partir da performance dos atos e palavras dos agentes, pensamos que é preciso fazer intervir a noção ético-política de subjetivação de Michel Foucault a fim de melhor caracterizar a dimensão crítica e reflexiva dessas novas formas de vida em comum geradas pelo engajamento político dos atores dos coletivos autônomos. Numa palavra, se o pensamento arendtiano nos permite compreender a riqueza política das formas de ação e de geração de novas realidades objetivas e subjetivas, tal como promovidas pelos coletivos políticos do presente, os quais agem de maneira a tornar público e manifesto questões e problemas que antes não eram considerados como políticos, cabe agora recorrer ao pensamento tardio de Foucault para melhor entender as exigências críticas de problematização de si, dos outros e do mundo que estes mesmos coletivos trazem à luz do dia, redefinindo e alargando o sentido daquilo que antes entendêramos por política.

Foucault e a relevância contemporânea da noção de subjetivação ético-política. Primeiramente é preciso perguntar-se pelas condições teóricas em vista das quais se pode empregar a noção foucaultiana de subjetivação, originada no curso de suas pesquisas a respeito das formas de estilização ética da vida entre os antigos, no contexto de uma discussão contemporânea a respeito das novas formas de ação e engajamento político. Por certo, Foucault não mergulhou no estudo das práticas e exercícios voltados ao cuidado de si da antiguidade greco-romana para encontrar modelos ou soluções para os dilemas éticos e políticos do presente, pois não se pode responder a questões do presente recorrendo a noções e conceitos do passado, como Foucault o afirmou na entrevista “*À propos d’une généalogie de l’éthique*” (Foucault, 1994). A hipótese que gostaria de propor, mesmo se não posso desenvolvê-la suficientemente neste artigo, é que ao longo de suas investigações sobre o cuidado

de si entre gregos e romanos Foucault entreviu sutis correspondências trans-históricas entre as práticas refletidas de liberdade dos antigos e certos exercícios de crítica e de autotransformação presentes em práticas de resistência que nos dizem respeito atualmente. Tais correspondências se deixam perceber, sobretudo, nos textos e entrevistas do mesmo período dos últimos cursos no *Collège de France*, particularmente aqueles nos quais Foucault discute o papel da crítica e a importância do movimento *gay*.

Não terá sido por acaso, por exemplo, que em seu texto “Qu’est-ce que les Lumières?”, de 1984, Foucault tenha estabelecido uma sutil correlação entre o que ele denominou como atitude crítica da modernidade e o *ethos* grego, compreendendo a ambos como um “modo de relação com respeito à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, um modo de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, simultaneamente, marca uma pertença e se apresenta como uma tarefa” (Foucault, 1994, p. 568). Suas pesquisas derradeiras sobre a ética e as artes da existência da antiguidade repercutem sobre suas reflexões a respeito de problemas éticos e políticos do presente, como se observa na consideração foucaultiana de que “a moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral responde, deve responder, uma pesquisa que é aquela de uma estética da existência” (Foucault, 1994, p. 732). Tampouco pode ser casual que no mesmo momento em que Foucault se debruçou sobre as experiências de amizade no mundo antigo ele também tenha explicitado, como o veremos a seguir, a importância das relações de amizade no contexto das novas formas de engajamento político em nosso tempo.

Ademais, a descoberta dessas correspondências trans-históricas entre as artes do existir da antiguidade e as novas formas de ação política do presente também parece ter tornado mais complexa a sua própria compreensão a respeito das resistências aos poderes contemporâneos de assujeitamento. Afinal, a partir de seu interesse pelas práticas refletidas de liberdade dos antigos, Foucault incorporou a exigência da autoreflexividade como dimensão crítica

inerente às práticas de subjetivação resistente, de maneira que Sócrates, Sêneca, Diógenes e Kant vieram a se acrescentar à presença inspiradora de Nietzsche em seu pensamento. A partir dos anos 80, Foucault incorporou à antiga noção de resistência como reversão e curto-circuito de relações de força já estabelecidas, tal como ele a explicitara no texto “Nietzsche, a genealogia e a história” (Foucault, 2000), a nova exigência da reflexividade crítica, ressaltando a importância das interações e relações marcadas pelo trabalho crítico sobre si mesmo e sobre os outros. A partir de então, Foucault pensa a resistência não apenas como um enfrentamento de forças contrapostas, mas, sobretudo, como uma prática *autopoietica*, isto é, como uma prática de autotransformação destinada a nos liberar das identidades sociais e sexuais impostas pelos diversos dispositivos contemporâneos de normalização, controle e condução de condutas, os quais perpassam não apenas o Estado contemporâneo mas também o mercado neoliberal, caracterizado pela tendência a exportar seu conjunto de valores competitivos para todas as esferas da vida (Duarte, 2009). A partir dos anos 80, portanto, os resistentes serão aqueles que fazem de suas vidas, de suas amizades e de suas relações um campo de experiências e experimentações contra as formas de captura normalizadora de suas singularidades, para relembrar a terminologia arendtiana.

Retornemos agora ao conceito de subjetivação ético-política, o qual concerne aos exercícios espirituais e corporais pelos quais “um ser humano se transforma em sujeito” (Foucault, 1994, p. 223). Tal concepção a respeito da autoconstituição do sujeito não se confunde com as noções substancialistas modernas a respeito do “sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em qualquer parte” (Foucault, 1994, p. 733). Em outros termos, Foucault não pressupõe a existência dada de uma subjetividade, a partir da qual certos exercícios ascéticos tornar-se-iam possíveis; antes, e pelo contrário, Foucault considera que é apenas por meio dos exercícios de ascese que se constitui algo como um sujeito ético, o qual será entendido como um “deslocamento do sujeito rumo a si próprio” ou como um “retorno de si a si” (Foucault, 2001, p. 238). Como observou Diogo

Sardinha (2010, p. 192), trata-se aí do movimento de autoconstituição ética de um sujeito que visa tornar-se “sujeito de si mesmo” ou ainda, e sobretudo, “sujeito *do* si” próprio, liberando-se da comum estultícia. Em seus cursos derradeiros no *Collège de France* Foucault se interessou pelos exercícios refletidos de liberdade por meio dos quais os antigos gregos e romanos dedicaram-se à tarefa de se transformar e se transfigurar, a fim de constituírem um eu liberto das amarras sociais prevaletentes. Tomando em consideração certos ensinamentos de Sêneca, por exemplo, Foucault nos diz que o aspecto central das práticas de si dos estoicos poderia ser definido em termos da tarefa de “tornarmo-nos o que nunca fomos” (Foucault, 2010, p. 87). A despeito da ênfase no caráter ético da *metanoia* ou conversão a si, Foucault não deixa de sublinhar a todo momento a dimensão propriamente política que aí se implica, visto que o cuidado de si deve ser entendido como uma “atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro. A *epiméleia heautoû* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo” (Foucault, 2010, p. 11). Numa palavra, diz o autor, “para que a prática de si alcance o eu por ela visado, o outro é indispensável” (Foucault, 2010, p. 115), aspecto que evidencia quão distante se encontrava a pesquisa foucaultiana da ética dos antigos em relação ao egoísmo, solipsismo ou introspecção modernos, definidos a partir da recusa do mundo e da partilha comum do mundo com os outros.

Mas qual pode ser o alcance contemporâneo dessa noção de subjetivação, descoberta a partir de suas investigações sobre as artes da existência da antiguidade? Ora, se levarmos em consideração a hipótese foucaultiana de que o ‘eu’ se tornou o ponto de intersecção de diversas estratégias de captura e assujeitamento no presente, estabelecidas por dispositivos de normalização e controle de nossas identidades, do que pensamos, do que sentimos e do que desejamos, então começa a se mostrar o alcance contemporâneo das suas investigações ético-políticas tardias. O próprio Foucault o explicitou em *Hermenêutica do Sujeito* ao afirmar que a despeito da pobreza teórica das muitas tentativas contemporâneas para formular uma “ética do eu”, e

mesmo a despeito da aparente impossibilidade de constituirmos tal ética atualmente, ainda assim encontraríamos aí uma “tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (Foucault, 2010, p. 225). Ademais, ao considerarmos o alcance contemporâneo das pesquisas ético-políticas de Foucault sobre a antiguidade, percebemos que a noção de subjetivação ético-política também permite introduzir a figura da ‘crítica’ na avaliação dos exercícios refletidos de autotransformação. Essa dimensão moderna da crítica, da reflexão que toma o ‘eu’ como um problema, como um campo de experiência dedicado à transformação ou transfiguração de si, parece encontrar-se intimamente articulada às novas experiências de vida em comum promovidas pelos coletivos autônomos do presente. Não casualmente, a crítica e a autotransformação parecem constituir elementos centrais das novas formas de resistência aos poderes hegemônicos de normalização e condução de condutas no presente. Fazer a crítica torna-se agora uma atividade complexa e que comporta diversas tarefas contíguas e complementares, pois: diz respeito à denúncia e ao combate das práticas de exclusão, mas também das práticas de inclusão domesticada e normalizadora das condutas dos indivíduos, difundidas seja por políticas estatais ou pela disseminação de padrões comportamentais inspirados em preceitos neoliberais; mas fazer a crítica também implica o exercício contínuo de um repensar e redefinir nossas formas de convivência e de relação conosco, com os outros e com o mundo.

Considerando que Foucault não deixou de atribuir relevância contemporânea às suas investigações sobre as práticas de *ethopoiesis* (transformação no modo de vida) dos antigos, a segunda hipótese que gostaria de sugerir é que tais investigações foucaultianas podem nos ajudar a melhor compreender como agem e quem são os novos agentes políticos dos coletivos autônomos, entendidos como instâncias privilegiadas de estilização crítica do modo como vivemos a partir de contextos determinados de engajamento político contemporâneo. Simultaneamente, esta segunda hipótese também ilumina aspectos até agora pouco

explorados do pensamento foucaultiano, particularmente aqueles relativos à sua peculiar concepção dos movimentos *gays* de resistência, a qual vai além da esfera do direito na direção da exploração das implicações políticas de longo alcance derivadas da criação de novas formas de vida e de novas relações entre tais agentes políticos. Em várias entrevistas de meados dos anos 80 Foucault insistiu que, para ele, o aspecto essencial dos movimentos *gays* residiria em dar um passo adiante em relação ao plano da conquista de novos direitos, um passo adiante rumo à “criação de novas formas de vida, de relações, de amizades, na sociedade, na arte, na cultura, novas formas que se instaurem por meio de escolhas sexuais, éticas e políticas. Devemos não apenas nos defender, mas também nos afirmar, e nos afirmar não somente enquanto identidade, mas enquanto força criadora” (Foucault, 1994, p. 736). Para Foucault, o potencial de modificação das formas de vida era o aspecto central de sua consideração dos movimentos de minorias dos anos 60 e 70: “Em vez de fazer valer que os indivíduos têm direitos fundamentais e naturais, deveríamos tentar imaginar e criar um novo direito relacional que permitisse que todos os tipos possíveis de relações pudessem existir, não sendo impedidas, bloqueadas ou anuladas por instituições empobrecedoras das relações” (Foucault, 1994, p. 310). Foucault estava muito atento aos efeitos políticos duráveis dos movimentos sociais de minorias dos anos 60 e 70, para além de suas conquistas jurídicas e para além do instante mesmo de suas ações, posto que eles acabaram por transformar o modo de vida de muitas outras pessoas: “estes movimentos sociais transformaram verdadeiramente nossas vidas, nossa mentalidade e nossas atitudes, *tanto quanto* transformaram as atitudes e a mentalidade de outras pessoas – pessoas que não pertenciam àqueles movimentos” (Foucault, 1994, p. 746). Seguindo a via aberta por tais considerações pode-se argumentar que o alcance ético-político contemporâneo do conceito foucaultiano de subjetivação diz respeito à invenção de novas formas de vida e novos modos de relação entre indivíduos, desde que elas “não sejam nem homogêneas nem superponíveis às formas culturais gerais. Se isto for possível, então a cultura *gay* não será simplesmente uma escolha de homossexuais por homossexuais. Isto

vai criar relações que são, até certo ponto, transponíveis aos heterossexuais” (Foucault, 1994, p. 311).

Os coletivos autônomos e suas novas práticas de engajamento político. Em síntese, e para concluir, penso que os processos de singularização e de subjetivação, tal como pensados por Arendt e por Foucault, constituem elementos centrais para a compreensão das novas estratégias de manifestação política dos coletivos autônomos. No presente contexto, penso particularmente nos coletivos formados em torno às demandas de minorias inspiradas na teoria *queer*, como o *Marcha das Vadias*, mas também nos novos coletivos eco-estético-políticos voltados para a crítica das formas de vida promovidas pelos padrões neoliberais que pautam nossa vida em comum nas cidades, como o *Bicicletada* (Duarte e Santos, 2012). Estes novos agentes ético-políticos do presente colocam-se à margem da esfera pública institucionalizada, afastando-se das estruturas partidárias e demais formas burocratizadas de organização coletiva, justamente porque procuram articular a experiência da manifestação pública de ‘quem’ são à experiência reflexiva de autotransformação e de transformação dos outros e do mundo. Ao não conceberem a política como atividade restrita a um campo de relações, procedimentos e espaços institucionais previamente definidos e localizados, os agentes dos novos coletivos autônomos articulam publicamente a manifestação do quem singular de cada um dos participantes à exigência de repensar continuamente as relações que cada um estabelece consigo e com os outros no mundo. Parece-me também que é à luz das noções de singularização e de subjetivação que podemos entender porque os agentes dos novos coletivos autônomos se organizam de maneira flexível, descentralizada, ousada e criativa, produzindo novas estratégias de visibilização de si e de suas demandas, as quais, por sua vez, geram novos e amplos efeitos de contaminação e transformação da política institucional e dos comportamentos daqueles que assistem às suas manifestações públicas impactantes.

Refiro-me aqui à estratégia dos *happenings* públicos como a própria *Bicicletada*, o *Música para sair da Bolha*³ e o *Pedalada Pelada*⁴, os quais, dado seu caráter provocativo, bem-humorado e inusitado, atraem inevitavelmente a atenção da mídia e, assim, também a atenção da população e dos poderes estabelecidos. Afinal, não é todo dia que encontramos músicos fazendo um som em plena esquina congestionada às 18hs da tarde, convidando as pessoas a estacionar seus carros e aproveitar a festa. Tampouco é usual deparar-se com um bando de ciclistas nus, circulando alegremente pela noite da fria capital paranaense e fazendo de seu corpo o portador de mensagens políticas de efeito. As fotos e comentários insistentemente veiculados pela mídia atestam o poder simbólico dessas práticas de manifestação pública de demandas por uma vida menos autoritária e mais plural, mais alegre, mais coletiva. O mesmo procedimento se repete, e de maneira ainda mais enfática e estridente, no caso da *Marcha das Vadias*, que se vale amplamente de estratégias inovadoras de ocupação e politização de espaços públicos ao expor os corpos nus de seus participante, os quais veiculam mensagens políticas que denunciam, por vezes sarcasticamente, todas as formas de violência de gênero. Tanto num caso como no outro, ambos coletivos fazem do corpo o suporte vivo de veiculação de uma outra relação entre vida e política, culminando de maneira convergente numa política da vida escandalosa ou da vida como escândalo político que bem parece retomar a problemática foucaultiana a respeito das “posteridades do cinismo” (Foucault, 2011, pp.155-168).⁵

³ <http://artebicicletamobibilidade.wordpress.com/tag/musica-para-sair-da-bolha/>

⁴ O primeiro evento Pedalada Pelada em Curitiba ocorreu em 2008: <http://ciclistaurbanocwb.wordpress.com/category/pedalada-pelada/>. Em São Paulo ele já está em sua 4a edição: veja-se, por exemplo, <http://outrasvias.wordpress.com/2011/03/15/sem-pudor-de-mudar-o-mundo/>.

⁵ Um próximo artigo, ainda em fase de elaboração, será dedicado à discussão dessas posteridades trans-históricas do cinismo em sua possível relação com a atitude crítica moderna e as práticas de engajamento político dos coletivos contemporâneos. Penso que a atitude crítica, tal como entendida e exercida por Foucault, é complementar à exigência parresíastica do dizer franco, corajoso e verdadeiro tal como praticado pelos cínicos, cujo modo de vida marginal e escandaloso critica os padrões de conduta dos cidadãos na praça pública e em suas

Ao clima anárquico e anti-normativo que caracteriza as manifestações desses novos coletivos urbanos, que atuam sem estatutos, sem líderes e sem hierarquias – aspectos que os distinguem frente a outros movimentos sociais das grandes cidades – soma-se o fato crucial de que ambos praticam uma política corporal, isto é, uma política do corpo ou uma política como corpo-a-corpo no espaço público, disseminando imagens poderosas pelas redes virtuais e pela mídia impressa. Se o corpo é o lugar privilegiado de inscrição de múltiplas formas de sujeição e violência na cidade, seja então o corpo também uma arma de combate político cotidiano por novas possibilidades de existência e circulação em comum, menos violentas e discriminadoras. Coletivos como o *Marcha das Vadias* e o *Bicicletada* sinalizam a politização de uma vida que busca promover curtos-circuitos nos sistemas biopolíticos hegemônicos de regramento e normalização da vida urbana, revertendo a fragilidade do mero corpo, exposto a toda sorte de riscos e violências, em nova força político-simbólica. Contra a redução da vida ao estatuto de vida nua e desprotegida, a reversão simbólica operada pela aparição inusitada da nudez ali onde não esperávamos encontrá-la. A intervenção do corpo (nu ou vestido, pouco importa) na *polis* ajuda a iluminar uma outra relação entre política e vida, pois revela-se assim uma forma de ação que é uma forma de vida e que, portanto, não se restringe a ser um cálculo sobre a boa administração da vida e da cidade. Tornar os corpos visíveis não é tanto uma ferramenta, um meio para conquistar um fim, mas o próprio exercício de uma política ‘outra’, isto é, de uma outra relação entre política, corpo e vida.

vidas privadas, operando assim uma verdadeira transfiguração daquilo que entendemos por política e por espaço político. Foucault nos dá a entender, particularmente na segunda hora da aula de 29/02/1984 do curso *A coragem da verdade*, que os cínicos encarnariam algo como uma potência crítica ainda viva em nosso presente. Para avaliarmos o alcance contemporâneo da vida cínica poder-se-ia pensar nos coletivos que politizam comportamentos e espaços que antes não era considerados políticos, visando a transformação de si, dos outros e do próprio mundo. O lema do cinismo tal como formulado por Foucault, uma “vida outra” num “mundo outro”, não constituiria também a divisa de inspiração dos novos coletivos políticos do presente? Sobre os vínculos trans-históricos possíveis entre atitude cínica e crítica contemporânea veja-se o artigo de Manrique. (2012)

Temos aí exemplos preciosos da política como desconstrução das formas correntes de viver e circular no meio urbano, pois cada manifestante parece impor a si mesmo a tarefa de uma autotransformação, de uma estilização, como dizia Foucault, manifesta no modo mesmo de exibir e movimentar seu corpo e suas ideias, promovendo novas formas de existir e conviver na cidade. Contra as violências do trânsito e de gênero, que assassinam, mutilam e traumatizam corpos fragilizados, a coragem dos corpos que não se escondem, mas vibram juntos ao aparecer ali onde não esperávamos vê-los, isto é, no meio da rua, nus ou vestidos, a pé ou de bicicleta, dando novo ar e novas cores à cidade cinza. Na perspectiva destes coletivos, a ação, o pensamento e a discussão políticos não se dissociam do desejo de con-viver e de expor corajosamente o corpo e a própria vida a processos de autotransformação e revelação de singularidades. Numa palavra, os novos coletivos autônomos aqui considerados encenam publicamente novas formas de viver e con-viver, estabelecendo uma unidade indissociável entre manifestação pública de agentes singulares e invenção de novas formas de relação, de amizades, de afetividades.

Tais coletivos questionam não apenas o isolamento atomizado do indivíduo contemporâneo, mas também as velhas formas hegemônicas do viver em comum, baseadas em comportamentos violentos, excludentes ou de inclusão domesticadora da diferença. Segundo tal perspectiva política, tão importante quanto obter vitórias políticas concretas é engajar-se, manifestar-se e experimentar novas formas de viver coletivamente na cidade, novas formas de vida que se singularizam no plural. Vemos assim que, do ponto de vista dos agentes dos novos coletivos, o engajamento político tomado como fim em si mesmo, para além das considerações instrumentais a respeito das possíveis derrotas ou vitórias originadas dos cursos de ação coletiva, torna-se paradoxalmente compatível com o caráter estratégico das práticas de resistência que se enfrentam com os dispositivos biopolíticos hegemônicos de normalização de condutas.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN G. *A comunidade que vem*. Tradução de Antonio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão de Adriano Correia. 11ª ed., RJ: Forense Universitária, 2010.

_____. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1998.

_____. *Vita Activa oder Von tätig leben*. Munique: Piper Verlag, 1998a.

DUARTE, A. M. “Hannah Arendt e a política excêntrica.” In *Multitextos* - Revista do Decanato do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-RJ, v. 06, p. 107-124, 2008.

_____. “Foucault e as novas figuras da biopolítica: o fascismo contemporâneo.” In: Rago, Margareth; Veiga-Neto, Alfredo. (Org.). *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, v. 1, p. 35-50.

DUARTE, A. ; SANTOS, R.P. “A cidade como espaço de intervenção dos coletivos: resistência e novas formas de vida urbana.” In *Ecopolítica*, n. 4, 2012. www.revistas.pucsp/ecopolitica. ISSN 2316-2600.

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*. Volume IV. Paris, Gallimard, 1994.

_____. *Microfísica do Poder*. Tradução, introdução e revisão técnica por Roberto Machado. RJ: Graal, 2000.

_____. *Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. SP: Martins Fontes, 3ª ed. 2010.

_____. *Hermeneutique du Sujet*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

_____. *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 2011.

MANRIQUE, C. “La palabra transgresiva y la otra vida: de la literatura al gesto cínico (entre Foucault y Raúl Gomez Jattin)”. In *Revista de Estudios Sociales*, n. 43. Bogotá, agosto de 2012.

NANCY, J.-L. “Un sujet ?”. In *Homme et sujet. La subjectivité en question dans les sciences humaines*. Org. Michels, A.; Nancy, J.-F.; Safouan, M.; Vernant, J.-P. Paris, L'Harmattan, 1992.

QUINTANA, L. P.: “Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la

administración de la vida.” In *Revista de Estudios Sociales*, n. 43. Bogotá, agosto de 2012.

SARDINHA, D. *Ordre et Temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L’Harmattan, 2010.

TASSIN, E. “Les gloires ordinaires. Actualité du concept arendtien d’espace public”. Texto apresentado no seminário « A-t-on enterré l’espace public ? Enquête sur les avatars récents d’un concept », EHESS, 2 et 3 décembre 2009 (texto inédito).

_____. “De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze.” In *Revista de Estudios Sociales*, n. 43. Bogotá, agosto de 2012.

NECESSIDADE E LIBERDADE EM HANNAH ARENDT

NECESIDAD Y LIBERTAD EN HANNH ARENDT

NECESSITY AND FREEDOM IN HANNAH ARENDT'S THOUGHT

Odílio Alves Aguiar

Prof. Associado do Departamento de Filosofia
da Universidade Federal do Ceará
e-mail: odilio@ufc.br

Resumo: O presente artigo visa refletir sobre o pensamento de Hannah Arendt à luz do par conceitual necessidade-liberdade. Esse caminho é produtivo, pois dá conta tanto da obra mais conhecida e reconhecida da autora quanto das suas reflexões anteriores à *Origens do Totalitarismo*, que se dirigiam, na sua maioria, à comunidade dos Judeus e tinham a questão judaica como ponto central. As meditações arendtianas sobre o judaísmo, consideradas no presente artigo, foram publicadas em duas coletâneas na França: *La tradition Cachée* (1987) e *Auschwitz et Jérusalem* (1991). O artigo gravita em torno da defesa arendtiana sobre a inerência entre política e liberdade e sua substituição pela compreensão da política como submetida à esfera da necessidade. Essa perspectiva, segundo a autora, fez-se presente na tradição assimilacionista entre os judeus, mas já tinha obtido a hegemonia na cultura ocidental. Isso sucedeu em razão da primazia da *vita contemplativa* sobre a *vita activa*, do trabalho e da questão social em detrimento da ação e, por fim, da supremacia da filosofia da história em prejuízo da Filosofia Política.

Palavras-chave: liberdade, necessidade, questão judaica, questão social, trabalho.

Resumen: El presente artículo busca reflexionar sobre el pensamiento de Hannah Arendt a la luz del par conceptual necesidad-libertad. Ese camino é productivo, porque da cuenta tanto la obra más conocida y reconocida de la autora como de sus reflexiones anteriores a *Orígenes del totalitarismo*, que se dirigían, en su mayoría, a la comunidad de los judíos y tenían la cuestión judaica como punto central. Las meditaciones arendtinas sobre el judaísmo consideradas en el presente artículo fueron publicadas en dos antologías en Francia: *La tradition cachée* (1987) e *Auschwitz et Jérusalem* (1991). El artículo gravita en torno de la defensa arendtiana de la inherencia entre política y libertad, así como sobre la substitución por la comprensión de la política como sometida a la esfera de la necesidad. Esa perspectiva, según la autora, se hizo

presente en la tradición asimilacionista entre los judíos, pero ya había obtenido la hegemonía en la cultura occidental. Eso sucedió en razón de la primacía de la *vita contemplativa* sobre la *vita activa*, del trabajo y de la cuestión social en detrimento de la acción y, por fin, de la supremacía de la filosofía de la historia en perjuicio de la filosofía política.

Palabras-clave: libertad, necesidad, cuestión judaica, cuestión social, trabajo.

Abstract: This article is intended to provide a reflection on Hannah Arendt's thought under the light of the paired notions of necessity and freedom. This type of approach is promising because it permits an account of both works previous to *The Origins of Totalitarianism*, which was mainly devoted to the Jewish community and addressed the Jewish question, and works subsequent to it. The considerations of Arendt's on Judaism presented here were compiled in two French publications: *Le Tradition Cachée* (1987) and *Auschwitz et Jérusalem* (1981). Arendt's vision that freedom is inherent to politics and that the substitution of this perspective for another one that subject politics to the sphere of necessity was dangerous is defended here. For her the substitution at stake marked the tradition of assimilation of Jews and was hegemonic in western culture. The primacy of contemplative life over active life, and of labor over action and, ultimately, the supremacy of philosophy of history over political philosophy explained the fundamental changes occurred.

Key words: Freedom, Jewish question, necessity, social question, labor.

As categorias necessidade e liberdade são velhas conhecidas da tradição filosófica ocidental. Tiveram especial atenção e abordagem na Filosofia Teórica e prevaleceram, especialmente, na Metafísica e na Teologia. A necessidade é concebida, nesse âmbito, em linhas gerais, como “o que não pode não ser”, por exemplo: as partes de um triângulo, a perfeição de Deus etc. Segundo Abbagnano, “esta é a definição nominal tradicional que constitui também uma das noções mais uniforme e fortemente estabelecidas na tradição filosófica” (1962, p. 675). Essa discussão avançou quando se passou a distinguir verdades eternas das verdades factuais. Fazem parte das primeiras, os resultados da geometria, da matemática e da teologia; das segundas, os assuntos históricos e políticos. O primado da necessidade, na filosofia, no entanto, perdurou e é conhecida como necessitarismo, indicando o conjunto das doutrinas que dão lugar eminente à necessidade ou se valem sistematicamente desse conceito. A análise dos acontecimentos humanos, priorizando os conceitos de causa, substância, destino, providência e progresso, tende a cair no necessitarismo e, conseqüentemente, na negação da liberdade e da contingência.

Não é essa perspectiva que interessa a Hannah Arendt, embora suas reflexões sobre esse assunto, de alguma forma, herdem aspectos dessa discussão. As observações que colhemos sobre a necessidade e a liberdade têm como perspectiva, na autora, o trabalho de compreensão dos acontecimentos políticos e sociais na modernidade e no mundo contemporâneo. A necessidade, para a autora, é relacionada ao necessitarismo próprio aos repetitivos

processos inerentes aos ciclos vitais, tanto em sua dimensão biológica quanto econômico-social. Já a liberdade é entendida como âmbito do propriamente humano, ligada à capacidade de realizar com os outros, através da fala e da ação, o mundo humano com suas leis, espaços e significações.

Nossa hipótese, nesse artigo, visa mostrar, em linhas gerais, como é produtivo e esclarecedor ler a obra e compreender o pensamento de H. Arendt a partir desse par conceitual. Essa hipótese não é abstrata ou externa ao seu pensamento. Em quase todos os textos arendtianos comparece a ideia de que a tradição ocidental, especialmente na modernidade, deixou de ligar política à liberdade para relacioná-la à necessidade. Se no sentido originário de política está embutida a ideia da liberdade como capacidade humana de transcender, através da fala e das iniciativas, a dimensão biológica e social, esse aspecto foi deixado de lado na medida em que a política foi reduzida ao cuidado da vida e à questão social. É contra essa perda da liberdade, como dimensão fundante da política e sua substituição pela necessidade, que vai se erguer toda a obra de H. Arendt. Dos campos de concentração, em *Origens do Totalitarismo* (1951), à primazia do trabalho e do consumo nas sociedades modernas, em *A Condição Humana* (1958), de *Eichmann em Jerusalém* (1963) à *Vida do Espírito* (1978), de alguma forma, é a insatisfação com essa perda que mobiliza a atenção e a escrita de H. Arendt.

Nossa intenção é, também, mostrar que essa hipótese nasce a partir da sua reflexão sobre a questão judaica até se estender a outros fenômenos típicos das sociedades ocidentais na contemporaneidade como a guerra, o consumismo, a questão social, a ideologia, a violência, a massificação etc. Partimos, assim, de uma consideração de seu pensamento na linha proposta por Richard Bernstein na obra *Hannah Arendt and the Jewish Question*, na qual, a questão judaica (*die Judenfrage*) é ponto de partida da sua reflexão (1996, p. X). Essa perspectiva é asseverada pela própria Arendt numa carta a Jaspers: "Eu tenho recusado abandonar a questão judaica como o ponto focal do meu pensamento histórico e político" (1992b, p. 31).

Embora os livros mais conhecidos e reconhecidos de H. Arendt não abordem diretamente a questão judaica, ao percorrer um conjunto de artigos escritos antes de *Origens do Totalitarismo* e dos seus outros livros, fica evidente a ligação existente com a sua obra posterior¹. O reflexo da diáspora, em razão da maldição divina ao povo judeu (“Será disperso por todos os reinos da terra” – Ez 36:19), no mundo moderno e contemporâneo, constitui o pano de fundo de seu pensamento. Isso ocorreu não porque ela estivesse interessada academicamente na história do judaísmo, mas porque sua própria condição de apátrida encaminhou-a para essa reflexão.

A questão judaica em Arendt aparece sempre dentro do contexto contemporâneo. Não interessa a ela discutir os preconceitos, em geral, contra os judeus, mas a transformação do judeu em apátrida, condenado ao extermínio nos campos de concentração; isto é, sua reflexão não quer dar conta dos preconceitos sociais dirigidos aos judeus, mas da politização desses mesmos preconceitos nos governos totalitários.

No interior do judaísmo, seu posicionamento liga-se à tradição oculta, pária, e contrapõe-se à tradição assimilacionista. Isso ocorre por algumas razões, entre as quais destacamos: os assimilados também foram transformados em apátridas e dirigidos aos campos de extermínio; a prática “*parvenu*,” economicista, servilista dos assimilados constituiu-se num sério obstáculo a uma visão política dos problemas e das ações judaicas. À tradição pária, H. Arendt associa o senso de humanidade, de inteligência, de humor e de liberdade expressas em muitas personalidades judaicas, tais como: Lessing, Heine, Herder, Bernard Lazare, Kafka, Stefan Zweig, Chaplin, entre outros. Sua luta visava manter essas qualidades da tradição pária associada a um lugar cultural e político capaz de dialogar com as demais culturas seculares e nacionais em que os judeus estivessem inseridos. Tratava-se, assim, de superar a cultura guetista e rabínica por outra capaz de dar um teor pluralista e político à emancipação (Arendt, 1987, pp. 171-177). Para ela, a

¹ Duas coletâneas francesas reúnem esse material: *La tradition Cachée* (1987) e *Auschwitz et Jérusalem* (1991).

questão era entender a questão judaica relacionada à luta pela liberdade e não apenas à sobrevivência como fizeram os assimilacionistas. Reduzir o problema das populações judias a uma questão filantrópica foi um equívoco enorme e com repercussões desastrosas, pois se transformou, durante os anos do governo de Hitler, numa espécie de colaboração com os carrascos nazistas.

Ao *parvenu*, Arendt associa as imagens do judeu como um ser sem tato com as pessoas, imbecil e indiferente político, dotado de complexo de inferioridade e avaro. Para a autora, isso resultou da compreensão assimilacionista da situação judaica. Essa prática provocou a perda de referência comum e transformou a luta dos judeus em lutas individuais, fazendo surgir uma concepção acósmica e filantrópica da proteção aos judeus. Nessa perspectiva, o único meio para o judeu se fazer reconhecido era tornar-se célebre, excepcional, gerando a idolatria do gênio, do grande homem e o culto do sucesso entre eles. Dessa forma, “o judeu comum sucumbiu à cultura de massa e ao amor à celebridade” (Arendt, 1987, p. 174). Ganhou espaço a ideia da escapatória individual e foi reforçada a tendência do povo judeu a ver os acontecimentos distanciados do presente e a refugiar-se num passado longínquo, sem responsabilidade com o presente e sem relação com o passado imediato. Alimentava-se, assim, a inaptidão entre os judeus para lidar com as instituições jurídicas e políticas. O assimilacionismo implicou na renúncia a um espaço de aparição, à luta pela liberdade política (Cf. Arendt, 1987, p. 48).

Essa tradição surgiu com o judeu de exceção (*Schutzjuden*), figura que obtinha alguns privilégios sociais através da riqueza, e fez nascer as figuras do judeu mendicante (*Schnorrer*) e do estrangeiro (*schlemihl*), entre outras (Cf. Arendt, 1987, pp. 122-170). Os judeus de exceção constituíam uma casta no interior do povo judeu, gerando uma dupla dependência dos judeus pobres: ao Estado e aos judeus ricos. Os assimilacionistas mantinham os judeus pobres nos guetos e nos bairros judeus, sem relação com a sociedade, mantendo, assim, uma dependência filantrópico-social. Com o deslocamento assimilacionista, iam-se também as referências

que facilitavam certo senso de liberdade e o acionamento espontâneo da capacidade de julgar. Sobre isso, escreveu Arendt:

Nós perdemos nosso lar, nosso habitat, a familiaridade da nossa vida cotidiana, nossa profissão, nossa língua materna, nós perdemos nossas “reações naturais”, a simplicidade dos gestos e a expressão espontânea dos nossos sentimentos (1987, p. 58).

Essa perda das pertenças era o preço para se conseguir a liberdade judaica na visão assimilacionista. O que emergiu foi a escapatória individual paga com o bilhete do batismo e do casamento cristão ou realizada através da riqueza. Essa passividade foi denunciada por Bernard Lazare ao se contrapor àqueles que diziam: “nós fomos bons alemães na Alemanha, sejamos bons franceses na França” (Lazare *apud.* Arendt, 1987, p. 71). A compreensão da segurança e da proteção como filantropia foi a saída que a modernidade ofereceu ao judeu e ao invés de levar à emancipação levou ao antissemitismo e às câmaras de gás. O antissemitismo moderno, segundo Arendt, é contemporâneo do assimilacionismo.

Ao seguir essa trilha, a comunidade judia perdeu o sentido da liberdade como algo tangível, *ethos*, vivenciável politicamente e assegurada juridicamente. A ligação entre liberdade e lugar no mundo foi deixada de lado por uma prática e uma compreensão da liberdade como algo espiritual, interior, indiferente ao mundo e à vida comum. Os assimilacionistas não perceberam que “a luta judaica era idêntica ao combate que estava sendo travado pela liberdade em toda Europa” (Arendt, 1987, p. 54). Para Arendt, somente a proteção política iria, de fato, garantir tanto a sobrevivência quanto um lugar no mundo capaz de assegurar ao judeu a vida, a espontaneidade de expressão através da fala e do julgamento e a capacidade de agir. Arendt compreendia que a segurança do seu povo passava pelo reconhecimento político, pela conquista de espaços de interação político-jurídico e não pela simples garantia ao trabalho e à sobrevivência. Tratava-se de uma

conquista de espaços propiciadores da liberdade e não apenas da reprodução biológica.

Nos artigos das coletâneas aqui referidos, é impressionante a clareza da jovem judia quanto a insuficiência da superação da opressão social para gerar espaços de liberdade.² O âmbito da necessidade não constitui, por si, um organismo político. Essa clareza torna-se mais convincente após suas análises sobre os regimes totalitários. De nada adiantou o encaminhamento assimilacionista, pois sem um espaço público, o judeu caiu fácil na malha da prática exterminadora dos campos de concentração. Essa foi a solução que a Europa apresentou aos *homelessness*. Essa é, também, a razão de Arendt não associar a liberdade política a uma simples questão de representação ou de formalidade jurídica, mas, sim, de *ethos*, de espaço, de organização e de reconhecimento público.

O totalitarismo realizava a negação completa das exigências espaciais e temporais da liberdade. As ideologias totalitárias devoraram tanto o passado, as pertenças, quanto o futuro e a possibilidade de um novo começo. Elas demoliram todos os espaços que tornavam possíveis o livre movimento e a interação humana. Nesses regimes a liberdade de ação e a liberdade de pensamento desapareceram. Por essa razão, a compreensão arendtiana da liberdade é atravessada pelo perigo da extinção e não apenas pela reivindicação protetora das formalidades liberais. Sua exigência do “direito a ter direitos” significa, principalmente, poder pertencer, como igual, a uma comunidade política.

A pretensão de domínio total não apenas nega essa característica dos regimes políticos, mas os substituem, nos campos de concentração, por rituais de purificação e de extermínio. Essa prática jamais foi assumida por qualquer outro regime. As mais atrozess tiranias assassinavam os opositores e inimigos, mas deixavam intacta a vida privada dos demais. Nos campos, foram mortas, sem qualquer julgamento, pessoas que nunca se opuseram

² Destaca-se, em especial, nesse sentido, o artigo “Aux origines de l’assimilation” (Arendt, 1987, pp. 38-49).

ao governo nem praticaram qualquer crime. Os assassinos compreendiam que elas foram julgadas e condenadas, pela natureza ou pela história, a serem simples e descartáveis animais humanos, submetidos ao isolamento, ao condicionamento comportamental, à experimentação biológica e à eliminação. O campo foi o emblema maior dessa forma completamente nova de governar que rejeitou a especificidade política como marca dos regimes tradicionalmente tipificados como governos ou regimes políticos. Nos regimes totalitários, a vida é reduzida a “vida nua”, biológica. O homem é restringido a um ser genérico, um ser em geral. Essa compreensão fez-se presente na redução iluminista do judeu e dos homens ao “homem em geral.” Contra ela, Arendt rebelou-se no artigo “L’Aufklarung et La question juive” (Cf. 1987, pp. 11-37.) Essa rebelião estende-se ao humanitarismo na crítica aos direitos humanos em *Origens do Totalitarismo*. Sem pertencer a uma comunidade política, a humanidade do homem corre perigo.

A questão, para ela, é política e não apenas econômico-social. Essa tese reaparecerá com vigor nos livros e nas reflexões que vieram após *Origens do Totalitarismo*, particularmente, seminalmente, no artigo “*Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*”, de 1953. Desta feita, estarão em pauta não mais a questão judaica, mas o homem moderno e as sociedades modernas. Após escrever *Origens*, Arendt recebe muitas críticas por não ter dado a devida atenção aos regimes comunistas e passa a empreender uma análise mais acurada da modernidade, do marxismo e da tradição política ocidental, pois verifica que esse amálgama é mais profundo do que aquele entre o nazismo e a tradição oficial européia. O núcleo do seu argumento gestado no interior da questão judaica vai manter-se intacto, pois percebe que a quebra na ligação entre política e liberdade está enraizada na tradição filosófica antiga, na inversão e na valorização moderna do trabalho e na assunção da questão social como o fim último da política.

A ruptura entre política e liberdade está na base do surgimento da própria Filosofia Política. Segundo Arendt, a prioridade da *Vita Contemplativa* sobre a *Vita Activa*, da *bios*

theoretikos sobre a *bios politikos*, na tradição, já indicava uma ruptura com a ideia original de política que a ligava à esfera da liberdade³. Somente ancorados nessa ligação podemos compreender a definição corrente na *Polis* grega antiga, do homem como animal político e falante. Viver com os outros na forma da fala e não da violência era a marca maior do descondicionamento humano das suas determinações instintivas, biológicas e da sua aparição como ser falante. Segundo a tradição metafísica clássica, o homem só é livre quando está na completa e inefável solitude inerente à contemplação daquilo que é para sempre; ou seja, a liberdade relaciona-se à companhia das coisas eternas, distante das passageiras e imperfeitas coisas humanas. Foi esse raciocínio que fez a tradição filosófica ligar política a necessidade. A dimensão contingencial, mortal, passageira e a presença perturbadora dos outros na *Polis* fizeram com que a política fosse assimilada ao campo das necessidades. O homem, nessa visão contemplativa, só é livre quando não está na presença dos outros e nem guiado pelas demandas corporais. O entrelaçamento entre a política, a temporalidade e as demandas compulsivas do corpo provocou o nivelamento de todas as atividades humanas ao reino da necessidade. Portanto, somente o filósofo é livre, justamente na medida em que renunciou a qualquer envolvimento com a *Vita Negotiosa*. Nessa perspectiva contemplativa, qualquer engajamento nas coisas humanas mostra que ainda estamos presos às correntes da necessidade, mesmo na atividade considerada a mais livre, no caso, a política.

Outra quebra entre política e liberdade vai acontecer na modernidade. Não só porque passamos a contar com uma inversão da contemplação para ação, mas, principalmente, em razão do primado do trabalho sobre as demais atividades humanas. Essas inversões reforçaram a compreensão da política vinculada ao campo

³ Além do texto já referido, toda a obra posterior de Arendt reflete essa compreensão. Percebemos isso em *A Condição Humana*, *A Dignidade da Política*, *Entre o Passado e o Futuro*, *A Promessa da Política*, *Da Revolução e Crises da República*.

das necessidades e que se desdobram nas categorias da sociedade, do social e da questão social. Essa inversão será mais complicada e perigosa, pois não será apenas teórica, como na antiga primazia metafísica da vida contemplativa. Trata-se não só da glorificação teórica, mas, também, prática do reino das necessidades. Nesse momento, teremos a organização das sociedades humanas sob o prisma da glorificação do trabalho, da resolução da questão social através do progresso, norte das filosofias da história, que surgirão espelhadas na moderna ideia de que “a liberdade é a consciência da necessidade”. Para Arendt, emerge daí a renúncia à construção de um mundo, de um habitat humano próprio à produção da igualdade, da liberdade e da justiça entre os homens. Vale dizer, a questão central, para Arendt, é que a modernidade, sua escolha pela necessidade e a economia, está acarretando a biologização tecnológica dos homens. Isso significa a renúncia ao tipo político de vínculo humano, o crescimento da solidão, da violência e a funcionalização de todas as atividades humanas. Todas as ações e empreendimentos humanos são vistos exclusivamente em sua relação com o processo reprodutivo, com a capacidade de repor e salvaguardar a sobrevivência e o consumo da espécie humana.

A essa primazia da necessidade se unem os principais pontos que serão ressaltados por Arendt, ao longo das suas obras em relação ao trabalho, à questão social e à filosofia da história: o trabalho como atividade produtora do homem, a compreensão da violência como parteira da história, a absolutização da questão social, a redução da política a instrumento do metabolismo econômico-social, o entendimento da história como algo que possa ser fabricada e o progresso como o sentido trans-histórico da história.

O declínio dos vínculos políticos e a ascensão dos vínculos econômicos serão confrontados por Arendt através da tematização da especificidade das atividades que compõe a *vita activa*: o trabalho, a obra e a ação.⁴ Essa divisão não é metafisicamente fixa. O que norteia Arendt é perscrutar a prevalência da mentalidade e

⁴ Esse ponto foi abordado diretamente em Arendt, 2010 e em Arendt, 2005.

da forma de organização própria ao universo do trabalho como padrão a ser seguido em todas as interações humanas. Isso provocou a funcionalização de tudo, a redução de todas as atividades humanas a mero suporte do ciclo vital. Desse modo, o trabalho e a economia transformaram-se nos valores capazes de avaliar todas as atividades humanas, mesmo as mais espirituais, por exemplo: a arte, a religião e a poesia. Temos, desta feita, a laborização de tudo.

O trabalho é a atividade encarregada de garantir a sobrevivência humana. Nela, o homem não se eleva ao humano, mas mantém-se um exemplar da espécie humana. O vínculo típico dessa atividade é social, coletivo, mantendo, porém, o indivíduo, paradoxalmente, na solidão e na passividade. Trata-se de uma ligação muda e ditada pelo enfrentamento da escassez. O trabalho consiste na atividade na qual os homens encontram-se envolvidos para solucionar as demandas concernentes à sobrevivência⁵. A união entre os homens, nesse caso, é constrangida pela obrigação de repor as condições biológicas da espécie. A atividade do trabalho não funda uma comunidade. Nele, as pessoas tendem a experimentar a falta de sentido quando a vida vem reduzida a essa dimensão. Extrapolando essa atividade e erguê-la a modelo é funcionalizar a vida, submetê-la ao crivo econômico, é burocratizar as relações humanas e reduzir a política à administração. A laborização dos vínculos gerou a massificação e a descartabilidade dos homens como humanos, isto é, seres produtores de um mundo mediado pelo sentido proveniente do discurso e da ação. A laborização da sociedade produziu a sociedade de consumo, na qual as facilidades produzidas pela tecnologia são casadas à solidão, ao medo dos outros e à violência generalizada. A questão chave, para Arendt, é que uma sociedade literalmente de trabalhadores torna-se incapaz de viabilizar um mundo comum, apto a proteger os homens e a

⁵ Mesmo numa situação de abundância, luxo e ampliação das necessidades, para além do seu aspecto vital, o padrão não muda. Ao contrário, converte dimensões antes pensadas como livres (política, arte, religião, cultura etc) em meros meios para reprodução e pujança do sistema econômico.

potencializar a vida para além do seu círculo funcional, determinado biologicamente. Pelas características inerentes ao trabalho, a vida que segue o seu padrão de organização tende a ser violenta, pois é encarada no seu sentido natural, onde prevalece o sucesso do mais forte ou do mais bem adaptado.

Arendt não é contra o social e o trabalho, mas ao fato dessas dimensões, ao se tornarem padrão para tudo, inviabilizam a política, as pertenças comunitárias e o mundo comum que segue outra lógica. A lógica da necessidade é a coerção, a força e a violência. A lógica da política, no sentido arendtiano, é a grandeza, a liberdade, a fundação de espaços de aparição e de associação entre os cidadãos, capaz de dotá-los de poder e de cidadania. É a recuperação desse universo, cada vez mais em diluição, que Arendt dedica todos os seus esforços intelectuais. Sem a fundação desse mundo comum, podemos ter a solução de todos os problemas de escassez, mas paga com o preço da liberdade e da solidariedade política.

O trabalho superpôs-se à atividade da fabricação. O *animal laborans* venceu o *homo faber*. A modernidade nasce dando realce ao *homo faber*, à capacidade humana de construir e realizar obras. O *homo faber* é construtor de objetos mundanos e seu critério é o uso, a utilidade. Os objetos construídos pelo *homo faber* são feitos para serem usados e não consumidos. A atividade do *homo faber* exige o isolamento como condição para realização das suas obras. Essa era a razão do povo grego ter grande apreço pelos objetos artísticos, mas pouco valor atribuía ao *banáusico* e solitário modo de viver. O modo de vida do artesão e do artista não podia ser universalizado para todas as relações humanas, pois implicava uma postura violenta e dominadora sobre a natureza. Além disso, o isolamento, inerente a esse modo de vida, implicaria o fim da *Polis*, lugar da aparição do homem como ser livre, capaz de falar, de se comunicar e cuidar do mundo comum.

A política moderna nasceu sob o signo dos valores do *homo faber*. O Estado é entendido, inicialmente, como um artifício, como algo fabricado e que, por sua vez, detém a posse legítima dos instrumentos violentos e do seu uso. O Estado moderno não se

preocupa em fundar vínculos políticos, mas garantir a segurança e a sobrevivência de todos. Ele baseia-se numa prática representativa na qual a maioria é liberada da atividade política e dedica-se exclusivamente aos seus interesses privados. O construto estatal moderno funda-se na sociedade atomizada, homogeneizada pelo vínculo natural, a nação, e pelo vínculo econômico. A garantia da sobrevivência da nação é a função primeira da política. O crescimento das sociedades massificadas e consumistas evidencia que os valores do *homo faber* foram vencidos pelos padrões do trabalho na contemporaneidade.

Por último, temos a ação e sua ligação com o vínculo político. Ela é, entre as atividades, a única relacionada diretamente à liberdade, à capacidade humana de fundar um mundo e de obstar a voracidade natural, gerar uma igualação artificial dos humanos e potencializar a vida, liberando-a das suas determinações meramente biológicas. A ação está ligada à vida como *bios*, forma de vida, *ethos*, e não apenas *zoé*, a vida no seu sentido biológico. Essa atividade não se realiza na solidão nem no isolamento. É a única atividade humana que não pode acontecer se os homens não estiverem reunidos. A ação acontece sempre em conjunto, pressupõe uma *Polis*, uma comunidade fundada através da mediação do *logos*, da razão como discurso e fala. A ação funda um mundo que estabiliza e protege a vida humana, dotando-a de transcendência. O critério para medir a ação é a grandeza, a capacidade de potencializar, de descondicionar e de imortalizar a vida num mundo comum. Sem mundo comum, a ação não é fruto da liberdade e é enredada nas malhas da violência e dos constrangimentos mudos da vida em sua nudez. Sem mundo comum, a liberdade transforma-se em livre-arbítrio, assunto da vontade e da intimidade, coisa da soberania e sua tendência a dominar os outros. Sem o mundo comum, a vida vagueia desprotegida nos desertos das sociabilidades laborantes.

Essa é a razão de Arendt recorrer, costumeiramente, aos princípios jurídicos romanos, tais como *Suum cuique*, *Pacta sunt servanda*, *Consensus juris* e *Constitutio libertatis*. Com isso, ela queria realçar que a natalidade, o segundo nascimento ou o início

da inserção do indivíduo numa comunidade, presume um sistema de proteção, um habitat, uma *homeland*, um modo de lidar com os assuntos humanos e de resguardar e incentivar as pertenças humanas. É nessa direção que ela considera o *Suum cuique* (dar a cada o que lhe pertence). Diferentemente da moderna e hobbesiana defesa do *teeum* e do *meum*, Arendt interpreta politicamente o *Suum cuique*. Esse princípio romano significa que sem uma comunidade fundada politicamente a igualdade é vazia. Sem a *Res publica* nenhum respeito é garantido. E é desse modo que Arendt entende o igualitarismo universal moderno. É um igualitarismo que nos nivela por baixo, na necessidade e não na liberdade. Trata-se de uma igualdade natural, abstrata, sem sustentação em canais possibilitadores e protetores da comunicação humana, tais como a cultura, a memória, a educação, a organização política, o direito etc. Vale dizer, a igualdade humana supõe o mundo artificial da política, a *Constitutio libertatis*, a pertença a uma república, a uma *Polis*. Sem ela, temos a igualdade universal, mas sem garantia e espaço de realização. Na mesma linha, vai o recurso arendtiano ao *Pacta sunt servanda*. Sem a promessa e a boa fé de que todos respeitarão as leis e os contratos, nenhuma liberdade e igualdade são possíveis. Esse princípio do direito romano garante que a comunidade dará o suporte para que se possa ser respeitado como livre e igual. Os pactuantes, os contratantes, os *Socii*, os associados são os iguais. Sem as pertenças, o direito transforma-se em norma abstrata, vazia.

Com esses elementos temos condições de compreender a dificuldade de Arendt em aceitar a questão social como evidência política. A leitura de Arendt põe a questão social no interior da primazia da necessidade na modernidade. Essa opção usurpou o lugar da política e da liberdade. A questão social impõe-se de forma constrangedora, compulsivamente, pois segue a lógica da vida em sua dimensão biológica. Ela se impõe sem conversa, debate ou deliberação. Diante da necessidade da questão social toda liberdade é luxo. Arendt não se contrapõe à questão social nem retira a importância dos fatores econômicos. O que a pensadora rejeita é pagar essa atenção e importância com a liberdade e a esfera política. Se aderir à questão social implicar na renúncia ao cuidado

com o mundo comum, ao sistema artificial de igualação humana, então isso não vale a pena, pois a vida que a questão social quer salvar estará em perigo, não mais de experimentar as agruras da escassez, mas de perder-se diante da massificação, da opressão dos tiranos ou de ser exterminada através das estratégias contemporâneas de purificação ou equilíbrio das populações.

A questão social engatou-se à Filosofia da História. Por meio dessa conexão, tivemos a perversão da ação política e a naturalização da história nas ideologias totalitárias. Desse modo, a eternidade do ciclo vital invadiu a relatividade inerente às coisas humanas e lhe deu um teor absoluto. Esse tema desdobra-se desde as reflexões arendtianas sobre a questão judaica e está presente nas obras *Ideologia e terror, n' A condição humana, Entre o passado e o futuro* e em *Sobre a revolução*. A busca da estabilidade para o universo contingencial e imprevisível da política sempre foi tentado. A solução filosófica recaiu na fundamentação absoluta, externa ao espaço público, mas permaneceu apenas teórica. A solução totalitária ocorreu quando os homens de ação encontraram, na natureza ou na história, formas de autorização absoluta para suas decisões e ações. Rejeitando as soluções políticas, relativas, mediadas pelos pactos e promessas, pela *Constitutio Libertatis*, os governantes totalitários viram, na questão social, a dimensão habilitada a justificar as ações a partir do necessitarismo natural ou histórico.

A Filosofia da história retirou por um bom tempo, a importância da Filosofia Política. Os temas clássicos da Filosofia Política, como forma de associação e de governo, liberdade, divisão dos poderes, constituição, direitos etc ficaram sem importância diante da aplastante e demolidora urgência das carências sociais a serem resolvidas e que, *per se*, justificavam a desconsideração e até a postulação do fim da política. O cidadão age considerando suas circunstâncias e sem a certeza sobre o futuro. Os agentes totalitários são fabricantes da história, agem como se tivessem o conhecimento do futuro, são autores e não agentes. Creem que a história é resultado da violência e que a violência é a parteira da humanidade. Arendt acredita que é a fundação, as associações, os

pactos e os acordos que fundam a *Humanitas*. A compreensão da história de Arendt não é sacrificial, mas fundacional. São as ações específicas, os acontecimentos (*story*), com começo e fim, que juntos vão formar e compor a História da humanidade (*History*), cujo fim é desconhecido. O progresso como a chave do conhecimento da História da humanidade, no seu todo, vai dotá-la de um apelo e importância metafísica, diante da qual as coisas atinentes ao universo da política não têm quase nenhuma significação. O progresso pretendeu desvendar todos os mistérios do futuro e transformou a ação política em ação histórica ou econômica. Através desse tipo de ação, era possível fabricar, ser autor da história e não apenas agir nela. Na Filosofia da História, verificamos a passagem da necessidade social à necessidade histórica, a programa estratégico e único de ação. Isso ocorreu pela assimilação do conceito moderno, técnico e experimental, da natureza como padrão para compreender e produzir a história. Sabendo o que nos aguarda no futuro, a história torna-se um processo automático, cujo único lugar reservado à ação é antecipar o porvir ou ser por ele devorado.

Destarte, acreditamos que o tema da necessidade e da liberdade, em Arendt, torna possível a compreensão da íntima relação entre o universo do trabalho, da questão social com a filosofia da história. Esse tema aponta, ao mesmo tempo, como a supremacia da necessidade, em detrimento da liberdade, está causando sérios problemas às sociedades contemporâneas, tornando-as violentas, consumistas, sem memória e protototalitárias. Segundo Arendt, a imbricação entre política e necessidade provocou o esquecimento e a perda do tesouro das experiências políticas originais: a *Polis* grega, a República romana, a *Comuna* de Paris, os *Râtes* alemães, os Sovietes, a revolta de Praga e tantas outras. Do mesmo modo, essa proximidade gerou a hegemonia da política como soberania, fincada no Estado-nação; as experiências totalitárias; a democracia formal de massa; a cidadania representativa etc. A maioria dessas experiências e padrões políticos ficou no meio do caminho da liberdade. Fixaram-se na libertação da opressão dos tiranos ou da escassez material e, em muitos casos, o

passe seguinte foi o totalitarismo. Desta maneira, renunciaram à fundação política da liberdade, a *Constitutio Libertatis*.

Concluindo, podemos dizer que a preocupação de H. Arendt em relação à questão judaica é atravessada pelo *topos* da necessidade e da liberdade e que esse tema se explicitou posteriormente na obra da autora quando aborda, como vimos, problemas tão caros ao homem moderno: trabalho, questão social, ação e história. A insatisfação de Arendt é com a prevalência da necessidade nas organizações humanas e sua insuficiência para dar algum sentido à vida. A concepção biológica da vida, sua redução à “vida nua” é o começo do seu desrespeito e até do seu extermínio, por isso, Arendt entende ser preciso enlaçá-la nas redes e nas pertencas comunitárias, na participação das soluções dos problemas comuns, na recuperação dos poderes e das organizações protetoras da igualação e da pluralidade humana ao mesmo tempo. Trata-se de outra aposta, desta vez, calcada no investimento da sociedade em direção de mundo comum, no qual a política e demais associações humanas, propiciem o surgimento da liberdade humana, a aceitação do homem como um ser potencialmente iniciador, agente, falante e fundador. Essa é a opção de Arendt e ela é calcada na convicção de que os homens nasceram para começar, não para morrer.

Referências

ARENDRT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo, Companhia das Letras, 1990a.

_____. *La tradition cachée – Le Juif comme paria*. Paris: Christian Bourgois, 1987.

_____. *Auschwitz et Jérusalem*. Paris: Deux temps, 1991.

_____. *A Condição Humana*. Trad. de Roberto Raposo e revisão técnica de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

_____. *O que é a Política*. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. de Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1988.

_____. *Da Revolução*. Trad. de Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática, 1990b.

_____. *Compreender*. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo/Belo Horizonte, Companhia das Letras/ed. UFMG, 2008a.

_____. *A promessa da política*. Trad. de Pedro Jorgensen Jr. E revisão técnica de Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Difel, 2008b.

_____. Trabalho, obra, ação. Trad. de Adriano Correia e revisão técnica de Theresa Calvet. *Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP*. Nº 7, 2/2005, p. 175-201.

_____. Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. IN: *Social Research*, V. 69, Nº 02, 2002, p. 273-319.

_____. Reflexiones sobre la Revolution húngara. IN: *Karl Marx y la tradition del pensamiento político occidental*. Trad. de Agustin Serrano de Haro. Madrid: 2007, p. 67-120.

_____. *Rahel Varnhagen*. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1994.

_____. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1992.

ARENDDT, Hannah et JASPERS, Karl. *Correspondence (1926-1969)*. Trad. de Robert e Rita Kimber. New York: HB&C, 1992b.

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua*. Trad. de Henrico Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUCRIO/Loyola, 2009.

BERSTEIN, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, The MIT Press, 1996.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Ed. Paulus, 2006.

CORREIA, Adriano. O significado político da natalidade. IN: *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto editora, 2006, p. 225-236.

DUARTE, André. *O Pensamento à sombra da ruptura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

_____. *Vidas em Risco*. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE CRITIQUE
D'EXPRESSION FRANÇAISE: UN APERÇU

A FILOSOFIA POLITICA CRITICA DE EXPRESSÃO
FRANCESA: UMA APROXIMAÇÃO

LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE EXPRESIÓN
FRANCESA: UNA APROXIMACIÓN

Etienne Tassin

Université Paris Diderot, Sorbonne Paris Cité

Resumo: O artigo analisa e apresenta um panorama da filosofia política francesa. Ora, pensar filosoficamente a política é, de pronto, pôr em questão o pensamento do político como tal, pensamento que é, ele mesmo, político. Face às dificuldades implicadas pelo tema, importa interrogar inicialmente a relação mesma entre filosofia e política. O objetivo é contribuir para a restauração da filosofia política que não é, como afirmou Miguel Abensour, uma filosofia de restauração, mas a reativação do pensamento crítico.

Palavras-chave: filosofia francesa, filosofia política, democracia, biopolítica, Estado.

Resumen: El presente artículo analiza y presenta un panorama de la filosofía política francesa. Ahora, pensar filosóficamente la política es colocar en cuestión el pensamiento de lo político como tal, pensamiento que es, en sí mismo, político. Frente a las dificultades comprendidas por el tema, es importante interrogar inicialmente la relación entre filosofía y política. El objetivo es contribuir para la restauración de la filosofía política, que no es, como afirmó Miguel Abensour, una filosofía de restauración, sino una reactivación del pensamiento crítico.

Palabras-clave: filosofía francesa, filosofía política, democracia, biopolítica, Estado.

Resumé: L'article analyse et présente un panorama de la philosophie politique française actuelle. Or, penser philosophiquement la politique c'est aussitôt mettre en question la pensée du politique comme telle, pensée qui est elle même politique. Face aux difficultés impliquées par le sujet, il importe d'interroger tout d'abord le rapport même entre philosophie et politique. L'objectif est contribuer à une restauration de la philosophie politique quoi ne soit pas, comme le dit Miguel Abensour, une philosophie de la restauration, mais une réactivation de la pensée critique.

Mots-clés: philosophie française, philosophie politique, démocratie, biopolitique, État.

C'est un exercice difficile, périlleux et forcément injuste que de prétendre présenter un panorama de la philosophie politique française actuelle. Difficile parce qu'il faudrait être capable de rassembler en une synthèse la plus exhaustive possible l'ensemble des perspectives et des chantiers ouverts actuellement en langue française, ce qui est bien au-dessus de mes moyens. Périlleux parce que ce qu'on nomme "philosophie politique" est indissociable, à mes yeux tout au moins, d'une politique de la philosophie et donc d'une certaine idée de la politique, par où il est impossible de soustraire entièrement ladite philosophie aux polémiques et controverses politiques qui lui donnent sens. Injuste, en conséquence, parce que je ne peux m'engager dans une telle présentation qu'en le faisant selon mon point de vue, à la fois partiel et partial, lié à ma propre pratique de la philosophie et à ma propre conception de ce qu'est une philosophie qu'on dit "politique".

Aussi serai-je inévitablement amené à ignorer certains courants, à en négliger d'autres ou à en sous-estimer l'importance ou l'originalité. Cette injustice, je l'assume parce que je crois qu'on ne saurait y échapper sauf à se tromper sur ce qu'est la philosophie et singulièrement la philosophie politique, en la présentant comme si elle était une science dont on pourrait exposer l'avancée des découvertes. Or la philosophie n'est pas une science et quand elle est concernée par la chose politique, elle ne saurait rester indemne de celle-ci: elle ne peut qu'être engagée dans cette politique, pas nécessairement au sens des combats politiques partisans qui composent la vie politique d'un Etat, mais au sens où elle ne saurait prétendre se situer en surplomb,

contempler les efforts et les combats politiques depuis le supposé ciel pur des idées.

Au fond, toute philosophie est politique non pas simplement parce qu'elle a la chose politique pour objet de sa réflexion mais aussi et surtout parce qu'elle déploie un mode de pensée qui accueille en son sein, en sa manière de raisonner, la pluralité des positions et donc la conflictualité propres à la vie politique. J'assumerai donc l'assertion suivante: une philosophie est politique quand et si elle cesse de vouloir légiférer le domaine politique depuis la hauteur supposée de la pensée spéculative pour s'exposer elle-même aux conflits des valeurs, des principes et des interprétations qui travaillent le champ politique. A la suite de la critique arendtienne de la tradition de la philosophie politique — critique qu'a rappelée dernièrement Miguel Abensour —, Claude Lefort, d'une part, Jacques Rancière ou Alain Badiou d'autre part, ont problématisé ce conflit qui oppose la philosophie et la politique, ou la mésentente ou l'"énigmatique relation" entre les deux (Cf. Abensour, 2008; Lefort, 1993; Rancière, 1995; Badiou, 2011). On doit donc partir de cette situation pour envisager l'orientation récente de la philosophie politique française. J'exposerai pour commencer le motif de ce conflit (I), pour essayer d'établir ensuite une sommaire périodisation de la philosophie politique d'après-guerre (II) et, de là, examiner la façon dont la philosophie politique de langue française a conçu le politique dans ses rapports à l'Etat démocratique (III).

La double indétermination, de la philosophie et de la politique. Dès 1981, Claude Lefort présentait la différence entre une philosophie politique et une science politique à partir d'une distinction entre le politique et la politique (Lefort, 1988). La délimitation du domaine politique ne relève en effet pas de simples critères méthodologiques. Vouloir circonscrire la politique au sein de la société procède du souci d'une définition objective qui est à l'origine de la science politique, mais qui ne correspond pas à une interrogation philosophique. Les sciences sociales doivent définir leur objet, séparer ce qui est proprement "politique" de l'ensemble des activités sociales pour en produire l'intelligibilité. Mais cette opération est guidée par un principe qui érige

l'observateur en pur sujet connaissant, lui procure une neutralité scientifique. A l'inverse, la pensée philosophique du politique ne peut pas présupposer un objet définissable selon de simples normes méthodologiques; elle s'interroge sur les principes générateurs de la société, et en appelle à une autre exigence de la connaissance. Le politique n'est pas localisable dans la société parce que la notion même de société contient déjà la référence à sa définition politique. L'espace social ne peut, lui, être compris que par référence à ce que Claude Lefort a nommé un "mode d'institution du social", un schéma directeur, une dimensionalité originaire.

S'il y a donc une opposition de la philosophie politique à la théorie politique ou à la science politique, elle se marque dans le fait que la philosophie politique cherche dans une "forme de société" un principe d'intériorisation qui rende raison des rapports sociaux et de l'exercice d'une domination. Elle cherche à définir le ou les principes en vertu desquels une société procède à des valorisations, à des discriminations entre le juste et l'injuste, le beau et le laid, le licite et l'illicite, etc. Bref, elle cherche à comprendre la "mise en forme" par laquelle une société se reconnaît et dans laquelle elle s'identifie. Une société n'est telle et ne se comprend soi-même dans l'agencement de ses parties qu'en instituant les conditions de leur intelligibilité et en se donnant une quasi-représentation d'elle-même: "mise en sens" et "mise en scène" de ses rapports, selon l'expression que Lefort emprunte à Pierra Aulagnier.

Aussi l'opposition de la philosophie et de la science est-elle celle de deux exigences de la connaissance. La science repère des modèles de fonctionnement conformément à un idéal d'objectivité qui met le sujet connaissant à distance du social. La pensée philosophique du politique s'interroge sur le mode d'institution du social. Et par là, elle est confrontée à la question de sa propre institution. Cette pensée, écrit Claude Lefort, "cherche à rendre raison d'elle-même dans le moment où elle cherche à rendre raison de ce qu'elle pense" (1988, p. 260), de même que toute société cherche les traces du vrai ou du juste, celles du légitime ou de la domination, celles du droit ou de son occultation. Seulement cette quête du sens s'entreprind dans la tension d'une pensée qui

“cherche en même temps ce qu'elle est en droit de penser”. L'attitude qui convient à une intelligence philosophique du politique affranchie des illusions du positivisme et de la théorie est donc une attitude éminemment questionnante et réflexive. Pour elle, la question est plus importante que les réponses possibles dont l'intérêt est d'être elles-mêmes sources de question. Telle est la posture fondamentale de la pensée que Merleau-Ponty, par exemple, esquissait: “C'est le propre de l'interrogation philosophique, écrivait-il, de se retourner sur elle-même, de se demander aussi ce que c'est que questionner et ce que c'est que répondre” (1964, p. 160). A quoi fait écho la question de Lefort: “Qu'est-ce que s'interroger? En un sens, faire son deuil du savoir. En un sens, apprendre à l'épreuve de ce deuil” (Lefort, 2000, p. 9). La philosophie politique désigne à la fois une pensée enracinée dans le sol de l'expérience politique, et une pensée qui pourtant vise une connaissance compréhensive: une pensée qui cherche à élaborer les critères de discrimination auxquels s'ordonnent les rapports sociaux, et une pensée qui, sachant son ignorance, sait qu'aucune réponse ne peut prétendre définir le sens ultime de la vie collective.

Or, telle est la forme de pensée qu'appelle notre temps et qui se révèle inhérente à la forme démocratique post-totalitaire. L'avènement de la *forme de société démocratique* correspond en effet, selon l'expression de Claude Lefort, à une “dissolution des repères de la certitude”. Le régime démocratique n'est ordonné à aucune forme transcendante ou immanente, ne peut s'autoriser d'aucune instance supérieure ou extérieure à la société pour fonder l'exercice du pouvoir et régler les divisions qui le traversent. Aussi est-ce par définition, à la fois le régime de l'indétermination foncière et celui du conflit incessant. Conflit de la société contre l'Etat, conflits internes à la société elle-même. Cette indétermination du sens social et politique ne signifie ni l'absence de sens ni le régime de l'insensé. Elle indique, bien au contraire, qu'il n'appartient à nul autre qu'aux acteurs politiques, aux forces sociales de réfléchir le sens de leurs entreprises et le principe de leurs engagements. La démocratie est cette forme de société qui institutionnalise le conflit comme mode d'expression des rapports sociaux. C'est pourquoi, comme l'écrit Lefort, “à la notion d'un

régime réglé par des lois, d'un pouvoir légitime, la démocratie moderne nous invite à substituer celle d'un régime fondé sur la légitimité d'un débat sur le légitime et l'illégitime —débat nécessairement sans garant et sans terme” (Lefort, 1988, p. 53).

La philosophie politique d'aujourd'hui a donc une tâche: être adéquate à son temps, affronter l'incertitude de son savoir et l'indétermination du sens de ses actes, de la même façon que le fait la démocratie. Par une réflexion jamais close que l'interrogation toujours reconduit, elle nous invite à une manière de penser qui correspond exactement à la manière politique dont s'exerce la vie politique d'une forme démocratique de société. Il y a un régime de la pensée et une politique de la pensée qui sont l'écho direct d'un régime et d'une politique de l'action démocratique. Et inversement. Aussi doit-on reconnaître le lien essentiel qui unit la philosophie politique à la forme moderne des démocraties: du point de vue de la société démocratique, toute action, toute opinion, toute décision appelle, qu'on le veuille ou non, une philosophie qu'elle sous-entend ou qu'elle requiert, qu'elle ignore ou dont elle s'autorise; du point de vue de la philosophie, la politique est moins l'objet de la pensée que la forme même de sa réflexivité. Dans l'expression “philosophie politique”, *politique* qualifie le mode de pensée d'une philosophie soucieuse de l'indétermination démocratique: est politique toute pensée philosophique qui ne récuse pas son inscription dans la communauté plurielle des hommes liés par des institutions délibérées mais qui érige au contraire cet ancrage en règle d'un sens commun dans le temps même où elle réfléchit son propre sens à l'aune de la vie publique qu'elle tente d'élucider¹.

C'est précisément en raison de cette co-appartenance — que révèle et adopte la forme de société démocratique moderne — de la pensée à la pluralité et de la communauté à l'exigence d'une pensée publiquement délibérée, et donc contestée, que la

¹ H. Arendt (1987): «La tâche cruciale d'une nouvelle philosophie politique sera d'entreprendre une enquête sur la signification de la pensée, ce qui veut dire: sur la signification et les conditions de l'activité de penser pour un être qui n'existe jamais au singulier, mais dont la pluralité est loin d'avoir été explorée lorsqu'on a simplement ajouté la relation Je-Tu à la compréhension traditionnelle de l'homme et de la nature humaine».

question de la conflictualité est au cœur de la philosophie politique, non comme un de ses objets parmi d'autres, mais comme une source de sens. S'oppose à une telle détermination critique de la philosophie politique, la représentation qu'en donne Alain Badiou, par exemple, dans son petit opuscule récent (Badiou, 2011): la philosophie est indissociable d'une forme politique démocratique, y affirme-t-il; mais elle ne peut accepter le relativisme des opinions qui caractérise ladite démocratie parce qu'elle est portée par le souci de la vérité dont le nom politique est justice. On peut se demander ce qu'aurait de démocratique une pensée de la justice qui n'accepterait pas l'indétermination foncière de celle-ci et n'assumerait pas l'irréductible pluralité des discours, des actes et des positions ni la division constitutive de la cité et l'inévitable conflictualité qui en résulte².

Esquisse de périodisation de la philosophie politique d'après-guerre.

Si cette vertu propre de la philosophie politique esquissée par Lefort — sa fragile assomption de la pluralité, de la division et de la conflictualité — se laisse entendre dans quelques œuvres de pensée contemporaines, il est possible de reconstruire, en assumant la part d'arbitraire qu'une pareille entreprise suppose, le chemin qui, de l'après-guerre à aujourd'hui, a conduit la philosophie politique du constat de son impossibilité aux signes de sa réinvention en passant par les étapes qui sont autant de figures de son aliénation. On peut résumer très schématiquement ce chemin en sept moments à la fois problématiques et chronologiques. Aussi réducteur soit-il, ce schéma permet de saisir le mouvement d'oubli puis de retour de la philosophie aux choses politiques (et de celles-ci à la philosophie) qui assume certes le divorce entre philosophie et politique mais sans pour autant renoncer à l'élucidation philosophique de l'action politique.

La suprématie des sciences sociales. Le premier moment occupe les immédiates années d'après-guerre jusqu'au début des années soixante et se distingue par le développement des sciences sociales

² C'est l'objet du premier chapitre de mon livre Tassin, 2012: «Oreste et les démocrates. L'impossible justice et la cité divisée».

et des sciences politiques qui substituent à la réflexion philosophique, invalidée par les événements (“Comment penser après Auschwitz?”, demande Adorno), une appréhension scientifique du fait social. On a pu dire que ce déploiement, aboutissement de l’affirmation de la sociologie commencée au milieu du XIXème siècle, signifiait “la fin du politique” (Cf. Birnbaum, 1975).

Qu’il s’agisse de l’individualisme méthodologique, des analyses fonctionnalistes ou systémiques, l’approche sociologique du fait social se caractérise par deux traits dominants: une hostilité marquée envers la philosophie politique corrélative d’une prétention scientifique à l’explication positive des institutions et des comportements sociaux; mais aussi une méconnaissance radicale de la dimension proprement politique de l’existence communautaire, si ce n’est une véritable aversion envers l’exercice d’une citoyenneté active et conflictuelle³. En un certain sens, et sous couvert de “neutralité éthique “ des sciences sociales et de rejet de toute conceptualité normative, cette approche du fait social, en ignorant le sens de la conflictualité politique, a interdit toute compréhension des enjeux politiques ramenés à de purs jeux stratégiques. La science politique s’est aliénée son objet, la vie politique proprement dite, dont elle ignore le sens pour rendre compte de son fonctionnement.

³ Pour des raisons différentes, les approches individualistes et holistes se rejoignent dans cet aveuglement envers le sens de la citoyenneté politique. Les premières, comme le soulignait déjà Finley (1972), sont héritières de la théorie élitiste de la démocratie défendue dès 1942 par Schumpeter (1954): elles reposent sur le postulat que l’apathie des citoyens est la garantie du bon fonctionnement des institutions démocratiques gérées par des hommes compétents et responsables. Moins le peuple fait de politique, plus la société est stable (Cf., par exemple, Lipset, 1960 et Dahl, 1963). Les deuxièmes, comprenant la société en termes de fonctions ou de systèmes, reposent sur le postulat que toute activité politique est de l’ordre d’une contrainte exercée contre le fonctionnement du système. La politique est perturbatrice. Idéalement, une société ignorante de la politique est une société qui remplit ses fonctions de manière satisfaisante. L’évaluation de ces “fonctions” relève d’un jugement de valeur qui n’appartient pas à la science (Cf., par exemple, Easton, 1953, ou Deutsch, 1963; ou encore les analyse de Parsons, 1949; 1954).

Le marxisme comme doctrine. Le deuxième moment s'inscrit dans l'héritage théorique de Marx, héritage lui-même marqué par le positivisme sociologique. Il accompagne la Guerre froide jusqu'au milieu des années soixante-dix. Quelles que soient ses variantes et l'interprétation qu'on en fait, le discours marxiste et sa reprise idéologique au sein de la vie politique a doublement déplacé le centre de gravité de l'analyse de la chose politique: d'une part en déconstruisant la forme politique de l'organisation sociale et en la reconduisant au nœud socio-économique de la vie collective (le rapport du mode de production économique et des forces productives); d'autre part, en renvoyant la compréhension du fait social à une théorie de l'histoire prétendument scientifique (Cf. en particulier Althusser, 1965a; 1965b; 1969; 1973; 1976). D'un côté, le politique se trouve dissout dans le champ social dont il n'est plus qu'une émanation secondaire, d'un autre la philosophie se trouve dénoncée dans sa prétention à livrer l'intelligibilité des conduites humaines au profit d'une supposée objectivation du fait social (de la base économique et des rapports sociaux qui en procèdent), légitimée par une théorie de l'histoire. Par où le cœur même de l'agir politique est vidé de son sens dans le même temps que l'exercice de pensée censé l'élucider est dépossédé de ses vertus compréhensives. La prétention théorique, commuée en idéologie, a raison de la philosophie politique.

Le structuralisme. Le troisième moment de l'aliénation de la philosophie politique se repère, lui, dans le sillage tracé par le développement des sciences sociales ou humaines et se trouve condensé dans la formidable concentration de théories et de disciplines qu'a regroupées, tout au long des années soixante et soixante-dix, le structuralisme⁴. A vrai dire, la philosophie politique devait succomber aux approches fonctionnalistes dominantes dans le champ des sciences sociales et repérables, non seulement dans l'explication sociologique proprement dite, mais aussi dans les tentatives de produire une généalogie des concepts,

⁴ Cf. les travaux menés dans différents champs disciplinaires par Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Louis Althusser, Pierre Bourdieu, Roland Barthes ou Michel Foucault.

des conduites et des systèmes de régulation sociale des sociétés modernes. Une démarche comme celle de Michel Foucault peut sembler autant invalider la prétention de la philosophie politique à élucider le sens de l'agir ensemble et à réfléchir les repères de discrimination du juste et de l'injuste ou à évaluer les différents types de régimes politiques modernes (en particulier à penser en termes de sens la distinction des systèmes totalitaires et des régimes démocratiques), que les analyses descriptives d'une sociologie fonctionnaliste⁵ (Cf. Foucault, 1961; 1963; 1966; 1969; 1975; 1974, 1984; 1994). Ce qu'elle gagne en explication du fonctionnement social, elle le perd en compréhension philosophique des conditions politiques de l'existence humaine. De manière générale, le structuralisme a, tout comme le marxisme, constitué un obstacle d'autant plus puissant à la redéfinition d'une philosophie politique démocratique moderne qu'il prétendait couvrir la totalité du champ de l'expérience humaine.

La fin de la philosophie et l'horizon postmoderne. Le quatrième moment vient de la philosophie elle-même et s'inscrit en elle comme la trace indélébile laissée par Nietzsche et l'interprétation heideggerienne du destin historial de la métaphysique, sous la forme du thème de *la fin de la philosophie* (Cf. Nancy, 1986a; 1986b et Lacoue-Labarthe, 1988). La philosophie ne peut s'effectuer que sous la forme d'une méditation de la fin de la philosophie qui la laisse à l'écart de toute visée pratique concernant l'agir ensemble des hommes. Il ne s'agit pas seulement de cette indifférence foncière (à de rares exceptions⁶) à l'égard du politique

⁵ De manière générale, l'analyse foucauldienne des pouvoirs et des structures d'enfermement et de discipline repose sur un postulat fonctionnaliste analogue à celui de Talcott Parsons.

⁶ Sur le rapport d'évitement de Husserl avec la politique, Cf. Toulemont, 1962 et Schumann, 1988. La phénoménologie a su déployer ses perspectives avec plus de succès dans le domaine de la sociologie comme en témoignent en particulier les travaux d'Alfred Schütz ou de Gurwitsch. Parmi les disciples de Husserl, seule Edith Stein a développé une approche politique (Cf. Stein, 1990). S'il y a chez Heidegger une très profonde incompréhension du domaine politique (qui n'est pas sans conséquences, comme on le sait), ce n'est le cas ni chez M. Merleau-Ponty (Cf. 1946; 1947; 1957), ni chez Jan Patočka (Cf. en particulier, 1973, 1977, 1985-1986; 1990; 1991), ni bien entendu chez

qui a caractérisé le mouvement phénoménologique dans sa tentative de ressaisir les fondements de la pensée et du monde de la vie, mais de l'aveu d'une impuissance fondamentale de la pensée à assumer sa condition époquale. L'héritage nietzsché-heideggérien s'est continûment développé jusqu'à aujourd'hui, essentiellement sous les formes d'une pensée rhizomatique avec les travaux de Gilles Deleuze et de Félix Guattari; du déconstructivisme à partir des interprétations de Jacques Derrida; ou sous celle du postmodernisme autour des analyses de Jean-François Lyotard (Cf, entre autres, Deleuze, 1968; 1969; 1980; avec Guattari, 1972; Derrida, 1967; 1967; 1972; 1972; Lyotard, 1971; 1973; 1974; 1979; 1983; avec Thébaud, 1979). C'est sur fond de ce qui a pu apparaître comme un "renoncement" qu'a pu se déployer une reprise radicale du projet d'émancipation moderne qui tentait par un "retour" au — ou une réactivation du — rationalisme des Lumières de refonder dans une pragmatique de l'agir communicationnel les principes d'une politique délibérative et démocratique (en ce qui concerne la philosophie habermassienne, Cf. Habermas, 1976; 1989; 1991). La controverse sur la question du modernisme et du postmodernisme a en réalité ramené avec vigueur la question politique au cœur de la philosophie et relancé l'interrogation à la fois sur les modalités du jugement politique, sur le statut de la communauté ou du vivre-ensemble⁷.

La théorie de la justice et la controverse libéraux/communautariens. C'est d'un autre côté que devait s'affirmer, parallèlement aux débats qui agitent le statut même de la raison et de la pensée

Hannah Arendt qui fut la seule à mettre la question politique au cœur de l'intelligence philosophique du monde moderne. Pour des développements plus récents de cette tradition, Cf. les ouvrages de Ernst Volrath et Klaus Held.

⁷ Les questions du jugement, de l'imagination, du sens commun et de la communauté font l'objet de nombreuses approches différentes. Cf. la présentation à la fois synthétique et problématique de Beiner, 1983. On les retrouve aussi bien dans les travaux de Cornélius Castoriadis (Cf. Castoriadis, 1975; 1978, 1986, 1991) ou de Lyotard (après Lyotard, 1979) autour de Kant: cf. 1985 (avec J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, P. Lacoue-Labarthe, J-L. Nancy); 1986 et 1991, que dans les travaux de Poulain, 1993 et 1993.

philosophique, les lignes d'interrogations qui surgissent depuis la fin des années quatre-vingt et le début des années quatre-vingt-dix pour définir les problèmes auxquels se trouve confrontée une philosophie politique renaissante. En 1971, l'ouvrage de John Rawls, *A Theory of Justice* (1987) devait, dans une perspective libérale néo-kantienne reposer la question du contrat social et de l'exercice d'une justice distributive au sein des sociétés libérales modernes. S'il n'est pas exagéré de dire que cet ouvrage a défini, pour le monde anglo-saxon, les termes du débat philosophique sur la question politique jusqu'à aujourd'hui, c'est aussi qu'il s'inscrivait dans un contexte intellectuel où aux critiques conservatrice et socialiste du libéralisme démocratique venait s'adjoindre une critique républicaine forgée dans la redécouverte et la réactivation de l'humanisme civique florentin.

C'est l'ensemble des critiques que cet ouvrage a suscité qui a permis de fixer le nœud des difficultés et des enjeux qui devaient redonner à la philosophie politique une nouvelle vigueur. Contre le paradigme déontologique d'un libéralisme raisonnable fondé dans la prévalence du juste sur le bien vont s'élever soient des critiques individualistes et libertariennes, comme celle de Robert Nozick (1974) par exemple, soient des critiques communautariennes comme celles de Charles Taylor, d'Alasdair Mac Intyre, de Michæl Sandel ou de Michæl Walzer, qui selon une conception téléologique de la morale font prévaloir le bien sur le juste (Cf. Taylor, 1985 – en particulier le vol. 2 –; Macintyre, 1981; Sandel, 1982; Walzer, 1970; 1980; 1983. L'idée de démocratie participative est défendue par Barber, 1984). Ces controverses laissent apparaître la nécessité de différencier les ordres d'un bien commun ou d'un bien public, les registres d'une détermination morale du caractère raisonnable des choix ou d'une détermination politique des actions publiques, d'une communauté privée centrée sur les valeurs de l'individu ou d'une *res publica* ordonnée à la perpétuation d'un *vivere civile*, bref de spécifier la dimension proprement politique de l'existence commune, de revaloriser la sphère du politique et les idées de vertu et de liberté civiques, de définir les linéaments

d'une véritable citoyenneté démocratique⁸.

Là se rejoignent trois préoccupations: celle de penser une dimension d'universalité du droit qui s'accorde avec la pluralité des sphères d'appartenance communautaires (Cf. Walzer, 1990; 1992); celle de penser une dimension du civisme qui s'accorde avec la revendication de liberté, ce que Etienne Balibar a nommé "l'égaliberté" (Cf. Berlin, 1969; et la critique qui est faite de la thèse de Berlin par Taylor, 1985, pp. 211-229, et par Skinner, 1984, ainsi que 1992, pp. 125-144. Cf. Balibar, 1992 et 2010); celle de penser une pratique de la philosophie qui s'accorde avec les enjeux politiques effectifs d'une vie communautaire. L'interrogation sur la justice, sur les modalités de l'égalité et de la liberté civique, rencontre la question d'une effectuation politique du principe d'universalité confrontée aux exigences communautaires et individuelles de reconnaissance d'une identité singulière. La réflexion sur la citoyenneté devient le foyer où se réfractent toutes les apories que rencontre la vie sociale, économique, culturelle et politique. Avec la justice, l'égalité, la liberté et l'universalité se pose alors la question de l'identité (privée, sociale, ethnique, confessionnelle, culturelle, politique, etc) dans un rapport problématique avec le principe de citoyenneté, nourrie des apports critiques d'une réflexion sur l'*affirmative action*, la *political correctness*, le multiculturalisme, etc. En témoignent un grand nombre de travaux au centre desquels se trouve la réflexion de Charles Taylor (Cf. en particulier, Taylor, 1994; 1991 et également 1989. Cf. également Walzer, 1992; Shklar, 1991; ou encore Benhabib, 1992; Honig, 1993). En France, Alain Renaut a développé sa réflexion philosophique dans le sillage kantien de Rawls pour reprendre certaines de ces questions dans la perspective d'une critique libérale du républicanisme, tandis qu'à l'inverse, des auteurs comme Jean-Fabien Spitz ont repris les analyses de Philipp Petit en défense d'un républicanisme héritier

⁸ La controverse entre les libéraux et les communautariens a suscité une copieuse littérature. Cf. en particulier la synthèse de Mouffe, qui remarque que "ce n'est que dans le contexte d'une tradition qui fasse réellement place à la dimension politique de l'existence humaine et qui permette de penser la citoyenneté autrement que comme simple possession de droits que l'on peut rendre compte des valeurs démocratiques" (1987, p. 109).

de l'humanisme civique florentin (Renaut, 2009; Spitz, 2005).

Il convient ici de s'arrêter un instant sur ce qu'il est convenu de nommer le "retour" de la philosophie politique. L'interrogation commandée par la question de la justice semble en effet signer le retour en grâce de la philosophie politique. Or, en quel sens est-ce un "retour"? Certainement pas un retour à quelques maîtres penseurs oubliés au cours de l'histoire. Comme le dit Jean-Luc Nancy, marteler qu'on a perdu la vraie philosophie, c'est témoigner en réalité "d'un oubli de ce qu'est la philosophie" (Nancy, 1986b, p. 9; 1993; 1994). Aussi doit-on, comme y invite Miguel Abensour, moins entendre dans cette interrogation philosophique du politique un retour à la philosophie politique qu'un retour des choses politiques elles-mêmes (Abensour, 1994/1995, pp. 5 *sq.*). C'est la même inquiétude qui commande la réflexion de Jacques Rancière en ouverture de *La méésentente*, sous-titré Politique et philosophie: "Depuis quelques temps, écrit-il, la philosophie politique affirme bruyamment son retour et sa vitalité nouvelle. Entravée longtemps par le marxisme qui faisait de la politique l'expression ou le masque de rapports sociaux, soumise aux empiètements du social et des sciences sociales, elle retrouverait aujourd'hui, dans l'effondrement des marxismes d'Etat et le fin des utopies, sa pureté de réflexion sur les principes et les formes d'une politique elle-même rendue à sa pureté par le recul du social et de ses ambiguïtés. Ce retour pourtant pose quelques problèmes" (1995, pp. 9 *sq.*). C'est que, comme je le soulignais en commençant, la politique n'est pas un domaine quelconque et objectif de réflexion pour la philosophie. Bien au contraire, "la philosophie devient "politique" quand elle accueille l'aporie ou l'embarras propre à la politique" (Rancière, 1995, p. 11), bref quand elle entend la méésentente sans pour autant la légiférer.

La conflictualité démocratique. Par un autre biais, donc, que celui emprunté dans le monde anglo-saxon, la philosophie politique a, en France, été ramenée à elle-même depuis une interrogation radicale sur "l'invention démocratique", l'institution du social au travers des conflits et l'exigence de reconnaissance des droits conçus comme principe générateur de la démocratie modern (Cf.

Lefort, 1981⁹; 1986; 2007). Avec Lefort, la démocratie est reconnue comme une forme de société exposée à une double division, division entre la société et l'Etat, division de la société d'avec elle-même qui interdit que surgisse la fiction d'un peuple-Un que Lefort a repéré comme constituant la matrice du totalitarisme. Dans ces oppositions, qui procèdent de ce que Lefort a nommé "la division originaire du social", il ressort que la démocratie est un régime par définition conflictuel. Loin que les conflits soient le signe d'un dysfonctionnement politique, ils sont au contraire la preuve par les faits qu'une société ne fait pas taire les divisions qui naissent inévitablement en son sein, qu'elle ne se livre pas pieds et poings liés à l'autorité d'un Etat supposé à son service, qu'elle n'entretient pas l'illusion d'une instance supérieure supposée détenir et le savoir et le droit censés commander la société.

Cette conflictualité est reformulée par Rancière en terme de mésentente. La mésentente est une situation où l'un des deux interlocuteurs entend et n'entend pas ce que l'autre dit: ni malentendu ni méconnaissance, elle n'est pas non plus un différend mais elle témoigne au contraire d'une dispute sur ce que parler veut dire. La démocratie serait le régime des mésententes. Mais la "philosophie politique" traditionnelle n'a pas su entendre la mésentente car au contraire, au dire de Rancière, ce qu'on nomme "philosophie politique pourrait désigner l'ensemble des opérations par lesquelles la philosophie essaie d'en finir avec la politique" (1995, p. 15), essaie de supprimer le scandale de la mésentente comme rationalité de la politique en régime démocratique. D'où cette situation: la pensée de la politique selon son propre régime argumentatif exige de reformuler les prétentions de la philosophie puisque celle-ci ne saurait être politique qu'à reconnaître d'abord la mésentente comme rationalité scandaleuse de la politique. Aussi faut-il différencier l'exercice du pouvoir gouvernemental qui relève d'une gestion et d'une administration de la société et qu'on peut désigner comme le

⁹ Le premier chapitre est une réponse à la question polémique, qui suscita un important débat en France à la charnière des années soixante-dix et quatre-vingt, de savoir si les droits de l'homme sont une politique.

travail de la “police”, au sens classique du terme, à savoir comme opération d’appropriation des rapports sociaux, assignation des places et des fonctions, disposition des hiérarchies ; et la politique proprement dite, à savoir les luttes d’émancipation entreprises au nom de l’égalité et les combats politiques menés pour la vérification de ladite égalité. On dira alors que le politique est la rencontre houleuse de ces deux opérations hétérogènes, le processus de gouvernement et le processus d’égalité. Rencontre houleuse car elle est de façon récurrente le motif d’une mésentente. Le gouvernement fait tort à l’égalité, l’égalité fait tort au gouvernement. La scène de rencontre entre ces deux processus est donc conflictuelle et cette conflictualité est insurmontable, indépassable. L’illusion de la philosophie politique traditionnelle aura été de prétendre disposer du point de vue de surplomb qui permettrait de subsumer ces deux opérations discursives sous une même rationalité pacifiante. On remarquera que c’est aussi cette prétention qui continue d’animer le projet habermassien d’une théorie de la discussion publique: produire les conditions d’une entente au lieu insupportable de la mésentente.

La “philosophie sociale”. C’est dans ce contexte théorique qu’il faut enfin réinscrire une mouvance qui se dessine en France aujourd’hui au sein d’une jeune génération de philosophes et qui tend à s’unifier sous le vocable de “ Philosophie sociale “. Issue des problématiques forgées au sein de la nouvelle école de Francfort, singulièrement la théorie de la reconnaissance d’Axel Honneth, nourrie des études sur la justice sociale comme celles de Nancy Frazer par exemple ou de Iris Young, dynamisée par les écrits de Judith Butler au croisement des études sur le genre et d’une philosophie des vies ordinaires, et portée, enfin, par le développement de la question du *care*, cette philosophie sociale entend témoigner des conditions sociales des vies ordinaires, de leur précarité, des souffrances et des injustices qu’elles subissent mais aussi des ressources qu’elles comportent (Cf. entre autres, Leblanc, 2007; Renault, 2008; Worms, 2010; Brugère, 2008; Fischbach, 2009). Elle vise ainsi à redéfinir une éthique du soin pour l’autre liée au souci de soi, une éthique de l’attention sociale et

des réparations en justice des torts subis.

Cette attention aux vies et à leurs conditions sociales pourrait bien cependant se payer du prix d'une dépolitisation des situations qui les produisent. Comme si, ici, la question sociale venait se substituer à la question politique. Car cette philosophie sociale ne saurait se soustraire à l'alternative dessinée par Rancière: ou bien le *care* relève de la police au sens large, il est un gouvernement des rapports sociaux; et il n'est pas politique au sens strict; ou bien il est une forme des luttes d'émancipation, mais il exige alors une interprétation politique qui par définition lui fait défaut dans sa focalisation sur la dimension interpersonnelle du lien social. On ne saurait décider si ladite philosophie sociale n'est pas encore une forme discrète mais efficace de l'aliénation politique, ou tout au moins une autre manière de dépolitiser la politique quand bien même son mérite serait de faire porter l'attention sur ce qui reste encore insuffisamment pris en charge dans les processus politiques de vérification de l'égalité.

Bien entendu cette présentation des orientations de pensée de la philosophie politique de langue française de ces dernières décennies est partielle, partielle et partisane. Une manière de corriger cette approche consisterait à indiquer la façon dont ladite philosophie politique a traité de la question de l'Etat et de l'institution du pouvoir au cours de cette même période. Non que l'Etat soit par définition l'objet propre de la philosophie politique mais parce que celle-ci ne peut manquer le rencontrer et que la place et le statut qu'elle lui accorde est aussitôt révélateur du type de philosophie pratiquée. Comme le fait en effet remarquer Jacques Rancière, les concepts qu'on croit les concepts-clés de la politique ne sont peut-être pas ceux que la philosophie travaille depuis Platon, à commencer par celui du pouvoir, identifié à une mise en ordre de l'ensemble social afin de pourvoir à une communauté ordonnée, unifiée et juste. Je me propose donc d'examiner maintenant, même sommairement, l'apport d'une philosophie politique critique de langue française à la pensée de l'Etat depuis une trentaine d'années.

La critique philosophique de l'Etat et ses enjeux. J'avancerai d'abord que trois déterminations philosophiques du politique ont

à mes yeux commandé la représentation de l'Etat et de l'institution du pouvoir à l'époque moderne. L'Etat a été pensé au regard de la souveraineté, de la gouvernementalité, de la procéduralité. La première détermination en a fait un instrument de domination du peuple en même temps que d'autonomie à l'égard des autres Etats; la deuxième un agent de gestion du social et d'administration des biens collectifs; la troisième un opérateur de décisions répondant aux exigences démocratiques de délibération publique. Ces trois déterminations ne sont pas successives ni exclusives: elles collaborent. L'institution démocratique du pouvoir puise son autorité dans la souveraineté, prouve sa capacité dans l'administration publique et ses politiques sociales, trouve sa légitimité dans les procédures qui lui donnent naissance. Ces schémas se sont développés dans la tradition de pensée européenne et ont forgé ou accompagné la figure canonique de l'Etat européen dont l'Etat-nation aura été à la fin du XIXème et au début du XXème siècle la pointe historique.

Je suggère ensuite que trois événements de l'histoire récente sont venus transformer les représentations de l'Etat et les pratiques du pouvoir politique au cours du XXème siècle: l'épreuve des totalitarismes, les guerres d'indépendances coloniales, la globalisation économique avec la mondialisation des échanges matériels, symboliques et humains. Penser l'Etat et l'institution du pouvoir dans ce contexte, c'est penser l'Etat et le pouvoir en situation post-totalitaire, post-coloniale et post-nationale. Cette triple inflexion historique correspond évidemment à un décentrement dans la géographie de la pensée corrélatif du décentrement géo-politique: la pensée de l'Etat se déploie dans de nouvelles directions depuis les *post-colonial studies* ou les *subaltern studies*. L'histoire de ces réorientations est aussi celle de ces décentrement post-européens. Elle pose la question de l'horizon cosmopolitique d'un pluralisme des institutions étatiques et des pratiques de pouvoir.

On peut enfin considérer que trois moments pourraient résumer, par commodité, cette évolution: à la *critique* de l'Etat qui caractérise les années 1970 succèdent, se chevauchant au tournant du millénaire, une *contestation* de ses principes fondateurs d'un côté et une *relève* de l'institution étatique de l'autre, qui n'est

qu'en partie liée à la nouvelle donne introduite par les événements de septembre 2001. Ce qui pose les questions d'une politique post-étatique et d'une cosmo-politique.

La critique de l'Etat. Après la critique marxiste de l'Etat bourgeois (N. Poulontzas) et des appareils idéologiques d'Etat (L. Althusser), et assumant librement, sans le revendiquer nécessairement, l'héritage de la Théorie critique (Ecole de Francfort) en ses différents prolongements (E. Bloch, W. Reich, Herbert Marcuse), la réflexion critique sur l'Etat et le pouvoir emprunte soit la voie d'une analyse de l'institution imaginaire de la société (Cornélius Castoriadis), soit celle d'une déconstruction des multiples micro-pouvoirs à l'œuvre dans les sociétés d'enfermement et de contrôle (Michel Foucault), soit celle d'une mise en évidence des surcodages despotiques de l'Etat primordial réinvesti par les Etats dits démocratiques (Gilles Deleuze / Félix Guattari), soit, enfin, celle d'une économie libidinale opposée à l'économie politique dont se soutient le capital comme système de domination (Jean-François Lyotard) (Castoriadis, 1975; Foucault, 1975; 1976; 1997; Deleuze, Guattari, 1972; Lyotard, 1973; 1974).

Ces différentes critiques formulées à la fin des années 1970 en France puis développées dans le courant de la décennie suivante ont toutes une dimension de radicalité qui les distingue des analyses critiques qui se situent encore dans l'évidence du caractère indiscutable de l'Etat, qu'elles adoptent un point de vue révolutionnaire ou réformiste. Comme le souligne Lefort en 1978, perspective réformiste et perspective révolutionnaire, qu'elles soient d'obédience marxiste ou non, partagent la même conviction que la transformation de la société procède du pouvoir d'Etat (Lefort, 1981, chap. IV). Aussi l'enjeu est-il celui de la conquête du pouvoir. Et le problème est-il celui du bon usage de l'Etat, c'est-à-dire au fond celui des bonnes pratiques gouvernementales, ce qui, dans un vocabulaire plus récent, prend le nom de "bonne gouvernance". Sous ce terme de "gouvernance" couve cette illusion étatiste qui commande encore aujourd'hui les analyses et les théories positives de l'Etat tout comme les politiques réformistes.

Mais la critique radicale de l'Etat engagée par Foucault,

Deleuze et Guattari ou Lyotard ne procède pas, elle, d'une médecine de l'Etat : elle vise au contraire à mettre en évidence que sous le nom d'Etat et sous couvert de souveraineté, de gouvernementalité ou de procéduralité démocratique, c'est encore et toujours une technologie du pouvoir qui s'exerce et prive la société de son pouvoir auto-instituant ou de sa liberté "sauvage". La microphysique du pouvoir foucauldienne reconnaît en celui-ci une technologie des corps. Foucault refuse de poser la question des mécanismes d'assujettissement en termes d'Etat puisque la souveraineté de l'Etat, le dispositif juridico-policié et la domination globale d'une minorité sur la majorité ne sont pas des données initiales mais des "formes terminales" issues de cette microphysique. L'Etat n'est qu'un effet. Loin d'être le produit de la classe dominante, loin d'être la manifestation de la Loi ou de la domination du souverain, l'Etat "repose sur l'intégration institutionnelle des rapports de pouvoir" dont la dynamique relève d'un modèle stratégique plutôt que juridique (Foucault, 1976, p. 127, 135).

Ce sont, de la même façon mais avec une visée philosophique encore plus radicale, les mégamachines de pouvoir qui font l'objet de l'attention de Deleuze et Guattari en ce qu'elles permettent de repérer au sein des Etats même libéraux la figure de l'*Urstaat* nietzschéen qui s'est abattu sur l'organisation primitive et l'a réduite à sa merci sous la forme *princeps* de l'Empire que répèteront toutes les organisations étatiques ultérieures. Le ressort en est le désir: " L'Etat est désir qui passe de la tête du despote au cœur des sujets (...) Désir de l'Etat, la plus fantastique machine de répression est encore désir" (Deleuze, Guattari, 1972, p. 262). Ce désir hante le capitalisme qui le recode à sa manière, produisant des reterritorisations partielles. Aussi la perspective révolutionnaire, suggère Lyotard, ne saurait être celle de substituer un bon Etat à un mauvais: elle est celle de libérer le désir de ce qu'en fait l'Etat.

Pendant, la critique de l'Etat libéral keynésien, la critique de l'Etat Providence, entreprise au nom d'une dénonciation radicale des machines et des institutions de pouvoir despotiques finit par travailler au bénéfice d'un effondrement des politiques sociales, d'un affaiblissement voire d'un démantèlement

des services publics, dont la conséquence s'analyse en termes d'insécurité sociale (Castel, 2003). En même temps que ses missions de protection et de promotion de l'égalité, de la liberté, de la fraternité, ces critiques retirent à l'Etat sa dignité politique pour ne laisser paraître de lui que sa fonction policière et répressive au service des intérêts économiques des classes dominantes. L'évolution néo-libérale prise par les Etats démocratiques sous l'effet de la globalisation économique des années 1980, et dont R. Reagan aux Etats-Unis et M. Thatcher en Grande Bretagne ont été les fers de lance, a induit un double processus de transformation de l'Etat libéral classique: une transformation managériale du mode de gouvernance sur le modèle des entreprises privées et une soumission aux impératifs économiques de rentabilité du marché. Soit l'Etat renonce à ses missions de service public, soit dans le meilleur des cas nourrit l'ambition de profiler une troisième voie entre socialisme et liberalism (Giddens et Blair, 2002). Il en résulte en réalité une double perte, de crédibilité (défaut de politique sociale) et de légitimité (surcroît d'autoritarisme), dont le régime de Pinochet au Chili aura été au cours de ces deux décennies la sinistre caricature, ouvrant une alternative: la défection de l'Etat (Colombie) ou son surarmement coercitif (par exemple, le *Patriot Act* aux USA en réponse à l'attaque des *Twin Towers*).

La contestation de l'Etat.

La société et la démocratie "contre". La suspicion jetée sur l'Etat a trouvé en France dans l'œuvre anthropologique et philosophique de Pierre Clastres un argument décisif (Clastres, 1974; 1980). Relativisant l'opposition éculée entre les sociétés à Etat (dites politiques) et les sociétés sans Etat (supposées non politiques, donc), Clastres défend au milieu des années 1970 la thèse que nombre de sociétés dites sauvages sont en réalité des sociétés *contre* l'Etat. Il en résulte deux acquis d'importance: d'une part, le politique ne se réduit pas à l'étatique puisque ces sociétés sont politiquement organisées pour prévenir l'érection d'un appareil de domination étatique en leur sein; d'autre part, il existe un plan politique qui ne repose pas sur la coercition ou la domination

puisque dans ces sociétés la chefferie dispose d'une autorité déliée de tout pouvoir coercitif ou répressif. Non seulement l'anthropologie politique se trouvait ébranlée dans ses fondements — ce qui n'alla pas sans critiques —, mais la philosophie politique était aussi invitée à penser le politique à distance de l'Etat et le pouvoir à distance de la domination. Les analyses de Clastres rencontraient ainsi celles d'Arendt. A cette perspective, la relecture de l'ouvrage d'Etienne de la Boétie (*De la servitude volontaire*) proposée par M. Abensour, M. Gauchet, Cl. Lefort et P. Clastres venait ajouter la question de la naissance de l'Etat comprise à partir de la division de la société en dominants et dominés, qui allait trouver un prolongement dans les analyses de Gauchet sur le désenchantement du monde, et celle de l'énigme du désir de servir qui serait au fondement de l'Etat (Boétie, 1976. Voir de Gauchet, 1977 et 1985).

De la société sauvage élevée contre l'Etat à la démocratie sauvage érigée contre l'Etat, il n'y avait qu'un pas. Miguel Abensour le franchit. On pouvait penser que l'Etat n'était pas réformable et que c'était l'institution étatique elle-même qui comprenait en elle sa propre dérive autoritaire et/ou bureaucratique, laquelle retournait la société contre la démocratie. Au fond, la question ne serait pas de savoir quelle figure de l'Etat serait en mesure d'honorer ses promesses ou les attentes de la société, mais elle serait de savoir comment s'en débarrasser ou comment résister durablement à son appropriation de la société. On peut ainsi envisager que la politique démocratique se définisse non pas par l'Etat (dit) de droit mais contre lui. Telle est la démonstration faite par Miguel Abensour à propos de la lecture que Marx fait de Hegel en 1843. De là l'idée d'une "démocratie contre l'Etat", "démocratie sauvage" (Lefort) ou mieux: "démocratie insurgeante" (Abensour, 2004). Cl. Lefort avait défini la démocratie comme un régime de luttes politiques menées au nom des droits selon une double division, celle de la société contre l'Etat, celle de la société contre elle-même. La démocratie est un régime conflictuel, travaillé par ces divisions insurmontables, sauf à verser dans quelque figure autoritaire ou totalitaire de l'Etat. Mais si cette double division l'exécède, elle se déploie néanmoins encore dans le cadre institué par l'Etat de droit. L'idée d'une démocratie

insurgeante fait au contraire fond sur une conflictualité qui récuse l'Etat lui-même, fut-il réputé libéral voire démocratique. Ici, la politique est pensée dans le registre du “ contre “, selon une position qu'on a pu dire “révoltiste” (Cf. Abensour, 2008) et qui conteste vigoureusement l'outrageuse réduction de la démocratie aux seules institutions garantes de l'Etat de droit (multipartisme, représentation, suffrage universel, médias libres, etc).

Refusant la radicalité de cette récusation de l'Etat héritée d'une tradition anarchiste, les défenseurs de la démocratie libérale font varier l'incidence du “contre “, comme s'il s'agissait d'un curseur qu'on pouvait positionner autrement de façon à en amoindrir les effets tout en analysant le rôle joué par l'opposition et la contestation de l'Etat. C'est ainsi que Marcel Gauchet s'est employé récemment à définir “la démocratie contre elle-même” ou Pierre Rosanvallon la “contre-démocratie” (Gauchet, 2002; Rosanvallon, 2006). Mais ces deux perspectives ne remettent pas en question le rôle de l'Etat ni l'institution du pouvoir. En revanche, lorsque Jacques Rancière décrit “la haine de la démocratie” (2005; Cf. aussi 2000 et 1995), il met en évidence combien cette haine est liée à une représentation élitiste de la démocratie républicaine qui perçoit dans l'excédent populaire l'irréductible démocratique, ce qu'aucun Etat ou aucun gouvernement ne saurait policer et assujettir. En ce sens, le litige qui oppose le pouvoir gouvernemental, dont la fonction est de compter les sujets, distribuer les parts et hiérarchiser les rôles, et les processus d'émancipation égalitaire auxquels même les laissés-pour-compte prétendent prendre part, ce litige rend raison du mouvement qui élève la démocratie contre l'Etat en même temps qu'il désigne la contestation (et non le pouvoir gouvernemental ou les luttes d'émancipation elles-mêmes) comme le lieu politique par excellence.

Un Etat postnational? Un des points de stigmatisation idéologique servant à justifier l'exclusion de ceux qui sont décrétés ne pas pouvoir être pris en compte est l'affirmation d'une identité nationale. Dès la fin des années 1940 Arendt avait entrepris une déconstruction de l'Etat-nation et du discours nationaliste, analyse dont les apports ont été réévalués récemment dans le double

contexte du développement postnational de l'Union européenne et de la généralisation des migrations économiques, en particulier à destination de l'Europe ou des Etats-Unis (Cf. Leibovici, Kupiec, Muhlmann, Tasin [Eds], 2007). La critique de l'Etat-nation a ouvert un chantier lié à l'expérience historique d'institution d'une communauté européenne métanationale portant de front atteinte aux deux dogmes de la souveraineté et de l'identité nationales comme fondements indiscutables de l'Etat. La "question de l'Etat européen" (J-M. Ferry) est aussi celle d'une constellation postnationale qui se déploie "après l'Etat-nation" (J. Habermas) et redéfinit les partages entre politique intérieure et politique extérieure (Ferry, 2000; 2005; Habermas, 2000; 1998). De nombreux travaux explorent ce dépassement de l'Etat-nation, voire le radicalisent dans la perspective d'une politique post-souveraine et peut-être post-identitaire (Cf. Lacroix, 2004; 2008; Magnette, 2006; Mairet, 1989; 1996). La contestation de l'Etat ne s'exprime pas ici comme sa récusation mais comme la tentative de dégager l'Etat des schémas statonationaux dans lesquels il s'est historiquement constitué pour en laisser se déployer des formes nouvelles (fédérales ou confédérales, par exemple) et des pratiques inventives (subsidiarité, monnaie commune, traité constitutionnel, par exemple) livrées à une discussion publique métanationale. Les chemins de l'Etat croisent les territoires d'utopie.

Police et biopolitique. Ces visées postnationales ou cosmopolitiques de l'Europe ne peuvent cependant ignorer le surcroît d'une pratique gouvernementale policière qui sort au contraire renforcée à travers l'espace Schengen. Comme l'a démontré Etienne Balibar, pendant que les frontières géographiques de l'Europe s'élargissaient et s'ouvraient, les frontières politiques de la démocratie se rétrécissaient par un jeu de contrôle et de renforcement de la surveillance policière (Balibar, 1992; 2001; 2003 et 2005). Un nouveau spectre hante l'Europe (Caloz-Tschopp, 2004), celui des camps réservés aux migrants illégaux, et avec lui un déni systématique des droits de l'homme qui se traduit par des centres de rétention et de détention qui sont comme

autant de zones de non droit au cœur de l'Etat de droit. Trente ans après la chute du mur de Berlin, l'Etat européen aux prétentions postnationales est à sa façon emmuré, comme le sont les Etats-Unis en leur frontière mexicaine ou, pour d'autres raisons, Israël et Gaza. Wendy Brown a analysé la place constitutive de ces murs dans le renforcement policier de l'Etat qui accompagne la libéralisation du monde (2009 et 2007).

Penser l'Etat au-delà de sa forme statonationale, c'est donc aussi penser le déplacement des enjeux et des pratiques de pouvoir vers le contrôle des populations, la biopolitique (Foucault, 2004; Esposito, 2004 et 2008), les situations d'exceptions (Agamben, 1997 et 2003) et donc les pratiques extrajudiciaires que justifient les exigences de police. S'opère peut-être ici, en ce moment, sous nos yeux, selon une transformation suffisamment précautionneuse pour qu'on ne la perçoive pas comme effrayante et appuyée sur un arsenal de justifications sécuritaires qui en assurent par avance le bien fondé, un glissement de l'Etat de droits vers un Etat hors droit dont la figure, à mi-chemin des républiques démocratiques et des systèmes totalitaires, serait celle d'un Etat autoritaire, policier ou militaire, dont il resterait à analyser la nature spécifique au regard des fascismes que l'Europe a connu dans le premier tiers du XXème siècle et des dictatures dont nombre d'Etats d'Amérique du Sud, d'Afrique subsaharienne et d'Asie ont souffert dans les dernières décennies.

La relève de l'Etat. Est-il envisageable, dans ces conditions, de parler d'une relève de l'Etat? Il ne s'agit certes pas d'une *Aufhebung* hégélienne. Mais d'une reprise de la question de l'Etat depuis une autre donne induite par la globalisation économique, par un autre registre d'expériences, celui de la postcolonialité et de la subalternité procédant d'un excentrement culturel qui voit les réflexions sur l'Etat développées par des analystes soucieux de produire une intelligence du politique non européocentrée, et enfin par le souci d'élever la question de l'Etat à hauteur de ses enjeux cosmopolitiques.

L'Etat global. L'idée d'Etat global renvoie d'une part à la situation

globale du monde (à la globalisation), d'autre part à la double transversalité qui affecte l'Etat contemporain: soumis d'un côté aux contraintes géo-politiques, économiques, énergétiques et écologiques, l'Etat est surdéterminé dans ses tâches et ses moyens par un environnement global qui en affecte la souveraineté au sens traditionnel; exposé aux migrations permanentes, il est sommé d'un autre côté de faire avec des populations transitoires, migrantes ou apatrides sur lesquels son autorité n'est jamais acquise (Butler et Spivak, 2007). Face à la montée en puissance d'une économie globalisée, financière, industrielle et commerciale, on pourrait dire que le rapport du politique à l'économie a changé: alors que l'économie était jusqu'à récemment encore relativement sous le contrôle des Etats, ceux-ci sont maintenant enchâssés dans une économie globale qui restreint leur pouvoir d'action, les décrédibilise, affaiblit leur légitimité en les dissociant des populations dont elles tiennent leur autorité et en diminuant leur capacité à financer les politiques sociales attendues. Mais là encore, cet affaiblissement des Etats dans leurs prérogatives politiques et sociales résultant du nouveau partage des pouvoirs entre capitalisme transnational et Etats nationaux s'accompagne d'un renforcement biopolitique et policier de populations au service de la libre circulation des flux financiers et marchands (Weiss, 1998). La réaction des dits Etats lors des récentes crises financières est le symptôme de cette situation. On peut alors repérer deux directions d'interprétation.

L'une est de raisonner dans les termes rénovés de l'Empire (Hardt, Negri, 2000 et 2004). Hardt et Negri désignent par là une nouvelle configuration de la souveraineté composée d'organismes nationaux et supra nationaux déployant un appareil décentralisé et déterritorialisé de gouvernement intégrant progressivement l'espace du monde entier à travers des frontières poreuses et flexibles. Le concept d'Empire, substitué à celui d'Etat, répond à trois propriétés: globalité (absence de frontières ou de limites spatiales), éternité (régime qui suspend le cours de l'histoire: absence de frontières temporelles), mondialité (son pouvoir fonctionne à tous les niveaux du monde social puisque son objet est la vie sociale). L'Empire est en ce sens la forme paradigmatique

du biopouvoir auquel il s'agit non seulement de résister mais qu'il s'agit aussi, telle serait la tâche politique d'aujourd'hui, de s'approprier pour le réorganiser et le réorienter vers de nouvelles fins. L'autre perspective est de s'attacher à déconstruire les assemblages territoires- autorités-droits pour dégager les nouvelles données de l'Etat dès lors que celui-ci n'est plus ordonné à la trinité: autorité/population/territoire. Une telle enquête aboutit, comme c'est le cas dans la recherche de Saskia Sassen à redéfinir le rapport des sujets à l'Etat national et à examiner les effets d'une recomposition numérique globale de l'espace mondial sur les attributs et les tâches des structures étatiques classiques (Sassen, 2009). Ces deux pistes ne sont qu'exemplaires des chantiers multipolaires ouverts par cette nouvelle donnée qu'est la globalisation et qui, d'elle-même, n'institue pas pour autant un monde commun (Tassin, 2003).

Provincialiser l'Europe, provincialiser l'Etat. Les transformations qui affectent l'Etat, la gouvernementalité et ses représentations ont été au cours de ces dernières années mises en avant depuis un décentrement à la fois théorique et géo-politique d'une grande incidence culturelle qui a avancé, d'une part, le thème de la postcolonialité, d'autre part celui de la subalternité. Ces recherches initiées par les travaux d'Edward Saïd d'une part, de Franz Fanon (Cf. Saïd, 2005; 2000 et 2002; Fanon, 1952; 2001; 2002; 2001)¹⁰ d'autre part, et reprises à propos des situations induites par la décolonisation des mondes asiatique et africain, répondent à une interrogation générale: les structures de pouvoir et de commandement, d'organisation et de gestion sociales mises en place par les Etats colonisateurs ne sont-elles pas reproduites au sein des luttes de libérations en sorte que l'indépendance n'aurait signifié pour beaucoup d'Etats que la reconduction dans les mains des nouveaux affranchis des formes de dominations héritées des colons. Achille Mbembe s'interroge sur les effets de cette reprise

¹⁰ Sur ces deux auteurs, voir: *Vers une pensée politique postcoloniale. A partir de Franz Fanon*, revue *Tumultes* n° 31, Paris, Kimé, octobre 2008, et *Edward Saïd, un théoricien critique*, revue *Tumultes* n°35, Paris, Kimé, à paraître en octobre 2010.

du “commandement” en situation postcoloniale à propos de l’Afrique (Mbembe, 2000). Selon Dipesh Chakrabarty, la provincialisation de l’Europe désigne ce mouvement par lequel les penseurs issus des mondes “subalternes” reprennent de manière critique et relativisent les concepts et théories forgées dans la tradition européenne pour en émanciper les pensées de la société et de l’Etat soumis à la tutelle persistante de la colonialité, prenant en charge, selon des expériences historiques différentes, les situations héritées des Etats postcoloniaux maintenant plongées dans une ère mondiale (Chakrabarty, 2009; Appadurai, 2005; Chatterjee, 1993; Bhabha, 2007; Spivak, 1999; 2006 et 2009). La publication des *Subaltern Studies* à partir de 1982, à l’initiative de Ranajit Guha, a permis que se développe une critique des représentations et des justifications européocentrées de l’Etat et de l’institution du pouvoir (Cf. Guha, 1988 et 1998). Elle a aussi lancé une dynamique qui, à l’égal des *Post-colonial Studies*, débouche sur l’examen de nouvelles expériences et transformations des usages de l’Etat corrélées à la situation de la paysannerie. Dans cet esprit, un nombre considérable de travaux voient le jour qui tentent de définir les conditions sous lesquelles penser l’Etat postcolonial en Afrique ou en Asie. Ces travaux se distinguent de ceux qui furent induits par ce qu’on a appelé la “transitologie” pour désigner le passage des Etats sud-américains de situations autoritaires ou dictatoriales à des configurations démocratiques en ce qu’ils envisagent ladite démocratie non pas comme un simple dispositif institutionnel auquel une transformation pourrait faire advenir la société, mais comme un processus conflictuel correspondant à une expérience culturelle générale de la conquête des libertés (O’Donnell, 1988).

Vers un Etat cosmopolite? La situation mondiale et la relativisation des schèmes de pensée héritées de la tradition européenne se conjuguent pour poser la question d’une politique mondiale (Appiah, 2008; Beck, 2003 et 2005). Les expériences nées des luttes des milieux paysans, indianistes, ou des populations exploitées par la main mise des grandes entreprises du Nord sur les terres ou les sous-sols des pays du Sud, en lien

avec les insurrections contre les pouvoirs locaux obéissants à la même logique ont tenté de déstabiliser les formes traditionnelles de pouvoir exercées par l'Etat mais aussi d'inventer des manières de changer le monde sans prendre le pouvoir (Holloway, 2008). Si les luttes altermondialistes représentent le terrain vivant d'expériences alternatives encore inchoatives, les théoriciens de l'Etat ont fait de l'idée d'une politique mondiale une question controversée à l'ordre du jour. Celle-ci présente trois caractéristiques. La première est un refus assez partagé de l'idée d'un Etat mondial exerçant son autorité souveraine, au moyen d'un droit universel et d'une police mondiale sur l'ensemble de la planète. Un Etat mondial serait par définition despotique. La deuxième est une tentative de penser l'instauration d'une démocratie cosmopolite au niveau mondial par extension planétaire des règles en usage dans les démocraties libérales (Held, 1995a; 1995b; 2003; Archibugi, 2003 et 2008). Celui-ci supposerait une réforme considérable de l'ONU puisqu'il s'agirait de renoncer au Conseil de sécurité actuel pour asseoir la légitimité des institutions représentatives de l'ensemble des peuples de la planète mais aussi des individus et des Etats. A moins que la pluralité des Etats n'appartienne à la définition même de la politique au point de récuser par avance toute tentative d'unification politique de l'humanité. Auquel cas, restent aux Etats à passer entre eux des accords ou des conventions qui leur permettent de surmonter les affrontements destructeurs auxquels ils semblent ne pas pouvoir ne pas se livrer. Aussi la troisième caractéristique d'une politique mondiale revient-elle à articuler le droit international et le droit cosmopolitique en voie de constitution à travers de multiples résistances à une pensée rénovée des conflits, civils et militaires, qui élèvent l'humanité contre elle-même (Cf. Chemillier-Gendreau, 1995 et 2002). La situation du monde aujourd'hui semble exposer cette humanité à un défi: celui de subordonner une "guerre de religions" qui prend l'apparence d'un prétendu choc des civilisations à une entente et une compréhension politiques des rapports interétatiques autant que des conflits civils qui divisent les Etats (voir la conclusion de Tassin, 2012b, p.297-311). La cosmopolitique se joue dans chaque Etat selon l'orientation universelle qu'il est capable de donner à ses

choix politiques.

L'orientation cosmopolitique des Etats a aussi une autre signification, que les réactions aux attentats du 11 septembre 2001 ont mise en évidence. D'une part, la globalisation est aussi celle du terrorisme international et donc la notion de guerre change de sens puisqu'elle était jusqu'alors l'apanage des Etats dans leurs rapports entre eux. D'autre part, la majesté des Etats s'effondre dès lors que les Etats-Unis en guerre contre les Etats-voyous se conduisent eux-mêmes comme des *Rogue States*. Ce constat fait par Jacques Derrida induit le paradoxe que le droit, international ou cosmopolitique, n'est plus soutenu que par les forces étatiques qui le contredisent dans leur lutte contre des forces non étatiques (Derrida, 2003; 2005; 2004. Cf. également Chomsky, 2001a; 2001b; 2004 et 2007). Dans ce paradoxe gît peut-être toute l'énigme de l'institution du pouvoir. Même institué, le pouvoir défie l'institution qui le cautionne. Cette instabilité est le défi que doit relever l'Etat contre lui-même. Et c'est en vertu du même paradoxe qu'il se perd dès lors qu'au sein de ses prérogatives régaliennes il abandonne ses missions de service public et de défense du droit et de la justice au seul profit de la sécurité et de la police à l'intérieur comme à l'extérieur.

De ce panorama certes lacunaire et partial, que retenir? Une intention: celle de contribuer à une restauration de la philosophie politique quoi ne soit pas, comme le dit Miguel Abensour, une philosophie de la restauration, mais une réactivation de la pensée critique. Il est juste ici, pour finir, de rendre hommage au philosophe qu'on a dit "révoltiste" (Abensour, 2008) parce qu'il préfère les tumultes de la liberté aux libéralités du pouvoir d'Etat, qu'il juge la politique à l'aune de l'émancipation des peuples et non de la conservation des autorités, qu'il saisit l'utopie prometteuse des révoltes plutôt que d'en condamner par avance les promesses au nom d'un prétendu réalisme gouvernemental. Sous cette appellation de "philosophie politique critique" s'entend un héritage, celui de la première école de Francfort, réveillé à l'occasion de la globalisation contemporaine

et soucieux de ne pas céder aux chant des sirènes que composent ensemble l'harmonie des marchés et la mélodie des sociétés de contrôle (Abensour, 2009). On pourrait dire que deux principes ici travaillent de concert à maintenir cette philosophie politique critique active et précieuse: lutter au nom de la liberté contre toutes les formes de servitude politique, des plus évidentes aux plus insidieuses; se battre contre tous les formes d'ordonnement social afin que soit vérifiée en chaque combat politique l'égalité de chacun avec chacun. Une philosophie politique critique ne se propose pas de réordonner le monde selon une prétendue bonne gouvernance qui, associant les assujettis à leur propre assujettissement, se donne comme la forme accomplie du consentement servile. Elle se propose au contraire de déconstruire les théories du bon ordre social (de la justice, du gouvernement, de la pragmatique communicationnelle, de la démocratie mondiale, etc...) par une pratique de la critique qui laisse aux révoltés la liberté de définir leur insoumission et leurs orientations. Il y a une vertu toute négative de cette critique: ne jamais dicter une conduite mais toujours ouvrir d'autres perspectives, aussi extravagantes soient-elles. Que des perspectives puissent encore être dégagées, cela dépend d'une compréhension du monde — et donc une compréhension politique de la mondialisation —, susceptible de s'élever contre l'horizon acosmique que profile aujourd'hui la globalisation économique (Sur ce point, je me permets de renvoyer à Tassin, 2012a, p.143-166). Cette utopie d'un monde possible est moins celle d'un avenir radieux — que la philosophie de l'histoire justifie toujours en le différant sans cesse — que celle d'une urgence présente, car ainsi que nous l'apprend Miguel Abensour, seule l'utopie bien comprise nourrit le combat de la liberté contre la domination et celui de l'égalité contre les maîtrises (Abensour, 2010).

Referências

ABENSOUR, M. *Hannah Arendt contre la philosophie politique*. Paris: Sens & Tonka, 2008.

_____. “De quel retour s’agit-il ?”. In: *Les Cahiers de Philosophie* n° 18: “Les Choses politiques”. Lille: Hiver, 1994/1995.

_____. *La démocratie contre l’Etat. Marx et le moment machiavélien*, précédé de “De la démocratie insurgente” et suivi de “Démocratie sauvage” et “principe d’anarchie”. Paris: Le Félin, 2004.

_____. *Lettre d’un “révoltiste” à Marcel Gauchet converti à la “politique normale”*. Paris: Sens & Tonka, 2008.

_____. *Pour une philosophie politique critique*. Paris: Sens & Tonka, 2009.

_____. *L’homme est un animal utopique. Utopiques II*. Arles: Les Editions de la Nuit, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Le Seuil, 1997.

_____. *Homo sacer II. L’état d’exception*, Paris, Le Seuil, 2003.

ALTHUSSER, Louis. *Lire le Capital* (en collaboration avec Jacques Rancière, Pierre Macherey, Etienne Balibar, Roger Establet). Paris: Maspero, 1965a.

_____. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965b.

_____. *Lénine et la philosophie*. Paris: Maspero, 1969.

_____. *Réponse à John Lewis*. Paris: Maspero, 1973.

_____. *Positions*. Paris: Ed. Sociales, 1976.

APPADURAI, Arjun. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* (1996). Paris: Payot, 2005.

APPIAH, Kwame Anthony. *Pour un nouveau cosmopolitisme*. Paris: Odile Jacob, 2008.

ARCHIBUGI, Daniele. *Debating Cosmopolitics*. London: Verso, 2003.

_____. *The Global Commonwealth of Citizens: toward Cosmopolitan Democracy*. Princeton University Press, 2008.

ARENDT, H. “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought”. In: *Les Cahiers de Philosophie*, n°4: “Hannah Arendt, Confrontations”. Lille: 1987, p. 26 (version anglaise in H. Arendt, *Essays in Understanding*, J. Kohn, ed., New York, Harcourt, Brace & Company, 1994, p. 445).

BARBER, Benjamin. *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. University of California Press, 1984.

BADIOU, A. *L’énigmatique relation entre philosophie et politique*. Paris: Germina, 2011.

BALIBAR, Etienne. *Les Frontières de la démocratie*. Paris: La Découverte, 1992.

_____. *La proposition de l’égaliberté*. Paris: PUF, 2010.

- _____. *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple*. Paris: La Découverte, 2001;
- _____. *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*. Paris: La Découverte, 2003;
- _____. *Europe, constitution, frontières*. Paris: Le Passant, 2005.
- BEINER, Ronald. *Political Judgment*. London: Methuen, 1983.
- BECK, Ulrich. *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*. Paris: Aubier, 2003.
- _____. *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?* Paris: Aubier, 2005.
- BENHABIB, Seyla. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992.
- BERLIN, Isaiah. "Two concepts of Liberty". In: *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969 (*Quatre Essais sur la liberté*, Paris, Presses Pocket, 199X).
- BHABHA, Homi K. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* (1994). Paris: Payot, 2007.
- BIRNBAUM, Pierre. *La fin du politique*. Paris: Seuil, 1975.
- BROWN, Wendy. *Murs: les murs de séparation et le déclin de la souveraineté étatique*. Paris: Les prairies ordinaires, 2009.
- _____. *Les habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néo-conservatisme*. Paris: Les prairies ordinaires, 2007.
- BRUGÈRE, F. *Le sexe de la sollicitude*. Paris: Seuil, 2008.
- BUTLER, Judith; Spivak, G. C. *L'Etat global*. Paris: Payot, 2007.
- CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire. *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*. Paris: La Dispute, 2004.
- CASTEL, R. *L'insécurité sociale*. Paris: Le Seuil, 2003.
- CASTORIADIS, Cornélius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975.
- _____. *Les Carrefours du labyrinthe*, 3 vol., Paris: Seuil, 1978, 1986, 1991.
- CLASTRES, Pierre. *La société contre l'Etat*. Paris: Minuit, 1974.
- _____. *Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Le Seuil, 1980.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique* (2000). Paris: Ed. Amsterdam, 2009.
- CHATTERJEE, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (1986). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- CHEMILLIER-GENDREAU, Monique. *Humanité et souverainetés. Essai sur la fonction du droit international*. Paris: La Découverte, 1995.
- _____. *Droit international et démocratie mondiale. Les raisons d'un échec*. Paris: Textuel, 2002.

- CHOMSKY, Noam. *11-9: autopsie des terrorismes*, Paris: Le Serpent à plume, 2001a.
- _____. 11 septembre 2001, La fin de “la fin de l’histoire”. Aden, 2001b.
- _____. *Dominer le monde ou sauver la planète*. Paris: Fayard, 2004.
- _____. *Les Etats manqués*. Paris: Fayard, 2007.
- DAHL, Robert. *Modern political analysis*. Englewood Cliffs. N.J.: Prentice Hall, 1963.
- BOÉTIE, E. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, “Critique de la politique”, 1976.
- DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968;
- _____. *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969;
- _____. *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. *Capitalisme et Schizophrénie. L’Anti-Cédipe*: Paris, Minuit, 1972.
- _____. *L’Anti-Cédipe*. Paris: Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *L’Ecriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- _____. *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- _____. *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- _____. *Marges de la philosophie*, Paris, Seuil, 1972.
- _____. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003.
- _____. *Force de loi*. Paris: Galilée, 2005;
- DERRIDA, J.; HABERMAS, J.; BORRADORI, G. *Le concept du 11 septembre*. Paris: Galilée, 2004.
- DEUTSCH, Karl W. *The Nerves of Government*. New York: Free Press, 1963.
- EASTON, David. *The political System*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios. Biopolitica e filosofia*. Rome: Einaudi, 2004.
- _____. *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*. Rome: Mimesis, 2008.
- FANON, F. *Peau noire, masque blanc*. Paris: Le Seuil, 1952.
- _____. *L’An V de la révolution algérienne* (1959). Paris: La Découverte, 2001.
- _____. *Les damnés de la terre* (1961). Paris: La Découverte, 2002.
- _____. *Pour la révolution africaine* (1964). Paris: La Découverte, 2001.
- FINLEY, Moses I. *Démocratie antique et démocratie moderne*. Paris: Payot, 1972.
- FISCHBACH, Franck. *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris: La découverte, 2009.
- FERRY, Jean-Marc *La question de l’Etat européen*. Paris: Gallimard, 2000.

- FOUCAULT, M. *Folie et déraison. Histoire de la folie*. Paris: Plon, 1961.
- _____. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris: PUF, 1963.
- _____. *Les Mots et les choses. Archéologie des sciences humaines*. Paris: Galimard, 1966.
- _____. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- _____. *Histoire de la sexualité* (3 vol.). Paris: Gallimard, 1974, 1984.
- _____. *Dits et Ecrits*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *"Il faut défendre la société"*. Paris: Gallimard/Seuil, 1997.
- _____. *Sécurité, territoire, population*, cours au Collège de France, 1977-78, et *Naissance de la biopolitique*, cours au Collège de France, 1978-79. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.
- GAUCHET, M. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- _____. "La dette du sens et les racines de l'Etat". *Libre n°2*: Payot, 1977.
- _____. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.
- GIDDENS, A. et BLAIR, T. *La troisième voie: le renouveau de la social-démocratie*. Paris: Le Seuil, 2002.
- GUHA, Ranajit. *Selected Subaltern studies*. New York: Oxford University Press, 1988.
- _____. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Harvard University Press, 1998.
- HABERMAS, J. *Connaissance et Intérêt*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris: Fayard, 1989.
- _____. *Le Discours des modernes*. Paris: Gallimard, 1991.
- _____. *Europe, la voie kantienne. Essai sur l'identité postnationale*. Paris: Cerf, 2005.
- _____. *Après l'Etat-nation. La constellation postnationale*. Paris: Fayard, 2000.
- _____. *L'intégration républicaine. Essai de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Empire*. Paris: Exils éditeur, 2000.
- _____. *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*. Paris: La Découverte, 2004.
- HELD, David. *Democracy and the Global order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Polity Press, 1995a.

_____. *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order* (avec Daniele Archibugi). Cambridge: Polity Press, 1995b.

_____. *Taming Globalization: Frontiers of Governance* (avec Mathias Koenig-Archibugi), Cambridge: Polity Press, 2003;

HOLLOWAY, John. *Changer le monde sans prendre le pouvoir*. Paris: Syllepse, 2008.

HONIG, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

LACQUE-LABARTHE, P. *La Fiction du politique*. Paris: Christian Bourgois, 1988.

LACROIX, J. *L'Europe en procès. Quel patriotisme au-delà des nationalismes?* Paris: Cerf, 2004.

_____. *La pensée française à l'épreuve de l'Europe*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2008.

LEBLANC, G. *Vies ordinaires, vies précaires*. Paris: Seuil, 2007.

LEIBOVICI, M., KUPIEC, A., MUHLMANN, G., TASIN, E. (Eds.) *Hannah Arendt. Crises de l'Etat-nation*, Paris, Sens & Tonka, 2007.

LEFORT, Claude. "Philosophe?". In: *Ecrire. A l'épreuve du politique*. Paris: Fayard, 1993.

_____. *Essais sur le politique, XIX/XX*. Paris: Seuil, 1988.

_____. *Les formes de l'histoire: Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard/Folio, 2000.

_____. *L'Invention démocratique*. Paris: Biblio, 1981.

_____. *Le temps présent. Ecrits 1945-2005*. Paris: Belin, 2007.

LIPSET, Seymour Martin. *Political Man*. New York: Doubleday, 1960 (*L'Homme et la Politique*. Paris: Seuil, 1963).

LYOTARD, Jean-François. *Discours, Figure*. Paris: Klincksieck, 1971.

_____. *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris: 10/18, 1973.

_____. *Des Dispositifs pulsionnels*. Paris: 10/18, 1973.

_____. *Economie libidinale*. Paris: Minuit, 1974.

_____. *La Condition postmoderne*. Paris: Minuit, 1979.

_____. *Le Différend*. Paris: Minuit, 1983.

_____. *La Faculté de Juger*. Paris: Minuit, 1985.

_____. *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*. Paris: Galilée, 1986.

_____. *Leçons sur l'Analytique du sublime*. Paris: Galilée, 1991.

LYOTARD, Jean-François, THÉBAUD, Jean-Loup. *Au Juste*, Paris, Christian Bourgois, 1979;

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1981.

- MAIRET, Gérard. *Discours d'Europe. Souveraineté, citoyenneté, démocratie*. Paris: La Découverte, 1989.
- _____. *Le Principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir modern*. Paris: Gallimard-Folio, 1996.
- MAGNETTE, Paul. *Au nom des peuples. Le malentendu constitutionnel européen*. Paris: Cerf, 2006.
- MBEMBE, Achille. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *Sens et Non Sens*. Paris: Nagel, 1946.
- _____. *Humanisme et Terreur*. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1957.
- MOUFFE, C. "Le libéralisme américain et ses critiques". *Esprit* 3, pp. 100-114, 1987.
- NANCY, Jean-Luc. *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986a.
- _____. *L'Oubli de la philosophie*. Paris: Galilée, 1986b.
- _____. *L'expérience de la liberté*. Paris: Galilée, 1993.
- _____. *Le Sens du monde*. Paris: Galilée, 1994.
- NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- O'DONELL, G. *Transiciones desde un gobierno autoritario*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 4 vol., 1988.
- PARSONS, Talcott. *The Structure of Social Action*. Glencoe, Ill., Free Press, 1949.
- _____. *Essays in sociological theory*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1954.
- PATOCKA, Jan. *Platon et l'Europe*, Paris, Verdier, 1973,
- _____. *Essais hérétiques*, Paris, Verdier, 1977.
- _____. *La Crise du sens* (2 vol.), Bruxelles, Ousia, 1985-1986;
- _____. *Liberté et sacrifice*, Grenoble, J. Millon, 1990;
- _____. *L'Idée de l'Europe en Bohême*, Grenoble, J. Millon, 1991.
- POULAIN, Jacques. *La Neutralisation du jugement, ou la critique pragmatique de la raison politique*. Paris: L'Harmattan, 1993.
- _____. *La loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*. Paris: Albin Michel, 1993.
- RANCIÈRE, Jacques. *La Méésentente. Politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.
- _____. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.
- _____. *Aux bords du politique*. Paris: La Fabrique, 2000.
- RAWLS, John. *Théorie de la justice*. Paris: Seuil, 1987.
- RENAULT, E. *Souffrances, sociales*. Paris: La découverte, 2008.

- RENAUT, A. *Qu'est-ce qu'un peuple libre? Libéralisme ou républicanisme?* Paris: Grasset, 2009.
- ROSANVALLON, P. *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance.* Paris, Le Seuil, 2006.
- SAÏD, Edward. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident.* Paris: Le Seuil, 2005.
- SANDEL, Michael J.. *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SASSEN, Saskia. *Critique de l'Etat. Territoire, Autorité et Droits de l'époque médiévale à nos jours.* Paris: Demopolis/Le Monde diplomatique, 2009.
- SASSEN, S.; CHOMSKY, N.; CLARK, R. *La loi du plus fort: mise au pas des Etats voyous.* Paris: Le serpent à plume, 2002.
- SCHUMANN, Karl. *Husserls Staatsphilosophie.* Freiburg/München: Alber, 1988.
- SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalisme, Socialisme et Démocratie,* Paris, Payot, 1954.
- SHKLAR, J. *American Citizenship, The Quest For Inclusion.* Harvard University Press, 1991.
- STEIN, E. *Der Staat,* tr. fr. *De l'Etat,* Paris, Cerf, 1990.
- SKINNER, Quentin. "The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives". In: RORTY, SCHEEWIND and SKINNER. *Philosophy in History,* Cambridge, 1984.
- _____. "Les idéaux républicains de liberté et de citoyenneté". *Rue Descartes* n°3, Paris, pp. 125-144, 1992.
- SPITZ, Jean-Fabien. *Le moment républicain en France.* Paris: Gallimard, 2005.
- _____. *Culture et impérialisme.* Paris: Fayard, 2000.
- SPIVAK, Gayatri Ch.. *A Critic of Post-Colonial Reason: Toward a History of a Vanishing Present.* Harvard University Press: 1999.
- _____. *Les subalternes peuvent-elles parler?* Paris: Ed. Amsterdam, 2006.
- _____. *En d'autres mondes, en d'autres mots. Essais de politique culturelle.* Paris: Payot, 2009.
- TAYLOR, C. *Philosophical Papers. Human Agency and Language (vol. 1), Philosophy and the Human Sciences (vol. 2).* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- _____. *Multiculturalisme.* Paris: Aubier, 1994. (*Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, with commentary by A. Gutmann, St.C. Rockefeller, M. Walzer, S. Wolf. Princeton University Press, 1992).

_____. *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1991. (*Le Malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994).

_____. *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, 1989.

TASSIN, E. "La mondialisation contre la globalisation. Un point de vue cosmopolitique". In *Sociologie et sociétés: Sociologie du cosmopolitisme*, vol.XLIV, N°1, Printemps, Presses de l'université de Montréal, 2012a.

_____. *Le maléfice de la vie à plusieurs*. Paris: Bayard Jeunesse, 2012b.

_____. *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*. Paris: Le Seuil, 2003.

TOULEMONT, R. *L'essence de la société selon Husserl*. Paris: PUF, 1962.

WALZER, Michaël. *Obligations. Essays on Desobedience, War and Citizenship*, Cambridge: Mass., 1970.

_____. *Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat*. New York: 1980.

_____. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.

_____. "Two Kinds of Universalism". In: *The Tanner Lectures on Human Values*, XI. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 509-531, 1990.

_____. "Les deux universalismes". *Esprit*, 12, pp. 114-133, Décembre, 1992.

_____. *What it Means to be an American*. Marsilio: New York, 1992.

WEISS, Linda. *The Myth of the powerless State: governing the Economy in a global Era*. Ithaca: Polity Press, 1998.

WORMS, F. *Le moment du soin. A quoi tenons-nous?* Paris: PUF, 2010.

RANCIÈRE: A POLITICA DAS IMAGENS

RANCIÈRE: LA POLÍTICA DE LAS IMÁGENES

RANCIÈRE: THE POLITICS OF IMAGES

Pedro Hussak van Velthen Ramos

Prof. Adjunto da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

E-mail: phussak@uol.com.br

Resumo: Este artigo mostra os desdobramentos das reflexões de Jacques Rancière em torno da relação entre política e estética no domínio específico da imagem. Trata-se de mostrar em que sentido as imagens se articulam politicamente em sua circulação social. Nas duas primeiras partes, expõe-se a crítica de Rancière a dois modos de se colocar a relação entre imagem e política: por um lado, a ideia de que a própria imagem seria nociva à política; por outro, a consideração de que o elemento político da imagem estaria no conteúdo que ela apresenta. Por fim, pretende-se mostrar que, para o pensador francês, a politicidade das imagens deve ser encontrada em um regime determinado de articulações de seus elementos e funções que ele chama de “regime de *imagéité*”. Como conclusão, serão discutidas as consequências da passagem de um regime a outro, a saber, do regime representativo ao regime estético.

Palavras-chave: imagem, arte, política, estética, Jacques Rancière.

Resumen: Este artículo muestra los desdoblamientos de las reflexiones de Jacques Rancière en torno de la relación entre política y estética en el dominio específico de la imagen. Se trata de demostrar el sentido en el cual las imágenes se articulan políticamente en su circulación social. En las dos primeras partes se expone la crítica de Rancière a dos modos de plantear la relación entre imagen y política: por un lado, la idea de que la propia imagen sería nociva a la política; por otro, la consideración de que el elemento político de la imagen estaría en el contenido que la misma presenta. Por fin, se busca mostrar que, para el pensador francés, la politicidad de las imágenes debe ser encontrada en un régimen determinado de articulaciones de sus elementos y funciones que él denomina “régimen de *imagéité*”. Como conclusión, serán discutidas las consecuencias del pasaje de un régimen a otra, a saber, del régimen representativo al régimen estético.

Palabras-clave: imagen, arte, política, estética, Jacques Rancière.

Abstract: This article shows the unfoldings of the reflections by Jacques Rancière about the relationship between politics and aesthetics in the specific domain of the image. It is about showing in what sense the images politically articulate themselves in their social circulation. In the two first parts, Rancière's criticism to two ways of placing the relationship between image and politics: on one hand, the idea that the very image would be harmful to politics, on the other hand, the consideration that the political element of the image would be in the content that it shows is exposed. Finally, it is intended to show that, for the French thinker, the politicality of images must be found in a determined regime of articulations of their elements and functions that he names regime of "imageness". By means of conclusion, the consequences of a passage from one regime to the other, that is, from the representative regime to the aesthetic regime, will be discussed.

Key words: image, art, politics, aesthetics, Jacques Rancière.

As reflexões de Jacques Rancière sobre o problema da imagem se inserem no espectro mais amplo de seu pensamento, cujo eixo principal consiste em mostrar que há uma relação indissociável entre estética e política. A formulação *partilha do sensível*, inicialmente cunhada para expressar a ordenação social dos modos de fazer, modos de visibilidade e modos de dizer, acabou por revelar uma dimensão estética à medida que esta ordenação define modos de ver e sentir. A estética, por seu turno, encontrou uma dimensão política já que sempre pode reconfigurar esta ordenação, abrindo a possibilidade para novos modos de ver e sentir. Assim, é de esperar que o desenvolvimento deste pensamento se orientasse para as reflexões em torno da imagem e sua politicidade.

No entanto, diferente daquela tendência crítica que considera que na atualidade haveria um predomínio da *tela total*, cuja consequência seria uma paulatina substituição da "realidade" pela esfera das imagens, Rancière sustenta que ideia de que vivemos uma "desrealização do mundo" pelas imagens não é nada além de uma tautologia. Dizer que não há mais "realidade", apenas "imagens" equivale a dizer que não há "imagens", mas apenas "realidade" (Rancière, 2009a, p. 9). Tomar a imagem pelo que ela possui meramente de visual significa desconsiderar o complexo jogo de relações que define o seu sentido e sua especificidade na esfera social. A percepção de que hoje há uma *saturação* de imagens é falsa, pois o que se vê é uma *pobreza* de imagens. Se as imagens midiáticas produzem um domínio ideológico, criando uma ilusão de consenso, a tarefa política atual seria *trabalhar* imagem a fim de criar outras possibilidades que sejam capazes de produzir um *dissenso* com relação aos holofotes das imagens espetaculares.

Rancière não vê qualidades particulares intrínsecas às imagens que seriam dadas pelo meio técnico que as produziu, mas busca, antes, compreendê-las dentro de um sistema de relações *a priori* que define o seu modo de apresentação. Tais sistemas constituem um regime de *imagéité*, cujo modo de articulação define sua politicidade específica. Neste artigo, pretende-se, no campo específico das imagens, caracterizar o *regime representativo* e mostrar como se dá a passagem ao *regime estético*. O artigo, que se apóia teoricamente nos textos *A imagem intolerante* e *A imagem pensativa* (publicados em *O espectador emancipado*) e *O destino das imagens* e *A frase, a imagem, a história* (publicados em *O destino das imagens*), está estruturado três partes:

1. Em primeiro lugar, será exposta a crítica de Rancière às posições que consideram que a imagem por si só seria nociva à dimensão política, particularmente as oposições: imagem X ação e imagem X testemunho.

2. Em seguida, procurar-se-á mostrar que se não se deve descartar a esfera da imagem, é preciso ao mesmo tempo atentar para a eficácia de uma imagem que pretende um efeito "político" para mostrar quão falhos são aqueles modelos que acreditam em uma continuidade imediata entre os conteúdos de determinada imagem e as formas do pensamento sensível.

3. Por fim, argumentar-se-á que politicidade própria da imagem deve ser encontrada em determinados regime de articulação de elementos e funções que compõem o discurso imagético.

No que toca ao primeiro ponto, no seu texto *A imagem intolerável*, Rancière debate com Guy Debord e Claude Lanzmann que, por razões diferentes, tendem a considerar a própria imagem como elemento alienante: no primeiro caso, estabelece-se uma oposição entre a imagem e a ação; no segundo entre a imagem e o testemunho. Passemos a uma análise pormenorizada da crítica a estes dois posicionamentos.

Em grande medida, o livro *O espectador emancipado* parte do mesmo problema levantado por *Sociedade do Espetáculo*, a saber, a passividade do espectador, mas diverge quanto à tese

central de que haveria uma oposição intrínseca entre a imagem e a *práxis*. Para Debord, a imagem espetacular por si só produz a passividade à medida que se configura como a inversão da vida já que diante da imagem espetacular, o homem se vê separado dos acontecimentos, sentindo-se impotente para agir no sentido da transformação política. A imagem espetacular aliena a *práxis* humana. Nesta perspectiva, o problema não estaria simplesmente em desvendar criticamente certos conteúdos ideológicos presentes em determinadas imagens, mas a *própria* imagem espetacular seria o inimigo a ser combatido. Parodiando a famosa sentença de Marx nas teses sobre Feuerbach, Debord, ao dizer que “o mundo já foi filmado, a questão é transformá-lo”, parte para uma proposta político-estética de uma intervenção direta no espaço público, cuja expressão foi o movimento *Internacional Situacionista*, idealizado por ele e por outros intelectuais e artistas.

Ao contrário de Debord, Rancière (diga-se de passagem, também remanescente da geração francesa de 1968) procura entrever uma possibilidade emancipatória para a relação com a *imagerie*. Assim, se ele acompanha o diagnóstico crítico em relação à imagem espetacular, ele não acompanha a ideia de que toda imagem seria alienante e que deveria ser substituída pela “ação”. Rancière sustenta que tal substituição conduz a um paradoxo, evidenciado no fato de que além de escrever um livro, Debord não se furta a usar as imagens para apresentar suas teses. O filme *Sociedade do espetáculo* faz uma montagem de diversas imagens de arquivo que contrastam com um narrador que enuncia as teses do livro. Colocando lado a lado imagens de políticos, de filmes de Hollywood, do universo da moda e da publicidade, mas também cenas do cotidiano como uma bucólica família de férias na praia, o filme quer mostrar que no fundo todas as imagens se equivalem. Com isso, pretende-se revelar a passividade daquele que está condenado a nunca agir e ser um eterno consumidor. Mas justamente neste ponto aparece o paradoxo: se o consumidor não olhasse para as imagens ele não seria culpado de sua passividade. Assim, para que o acusador da passividade consiga convertê-lo para a ação, é preciso mostrar criticamente a vida falsa por detrás das imagens.

Em certo sentido, o paradoxo apontado em relação ao filme *Sociedade do Espetáculo* também pode ser aplicado em relação ao filme *Shoah*. Se Debord rejeita a imagem a favor da ação, o diretor Claude Lanzmann estabelece uma oposição entre a imagem e o testemunho, particularmente em relação ao problema da memória do holocausto. Para Lanzmann, o extermínio é algo inimaginável, portanto nenhuma imagem estaria à altura do ocorrido. Com mais de nove horas de duração, o filme *Shoah* (1985) descarta as imagens de arquivo, adotando um posicionamento ético-estético que consiste em valorizar o testemunho para abordar o tema. Rancière, contudo, argumenta que o próprio testemunho do sobrevivente acaba por produzir *outra* imagem, pois se o filme suprime as imagens de arquivo, ele acaba por revelar a força visível da imagem sofredora daquele que sobreviveu ao horror e que faz seu relato diante da câmera.

Rancière quer mostrar que, no fundo, dois posicionamentos que tendem a ser críticos à esfera da imagem acabam por revelar o seu próprio poder crítico. No entanto, esta constatação não pode diminuir o problema que ambos os filmes colocam: em um mundo em que todas as imagens se equivalem, então não haveria mais um critério para distingui-las. É comum, por exemplo, que jornais coloquem lado a lado cenas de injustiças sociais com cenas banais. Exposições com fotos de genocídios e massacres, na maioria das vezes, não produzem o efeito de gerar uma indignação e uma revolta naqueles que as assistem.

Na busca pela construção de uma imagem com eficácia política, Rancière pergunta pela possibilidade de uma *imagem intolerável*, uma imagem que reúna as condições necessárias para gerar indignação em seu espectador. Já de início, Rancière argumenta que não se deve buscar os modelos de eficácia de tal imagem em seus conteúdos, como no caso da apresentação, na semana de moda de Milão de 2007, da foto de uma modelo anoréxica nua. Com esta provocação, o fotógrafo Oliviero Toscani visava mostrar todo sofrimento e exploração que se esconde atrás de um mundo de glamour e luxo. Ocorre que se o mundo da moda continuou a ser fascinante para os que dele tomam parte, e o impacto causado pela foto não foi capaz de produzir indignação contra aquela situação, isto se dá porque não há uma relação direta

entre o que a imagem apresenta e a sua recepção. De resto, vale aqui a questão sobre a falta de critério em torno da circulação das imagens visto que a imagem de Toscani é apresentada sob o mesmo regime de visibilidade do mundo que quer criticar, constituindo-se como um reverso sórdido de uma aparência brilhante, mas que, no fundo, acaba por constituir um único e mesmo espetáculo. A imagem de Toscani perde a sua eficácia porque se insere no mesmo fluxo de imagens do universo publicitário da moda, sendo facilmente absorvido por este.

No texto supracitado, Rancière não chega a uma conclusão definitiva sobre quais são as condições de possibilidade de uma imagem intolerável, mas aponta para a construção de imagens que, longe do caráter explícito de Toscani, podem contribuir de forma sutil para desenhar novas formas de articulação entre o dizível, o visível e o pensável, como é o caso da fotógrafa francesa Sophie Riestelhueber, cuja fotografia da série *WB (West Bank)*, de 2005, mostra um conjunto de pedras sobre uma estrada que se integra harmonicamente a uma paisagem mediterrânea. Tal cena de aparência idílica é, na realidade, uma barreira israelense em uma estrada palestina. Assim, ao não fotografar o grande muro da separação entre israelenses e palestinos, a artista opta por não mostrar o “ícone midiático” do “problema do Oriente médio”, mas trabalhar as feridas e cicatrizes que o conflito marca sobre o território.

Com este e outros exemplos, Rancière vislumbra um vínculo entre arte e política, considerando que quando um artista está preocupado em “passar uma mensagem” política não faz outra coisa senão infantilizar o espectador. Neste sentido, o livro *O espectador emancipado* é a tentativa de transpor as considerações sobre emancipação discutidas anteriormente em *O Mestre ignorante*, onde Rancière apresenta o que acredita ser o princípio de uma educação emancipadora – a igualdade das inteligências. Escrito no contexto de uma reforma educacional, o livro defende que a igualdade não deveria ser adotada como uma meta a ser alcançada, mas, antes, como ponto de partida. Com isso, o livro colocava em questão as hierarquias estabelecidas no sistema educacional como um entrave ao cumprimento do programa iluminista que orienta a educação francesa.

O antípoda da emancipação, a "educação embrutecedora" é aquela que submete a razão do aluno àquela do professor que, por seu turno, torna-se um explicador daquilo que o aluno supostamente não é capaz de aprender autonomamente (Rancière, 2002, p. 30). A analogia com o que se chamou de arte política, ou arte engajada no século XX é evidente, pois à medida que esta tentava desvendar ou denunciar os mecanismos de dominação social, acabava por se revelar diretiva da compreensão do espectador. Para Rancière, ainda que a arte política do século XX não tivesse mais o mesmo objetivo de corrigir os costumes, ela ainda se movia segundo a lógica do teatro moral do século XVIII, pois tanto neste quanto naquela domina um modelo mimético, cujo pressuposto é que há uma relação necessária de causa-efeito entre o que a obra mostra e a recepção do espectador, ou, ainda, que a intenção do artista vai provocar um determinado resultado na compreensão de mundo do espectador.

Rancière propõe outro modelo para se pensar a politicidade da arte, agora não mais sob a camisa-de-força do "engajamento": a *eficácia estética* concerne precisamente à compreensão de que há uma descontinuidade entre as formas sensíveis da produção artística e as formas sensíveis do pensamento dos espectadores. Nesta perspectiva, a politicidade da arte, tal como Rancière pensa, não está na direção do público para determinados fins, mas, ao contrário, na suspensão de toda relação determinável entre a intenção da produção e efeito na recepção. A arte é política quando produz um *dissenso* entre a produção artística e fins sociais definidos. Para Rancière, tal dissenso não é a controvérsia de ideias, mas o conflito entre vários *regimes sensoriais*. A política da arte é, portanto, a atividade que reconfigura os quadros sensíveis no seio do qual se dispõem os objetos comuns, rompendo com a evidência de uma "ordem natural" que define os modos de fazer, os modos de dizer e os modos de visibilidade.

A arte é política não por defender tal ou qual causa, mas à medida que mobiliza um conjunto complexo de relações. A consequência desta formulação é que a própria noção de "obra" enquanto um objeto deve ser ampliada para a ideia de *regime das artes* como um *a priori* que define toda rede de relações e articulações em torno da arte. Em *A partilha do sensível*, são

definidos três regimes das artes: o regime ético; o regime representativo e o regime estético (Rancière, 2009c, p. 27).

No escopo deste trabalho, interessa-nos, por um lado, compreender a passagem do regime representativo para o regime estético; por outro entender como Rancière estabelece um correlato desta construção para o domínio específico das imagens. Em *O Destino das imagens*, o termo "regime de *imagéité*", neologismo cuja tradução livre poderia ser *regime de* imaginidade, designa um *a priori* que define o modo de articulação dos elementos e funções que operam na imagem.

Assim, para compreender as considerações de Rancière sobre a imagem, é preciso atentar para dois aspectos:

a) A imagem não deve ser reduzida à sua visualidade, mas ser compreendida em sua *alteridade*. A imagem, ao contrário do que possa parecer à primeira vista, não se reduz ao que ele possui de *visual*, pois nela operam também o não-visível, o dizível e o indizível (Rancière, 2009a, p. 11).

b) A imagem possui um caráter paradoxal: ao mesmo tempo autônoma e elemento que compõe uma parte em um determinado fluxo imagético (Rancière, 2009a, p. 43).

A imagem, em sua presença muda, quando é conjugada com outras imagens vê seu sentido imanente se modificar, criando um encadeamento cuja produção de sentido não ocorre apenas pelos signos visuais, mas também o invisível, o dizível e o indizível. A articulação destes elementos constitui um regime específico como um conjunto de operações que articula elementos e funções.

O *regime representativo das artes* aparece com o restabelecimento da mimesis na *Poética* de Aristóteles contra o ataque platônico. A ideia de que a arte imita a natureza vai, mais tarde no Renascimento, servir como uma tarefa ao artista - representar corretamente a realidade. O estabelecimento desta tarefa traz consigo a definição de uma série de hierarquias quanto ao *quê* e a *como* deve ser representado e *a quem* se destina tal ou qual representação. Tais hierarquias formam-se entre os gêneros artísticos, entre os elementos internos de uma obra singular e entre o tipo de público capaz de fruir tal ou qual obra.

A passagem para o *regime estético das artes* concerne principalmente às quebras das hierarquias do regime representativo.

Se em um determinado momento histórico a pintura cumpriu um papel ideológico definindo os "grandes temas" a serem representados, a tendência, que se cristalizou no século XIX, de pintar pessoas e situações comuns fez com que os temas se horizontalizassem. Com isso, qualquer tema seria merecedor de uma representação, chegando mesmo a uma situação em que foi possível prescindir totalmente de tema com o aparecimento da arte abstrata. Também a ideia de que haveria públicos específicos, como por exemplo, o drama "sério" voltado para a burguesia e a comédia para as classes populares, há muito vem sendo colocada em questão por diversos movimentos artísticos e culturais. Finalmente, com a arte moderna a própria hierarquia entre os elementos internos de uma obra foi colocada em questão.

Com relação à passagem de um regime de *imagéité* a outro, Rancière aponta uma importante quebra de hierarquia, a saber, a subordinação da *imagem* ao *texto* (ou à *voz*). A passagem do regime representativo ao regime estético pode ser exemplificada na crítica feita no texto *A imagem pensativa* ao modo como Barthes aborda o tema da fotografia em *A câmara clara*. Rancière argumenta que a distinção entre o *punctum* e o *studium* pressupõe a compreensão de que a imagem aparece como uma parte de um *drama*, ou seja, ela seria apenas um momento em uma narrativa maior. Nesta perspectiva, há uma interpretação discordante daquela de Barthes em relação à foto de Lewis Payne, condenado à morte por tentar assassinar o secretário de estado americano W.H. Seward. Nesta circunstância, o jovem foi fotografado por Alexander Gardner algemado e a espera de seu enforcamento. Barthes diz "a foto é bela, o jovem também: trata-se do *studium*. Mas o *punctum* é: ele vai morrer". Independente do fato de sabermos o contexto em que a foto foi tirada ou de que se infira o *punctum* pelo fato de ele estar algemado, Rancière quer mostrar que na interpretação de Barthes a foto parece desempenhar uma função em um fluxo que narra uma determinada história em um contínuo linear, conformando-se como um ponto em uma narrativa que desembocará em um desenlace, neste caso, a morte do rapaz.

Para Rancière, a forma de interpretação proposta por Barthes está vinculada ao *regime representativo* porque constitui uma hierarquia da narrativa (ou da *voz*) sobre a imagem. A

passagem para o regime estético implica, portanto, em não tomar a imagem como parte de uma ação. Rancière considera que se trata de captar a imagem no regime estético no momento de uma *interrupção*, na qual se suspende toda relação entre narração e expressão. A imagem interrompida não vai mais aparecer como algo suplementar à ação, afirmando sua autonomia, embaralhando tanto o encadeamento clássico das causas e efeitos quanto o processo de criação de expectativas e sua realização ou não

Não estando subordinada à ação, a fotografia em sua presença muda revela um conjunto de indeterminações. Olhando simplesmente a foto não é possível saber se a cena foi conseguida de forma "espontânea" ou "montada", por isso, também não é possível saber por que a foto foi tirada e muito menos a quem ela se dirige. As indeterminações da imagem interrompida atraem sempre novos significados e o espectador coloca nelas suas próprias intenções, criando um jogo entre estranhamento e significação. Assim, a pensatividade da imagem não está no conteúdo que ela apresenta, mas no fato de que sua autonomia coloca em jogo vários modos de representação.

Assim, a imagem perfaz um efeito de circulação, semelhante ao que ocorre com o mestre ignorante e seus alunos. A imagem é um *terceiro* entre aquele que produziu a imagem e aquele que a olha. As interpretações e intenções que surgirem de ambas as partes são igualmente válidas.

Mas se imagem autônoma não coincide imediatamente com sua dimensão social, ela vai encontrar sua politicidade ao ser articulada segundo novos procedimentos. A *montagem* das imagens constrói sempre novos sentidos, modificando consideravelmente a relação entre as partes e o todo. No âmbito estético, estas articulações ficam em aberto, sendo sempre a ocasião para novas articulações e novos sentidos. O que caracteriza a passagem do regime representativo para regime estético é que as operações que constituem a *imagerie* produzem novos tipos de referências sem as hierarquias próprias do regime representativo. Se neste há uma hierarquia que implica na *subordinação* de certos elementos a outros - no caso a subordinação da imagem em relação ao texto - no regime estético as operações se dão por coordenação, ganhando a forma de uma *grande* parataxe. Isto significa que os elementos e

funções são tomados em igual valor, assim como se equivalem os cidadãos comuns em um regime político que se orienta pela igualdade.

As reflexões de Jacques Rancière sobre a relação entre estética e política a partir de determinados regimes abre um novo e fértil campo de pesquisa para a teoria da imagem na contemporaneidade. Mas não apenas isso, elas abrem também a possibilidade de se usar a imagem criticamente como antípoda à imagem midiática que hoje quer fazer crer na ilusão de um consenso que justifica um determinado campo de domínio ideológico.

Referências

BARTHES, R. *A Câmara Clara*. Trad. Julio C. Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

DIDI-HUBERMAN, G. *A sobrevivência dos vaga-lumes*. Trad. Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011.

RANCIÈRE, J. *Le destin des images*. Paris: Fabrique, 2009a.

_____. *Le spectateur émancipé*. Paris: Fabrique, 2009b.

_____. *A partilha do sensível*. Trad. Mônica Costa Netto. 2. ed. Rio de Janeiro: 34, 2009c.

_____. *O mestre ignorante*. Trad. Lilian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

**MOTUS, MEUTE, ÉMEUTE:
FORMES DU MOUVEMENT SAUVAGE**

MOTUS, MATILHA, MOTIM:
FORMAS DO MOVIMENTO SELVAGEM

MOTUS, JAURÍA, MOTÍN:
FORMAS DEL MOVIMIENTO SALVAJE

Diogo Sardinha
Universidade de Lisboa

Resumo: O artigo aborda a política como movimento ou fluxo de sublevação indescritível em termos de identidade, pois é distinto do regime de estabilização e dominação presente no poder constituído. São analisados a ordem e a desordem, a razão e os tumultos, o governo e a revolta, a polícia e a política, tendo em vista refletir sobre a identidade como normalização. A partir de diferentes autores, o texto possui os seguintes tópicos: 1. Uma comparação histórica; 2. Espaço místico e espaço lógico: Wittgenstein e Althusser; 3. Desidentificação: do "eu é um outro" a "nem eu, nem outro".

Palavras-chave: movimento, sublevação, motim, revolta, identidade, desidentificação.

Resumen: El presenter artículo aborda la política como movimiento o flujo de sublevación indescritible en términos de identidad, porque es diferente del regimen de estabilización y dominación presente en el poder constituido. Son analizados el orden y el desorden, la razón y los tumultus, el gobierno y la revuelta, la policía y la política, teniendo en vista reflexionar sobre la identidad como normalización. A partir de diferentes autores, el texto posee los siguientes tópicos: 1. Una comparación histórica; 2. Espacio místico y espacio lógico: Wittgenstein y Althusser; 3. Desidentificación: del "yo es um outro" a "ni yo, ni outro".

Palabras-clave: movimiento, sublevación, motín, revuelta, identidad, desidentificación.

Resumé: L'article traite de la politique comme un mouvement ou flux de soulèvement indescritible en termes d'identité, car elle est distincte de la stabilisation et de la domination du pouvoir constitué. L'article analyse l'ordre et le désordre, la raison et les émeutes, le gouvernement et la révolte, de la police et de la politique en vue de réfléchir sur l'identité comme une normalisation. De différents auteurs, le texte aborde les sujets

suivants: 1. Une comparaison historique; 2. Espace mystique et de l'espace logique: Wittgenstein Althusser et 3. Désidentification: 1 "Je est un autre" à "ni moi, ni l'autre".¹

Mots-clés: mouvement, soulèvement, émeutes, révolte, identité, désidentification.

¹ Cet article a d'abord été publié en allemand, avec quelques modifications, sous le titre "*Motus, Meute, Meuterei: Formen wüster Bewegung*", *Paragrana*, Freie Universität Berlin/Akademie Verlag, n 19, 2010 (1), p. 122-139. Certaines de ces idées ont été formulées dans ma contribution "Soulèvement et lutte armée: expériences de la vie et de la mort" à Ogilvie, Bertrand, Sardinha, Diogo et otto wolf, Frieder (org.), *Vivre en Europe. Philosophie, politique et science aujourd'hui*. Paris : L'Harmattan, 2010, p. 197-239.

On s'étonnera sans doute qu'une réflexion sur les rapports de l'identité à la politique puisse s'inspirer d'une idée d'Artaud. Pourtant, les remarques qui suivront peuvent être lues pour une bonne part comme des développements d'un extrait d'un texte du poète, sa "Lettre à Peter Watson", datée de 1946. Voici ce passage frappant, qui touche – qu'on le croie ou non à la première lecture – à rien de moins qu'à l'essence de notre actualité:

[...] on ne fait rien, on ne dit rien, mais on souffre, on désespère et on se bat, oui, je crois qu'en réalité on se bat. – Appréciera-t-on, jugera-t-on, justifiera-t-on le combat?

Non.

Le dénommera-t-on?

Non plus,

nommer la bataille c'est tuer le néant, peut-être.

Mais surtout arrêter la vie...

On n'arrêtera jamais la vie (1974, p. 236).

Ces mots permettent d'introduire d'emblée deux hypothèses dont on ne verra sans doute pas pour l'instant quel lien exact elles entretiennent avec les phrases d'Artaud. Tout d'abord, l'ordre est ce qu'il y a de plus compréhensible parce qu'il est avant tout *identité*. Ensuite, la politique est dans son essence *soulèvement*. Présentées de manière aussi brutale, ces hypothèses risquent de paraître injustifiables. Si toutefois on accepte de leur donner un assentiment provisoire, et plus encore si pour un moment on les prend au sérieux, on sera immanquablement conduit à la conclusion

suiuante: le soulèvement est insaisissable en termes d'identité puisqu'il est radicalement *absence d'identité*. L'identité, tel est donc notre présupposé, est toujours assignée après coup, et il est secondaire de savoir si elle l'est à partir d'une instance extérieure au mouvement de soulèvement par quelqu'un qui l'observe, ou bien à partir de l'intérieur de ce même mouvement par ceux qui l'*organisent*, l'acte même d'organiser étant déjà un geste de manipulation, puisque, là aussi suivant Artaud, toute instauration d'un ordre qui se prétend *organique* est en soi-même un mode d'exercice de la domination. L'identité nous apparaît alors comme étant toujours un résultat, une mise en forme ou encore une normalisation, un retour à la normale, en un mot un retour à la police. La situation politique n'est pas caractérisée par le choc entre des identités différentes; elle est un heurt entre une volonté d'identité (la police, l'organisation) et une force insaisissable aussi bien pour ceux qui la regardent que pour ceux qui y participent. Cette force est un mouvement continu et déchaîné, un nomadisme, précisément le contraire d'un gouvernement dans la mesure où le gouvernement est une stabilisation, un régime imposé au mouvement, fait qu'on pourrait également traduire en écrivant que le régime se rapporte au mouvement comme le pouvoir constitué se rapporte au pouvoir constituant. Bref, le mouvement n'est aucun régime et il n'institue pas de régime, il est un flux.

Une comparaison historique. Que les émeutes des travailleurs depuis le XVIII^e siècle puissent être comprises aujourd'hui par nous qui vivons dans le régime social-libéral, cela n'est pas difficile à expliquer. Cette compréhension est possible dès que "les travailleurs" deviennent identiques à eux-mêmes, je veux dire dès que l'identité politique (et non seulement économique ou sociale) des travailleurs a été créée, instituée et ensuite assimilée par "les travailleurs" eux-mêmes. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, l'identité ouvrière ne commence pas par être un moteur du soulèvement, elle est plutôt l'une des conditions nécessaires pour qu'il y ait à nouveau de l'ordre ou de la police après les révoltes dites "ouvrières". Un texte d'une historienne française, Déborah Cohen, a l'immense vertu de nous le faire remarquer (2008, pp. 79-90). Dans le rapprochement qu'elle établit entre une sédition et

révolte de 1772 dans l'enclos Saint-Martin-des-Champs, à Paris, et ce qu'on a appelé les émeutes des banlieues françaises de 2005, elle insiste sur le fait que "les élites de l'époque ne reconnaissent aucune capacité politique [aux] travailleurs" de l'enclos. Il s'agissait en effet d'ouvriers vivant dans un espace entouré de grilles ou de murs, donc séparé du reste de la ville d'une part, et d'autre part d'ouvriers produisant à la marge des statuts et des règlements corporatifs d'alors et, de ce point de vue, bénéficiant d'un privilège. De là découle l'image de l'enclos comme un espace autre, ou encore un espace d'exception. Ce privilège a pourtant un revers, le regard méprisant que portent les gens de la ville sur ceux des enclos, véritables "espaces de relégation" habités par la "vile populace" et par des ouvriers "vite assimilés à des mendiants, puisque leur travail, non enregistré dans le système corporatif, ne peut être reconnu" et que "leur parole ne peut être entendue, pas même en justice", rappelle Déborah Cohen (2008, pp. 79-90).

Or, ajoute-t-elle, "les élites de l'époque ne reconnaissent aucune capacité politique à ces travailleurs" (Cohen, 2008, pp. 79-90). Cela veut dire en toute rigueur que le pouvoir institué, la police, ne reconnaît aucune capacité *policrière* aux travailleurs, c'est-à-dire aucune capacité de prendre part à l'ordre en vigueur. Pourquoi? Avant tout parce que les élites ne reconnaissent pas les travailleurs de l'enclos comme étant identiques à eux-mêmes, expression infiniment plus radicale que celle qui consisterait à dire qu'elles ne leur reconnaissent pas une identité, comme si le point de départ de la sédition et de la révolte était la revendication d'une identité. Qu'ils réclament quoi que ce soit de compatible avec le langage policier ou de commensurable avec l'ordre institué – qu'ils exigent par exemple qu'on leur reconnaisse "une identité" –, cela n'est que le résultat d'une vision postérieure et en l'occurrence extérieure aussi, sorte d'illusion rétrospective qui peut entre autres être historienne ou sociologique, mais qui sera en tout état de cause rationalisatrice. J'entends par là, d'abord, que le regard savant vient assigner des identités et des revendications aux émeutiers, et ensuite, plus profondément, que c'est la police ou la volonté d'ordre qui agit alors par scientifique interposé. Car, sur le moment, les émeutiers ne sont rien d'autre que des émeutiers, et ils constituent, comme le mot même le suggère et dans une filiation bien connue,

une sorte de meute dans la signification première de ce nom: un mouvement (*motus*) au sein duquel aucun ordre n'est repérable et auquel aucun ordre ne peut être assigné ni à partir de l'extérieur ni à partir de l'intérieur. En ce sens on peut prétendre que la classification du mouvement, l'identification de l'émeute, l'effort pour en saisir une prétendue structuration interne (des intentions, des origines, des raisons, des comportements), ce sont déjà de tentatives de l'arrêter, voire de la maîtriser à coups de méthode scientifique, que ce soit par la statistique, la mensuration ou l'enquête.

Il faudrait néanmoins distinguer l'émeute de la meute. Il est vrai que ces deux mots gardent une trace plus ou moins visible de leur origine latine commune, rattachée à la notion de mouvement à laquelle ils ajoutent une charge indubitablement violente. Mais on se tromperait en croyant qu'ils véhiculent la même forme de violence. En toute rigueur il s'agit ici de formes spécifiques et très divergentes. Pour le comprendre, remarquons d'abord comment les langues latines (mais le même constat est valable pour l'allemand, comme le prouve l'entrée "Meute" du Grimm, 1984) ont reconnu et entériné le lien étymologique avec *motus*. Différents dictionnaires – *Dictionnaire historique de la langue française* (1992), *Duden in zehn Bänden* (1999), *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (1989) – font remonter l'étymologie de meute et d'émeute aux mêmes racines latines *movitus*, *movere* et *movita*, avec des liens à *émouvoir*, tous des mots apparentées au mouvement. Pourtant, à partir d'ici une différence subtile se creuse: comme l'explique l'entrée "Meute" du *Dictionnaire historique de la langue française* (1992, vol. 2, p. 1239), ce mot désigne au départ une "troupe de chiens courants dressés pour la chasse à la courre", et au figuré "bande, troupe de gens attachée à la poursuite, à la perte de quelqu'un". À son tour, "Émeute" a le sens de "soulèvement populaire [...] avec une idée de violence et sans celle de contenu politique (à la différence de *révolution* et même de *révolte*, voire d'*insurrection*)" (1992, vol. 1, p. 679). Il a ainsi, d'un côté, une violence dressée, lancée à l'encontre d'une proie, que ce soit une bête ou bien une personne; et de l'autre côté, une violence sauvage dont la cible n'est pas si clairement définie, dans la mesure où l'émeute est un éclatement collectif contre une situation

d'oppression générique. Cette différence, on le voit, est subtile et il se peut que les catégories de meute et d'émeute se recouvrent par moments. On pourrait toutefois faire ressortir avec plus de vivacité les contours de chacune d'entre elles à l'aide de deux exemples extraits de l'histoire du cinéma. Il s'agit de deux films classiques (*Metropolis* et *Fury*) du réalisateur Fritz Lang. Le premier dresse le portrait d'un soulèvement ouvrier contre les machines, dans une sorte de révolte luddite de grande ampleur qui met en péril la survie même de la métropole. Le second met en scène une tentative de lynchage mis en branle par les habitants d'une petite ville de la province nord-américaine à l'encontre d'un prévenu accusé à tort. Malgré le recours dans les deux films à certaines techniques de mise en scène et de tournage communes qui font la marque du réalisateur ; en dépit aussi, dans les deux cas, de la présence massive de gens engagées dans des mouvements d'une grande violence, aucune similitude ne cache leur différence profonde. Au contraire, il semble que toute affinité entre les deux films ne serve qu'à faire ressortir l'opposition des deux mouvements de violence collective. Cela reste vrai même si le jugement moral de Lang sur chacun des deux phénomènes est au final de condamnation, car *Fury* blâme le lynchage en le présentant comme une couardise collective et une atteinte aux principes de la justice, pendant que *Metropolis* met en scène la révolte contre les machines comme résultat d'une manœuvre meurtrière et quasi diabolique (la figuration des sept péchés capitaux et de la mort est explicite) qui rend les travailleurs aveugles à leur propre perte comme à celle de leurs enfants, qu'ils oublient de mettre à l'abri du danger. Mais, abstraction faite de ces jugements du réalisateur, les situations finales sont objectivement distinctes. Ainsi, *Fury* s'achève par l'éloge d'une institution reconnue dès le départ, à savoir le droit de chacun à se défendre des accusations portées contre lui. En revanche, *Metropolis* se termine par la naissance d'un nouveau rapport de pouvoir au sein de la ville, rapport dans lequel les travailleurs (ou comme le dit Lang, "la main") et le patron ("la tête") collaborent désormais dans la production, en conditions de moindre inégalité. D'un côté nous avons alors l'affirmation d'une institution reconnue, bien qu'en l'occurrence bafouée. De l'autre côté nous assistons à l'accouchement d'une nouvelle institution qui prétend mettre fin à

l'injustice de la domination. Malgré toutes les similitudes, les résultats des deux récits – et avec eux, les mouvements de violence collective impliqués – ne pourraient être plus divers. *Fury* dépeint l'action d'un ensemble de citoyens responsables, et au premier rang desquels se trouvent les notable de la ville, qui s'acharnent contre quelqu'un, en prétendant l'annihiler. *Metropolis* fait voir une masse opprimée qui se soulève contre l'injustice qui l'accable, sans même savoir que cet état de choses n'est pas le résultat des machines qu'elle prend pour cible, mais de "la tête" qui les commande. Arrivés ici, et quoique les deux situations présentent des recouvrements, on peut proposer que dans *Fury* la masse se conduit comme une meute, tandis que dans *Metropolis* son mouvement prend plutôt la forme d'une émeute.

Si cette distinction est acceptable, on comprend que l'émeute soit l'éclatement d'un cri qui n'est pas une parole rationnelle et encore moins raisonnable. Comme Déborah Cohen nous le rappelle avec véhémence, les "élites de l'époque [qui] ne reconnaissent aucune capacité politique à ces travailleurs" ne leur reconnaissent davantage aucune capacité discursive: "toute parole, écrit-elle, est ramenée à ce qu'on la veut être d'avance, le frivole, le scatologique et l'insulte" (Cohen, 2008, pp. 79-90). C'est aussi ce qui arrive dans *Metropolis*. Seulement – comprenons bien cet aspect déterminant – si une fois de plus nous prenons les mots au sérieux, il n'y aura alors aucune raison pour croire que les élites ramènent la parole au bruit par un simple manque de volonté de comprendre le discours des émeutiers. On aurait tort de croire que l'élite *veut* que cette parole se réduise d'avance au bruit. Ce qui arrive réellement, c'est qu'elle *n'entend que* du bruit, fait qui prouve d'ailleurs qu'elle est l'élite, le cœur même de l'ordre institué. Dans les termes d'une anthropologie historique (je fais ici référence à l'école berlinoise contemporaine qui investit cette anthropologie post-philosophique, voir par exemple Gebauer et Wulf, 2009, pp. 171-186), on peut dire qu'il n'y a pas ici de communauté de langage, puisque la condition de reconnaissance de celui qui parle n'est pas remplie. S'il est vrai, comme le propose le philosophe allemand Gebauer, que "la compréhension présuppose la reconnaissance" dans la mesure où "l'expression sonore ne devient pour moi un langage compréhensible que lorsque je la rapporte à

une personne humaine” (1989, pp. 129-130), alors le fait que la parole des émeutiers soit d’entrée de jeu ramenée au frivole, au scatologique et à l’insulte est un indice, voire une preuve qu’on ne les reconnaît pas comme appartenant à l’humanité humaine: ils sont plutôt renvoyés à une sorte d’humanité animale et même sauvage. Autrement dit, pour ceux qui devraient être à même d’écouter et de comprendre, car ils *possèdent* le langage comme une propriété, ceux qui font du bruit peuvent certes être des humains, mais ils se conduisent et vocifèrent comme des bêtes. Pour ceux qui par excellence parlent, les émeutiers révèlent, dans leur violence, l’animalité qui subsiste toujours dans l’humanité ou, si l’on peut prolonger ici ce raisonnement de Kant, ils rappellent que la disposition pour le bien coexiste toujours avec une inclination au mal, celle-ci étant comprise comme “inclination chez l’homme à commettre ce qui est illicite, bien qu’il sache que c’est illicite” (1991, p. 324). Dans l’idée de Kant, l’anthropologie et le droit se confondent, car l’ordre, le bien et la loi se rangent du même côté pour s’opposer ainsi au désordre, au mal et à la désobéissance.

Or, contre cet ordre du langage établi se lève, pour employer encore un mot d’Artaud, un “solennel barrissement”, une vocifération qui est tout le contraire d’un discours canoniquement formulé et qui nous rappelle que l’”on n’arrêtera jamais la vie”. Artaud barrit à nos oreilles que le mouvement est immédiat au sens strict: on manque de moyens pour accéder à une “raison” qui serait la sienne et dont en réalité il est dépourvu. Cela signifie tout simplement que ce mouvement n’a pas une raison commensurable avec la nôtre, une raison policée, ce qui soit dit en passant porte à croire qu’il n’y a pas une seule et unique raison, que la raison n’est donc pas une, ce qui nous renvoie à l’idée d’une multiplicité des plans d’existence rationnels. Pour reprendre toutefois le fil de notre argumentation, disons que le mouvement est ainsi impossible à identifier, il résiste à se laisser réduire à une identité. De là une conséquence immédiate: il nous est interdit de prendre le mouvement pour une négation, et il se découpe plutôt sous nos yeux comme une absence, absence qui est toutefois et paradoxalement ce qu’il y a de plus présent, dans un paradoxe qu’il nous faudra examiner jusque dans ses dernières conséquences. On

voit alors beaucoup mieux pourquoi Artaud se réfère au mouvement et au combat comme à un néant. Il écrit: “nommer la bataille c’est tuer le néant, peut-être”. Les émeutiers sont la figure même de l’absence, ils sont des innommables, comme le suggère Artaud lorsqu’il répond par une négative à la question “dénommera-t-on le combat?”. Car dès qu’on les nomme, on veut déjà les maîtriser: nommer, on le sait, est toujours un effort de maîtrise. Ainsi, au lieu d’être une figure du négatif, les émeutiers sont une figure du privatif. Non pas une instance de négation qui n’acquiert peut-être intégralement son sens que dans une dialectique, toute transfigurée qu’elle soit. Mais au contraire un néant, une privation, une absence d’ordre, de police, de raison et de fondement, comme quand on entend dire qu’”il n’y a pas de raison pour que des adolescents brûlent leurs propres écoles” ou qu’”il n’y a pas de raison pour que des habitants du quartier mettent le feu aux voitures de leurs propres voisins”. En contrepartie, dès que l’identité insidieusement se faufile dans le flux du mouvement, dès que la raison (qui n’est jamais une raison abstraite, mais qui est toujours *notre* raison, c’est-à-dire la raison d’un nous déterminé) réussit à pénétrer ce mouvement, celui-ci est médiatisé, que ce soit par des structures internes, auto-organisées, ou bien par l’intelligence externe qui le *saisit*, dans les deux sens du mot saisir: intelligence qui analyse le mouvement pour enfin le comprendre, et aussi (ou mieux: par là même) l’arrête, le fige, le démantèle et soit reconduit ses éléments à la normalité d’une police renouvelée, soit les expulse provisoirement ou même les élimine définitivement du champ de tout ce qui peut se constituer comme menace.

Espace mystique et espace logique: Wittgenstein et Althusser. Seulement il semble qu’en écrivant cela nous nous heurtions à une difficulté redoutable. Certes nous pouvons concevoir une forme de nominalisme qui, liée à l’action, dissout les prestiges de l’identité comprise comme une propriété des individus. Mais la préférence pour un principe privatif au détriment d’un principe négatif ne risque-t-elle pas de nous conduire vers une philosophie de l’absurde, qui entérine le manque de sens ? Autrement dit, le fait de reconnaître au geste de nomination un pouvoir immédiatement dominateur ne nous condamne-t-il pas à l’adoption d’une

conception mystique de l'événement? D'après cette conception il faudrait par dessus tout éviter de nommer un phénomène, car dès qu'on le nomme il serait mort, ou du moins quelque chose en lui serait pour nous irrémédiablement perdu. Ce sont des problèmes importants qu'on ne peut escamoter. Ils n'ont jamais cessé de troubler la philosophie jusqu'à Wittgenstein, qui dans le *Tractatus* (proposition 6.522) définit le mystique comme ce qui se montre sans pouvoir être dit: "Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se *montre*, il est le Mystique". Il y aurait ainsi une limite pour l'expression, y compris sous sa forme la plus simple, la nomination. Pourtant, l'espace du mystique est à tout moment investi par la raison, qui s'efforce de ramener à la voie logique tout ce qui se trouve encore hors d'elle. Dire l'événement, en commençant par le nommer, est rationaliser ce qui demeurait jusque-là inexprimé. Aussi comprend-on la force du mot retenu par Wittgenstein, "inexprimable" (*Unaussprechliches*) au lieu d'"inexprimé". En effet, ce qui est dit, au sens de ce qui est nommé et ensuite conceptualisé, n'est plus l'événement, mais ce qui en reste, ses traces dans le langage, car l'événement en tant que tel ou dans son immédiateté ne se laisse pas capter par l'expression. En d'autres termes, ce qui est exprimé n'est plus l'événement, mais seulement son reste. L'événement, lui, n'existe que là où il n'est pas exprimé. La frontière qui sépare l'espace logique de l'espace mystique, cette véritable limite d'une raison qui ne peut que rester du côté du langage, ne serait-elle pas la ligne sur laquelle bascule l'événement, au sens où au-delà d'elle il ne peut pas être dit et en deçà d'elle il n'existe plus? N'y aurait-il pourtant pas d'échappatoire à l'alternative qui oppose le mouvement comme élan créateur d'un côté, à un langage forcément réifiant de l'autre côté? Nous voilà, comme Wittgenstein, obligés de faire face aux limites de notre langage et sommés de chercher une grammaire d'un nouveau type. Mais Wittgenstein n'a aucunement été le dernier des penseurs à faire place à la mystique. Encore plus proche de nous, Lacan en a compris l'importance, présentant comme mystique l'expérience qu'on ne sait pas désigner, qui touche à ce qu'on est impuissant à saisir, qui se soustrait aux mots, et par conséquent pour laquelle la voie logique est barrée (Lacan, 1975, p. 69). À son tour, Foucault redécouvre dans la mystique la puissance d'une hérésie, d'un soulèvement dans la

pensée, donc d'un péril à cerner et d'un désordre à conjurer par l'orthodoxie et l'institution (Foucault, 2004, p. 215-217). Étrangement, c'est aussi cette idée du mystique et de la mystique qui nous vient à l'esprit lorsque nous souhaitons prendre au sérieux les enjeux de nomination qui marquent les tentatives d'appropriation du phénomène insurrectionnel.

De surcroît, elle ne préjuge en rien de l'importance ni de la légitimité de ce qui vient après l'émeute, notamment sous la forme d'une nouvelle organisation des révoltes et des revendications. Certes, l'organisation peut être une manière de renforcer la capacité revendicative de libertés et de droits. Il n'en demeure pas moins (et cela ne s'exprime si bien que par une tautologie) qu'après l'émeute on n'est plus dans l'émeute, mais on en est sorti pour vivre à nouveau sur le plan du gouvernement et de ce qui est gouvernable. On voit alors combien déplacées sont les questions portant sur la possibilité de "changer le système" à partir des mouvements insurrectionnels, comme si leur prise en compte "mystique" (ce mot n'est sans doute pas celui qui convient, mais comment l'appeler autrement?) les conservait dans l'élément de la transcendance et de la pureté. Car "le système", ou plus rigoureusement le mode d'être de l'ordre des pouvoirs, ne peut que très difficilement rester indifférent à ces mouvements, quand vraiment ils sont vigoureux. Si nous prenons radicalement le principe selon lequel les élites d'une époque ne reconnaissent aucune capacité politique aux émeutiers notamment *parce qu'elles* n'entendent les mots de leur révolte que comme du bruit, alors force sera de constater que, inversement, la reconnaissance de ces mots comme des mots et plus encore comme des revendications est le signe sans équivoque que nous sommes sortis du plan de l'émeute. Nous sommes alors passés au plan de la normalité post-émeute, dans laquelle l'élite parvient enfin à reconnaître les mots et l'identité des autres, "autres" que du fait même elle reconduit à la normalité, "autres" que la normalité du savoir explique, qu'elle rend audibles, compréhensibles et du même coup rationnels, quand bien même ils restent déraisonnables.

Nous en venons à une remarque décisive : l'émeute de grande ampleur, comme on a pu en connaître, remet en question nos vues de ce que sont l'identité et la politique. En admettant ce point capital, toute la lumière change qui peut aider à saisir

l'irruption de l'exception dans la règle ou du désordre dans l'ordre. Là encore il faut entendre le mot *désordre* dans toute sa force, au sens où, dès qu'on y met de l'ordre, ce n'est plus de l'émeute ni du mouvement. Dès que l'insurrection devient accessible au discours rationnel, elle se dissout dans l'ordre, ce qui n'est pourtant pas la même chose, comme on l'a vu, que de dire "dans l'ordre ancien": le mode d'être des pouvoirs n'est plus le même depuis une vraie émeute, ou alors, pour l'exprimer inversement, la vraie émeute est celle qui force à un changement du mode d'être de cet ordre. On a dit des émeutes des banlieues françaises (mais la même chose vaut pour celles ayant lieu au Royaume-Uni en 2011) qu'elles n'étaient pas politiques puisqu'elles n'avaient pas de revendications politiques reconnaissables comme telles. Toutefois, certains auteurs ont défini le soulèvement comme le moment politique par excellence, par exemple Jacques Rancière pour qui "l'acte politique vient interrompre l'ordre policier en imposant un compte surnuméraire des incomptés qui perturbe la distribution des fonctions, en suspendant les formes de perception et d'attribution qui lui donnaient son évidence sensible et sa maniabilité langagière" (2001, pp. 73-74). Avant lui, Foucault avait eu la même intuition, qu'il n'a toutefois jamais développée: on connaît aujourd'hui ce passage manuscrit de son cours *Sécurité, territoire, population* selon lequel "rien n'est politique, tout est politisable, tout peut devenir politique. La politique n'est rien d'autre, rien de moins que ce qui naît avec la résistance à la gouvernementalité, le premier soulèvement, le premier affrontement" (2004, p. 409). Si dans le sillage de Foucault et de Rancière, on accorde le rôle politique par excellence au soulèvement, alors il faudra en conclure que la politique qui s'y joue qui n'est pas encore accessible au pouvoir, y compris au pouvoir de la pensée, par exemple aux sciences sociales qui descendent dans le terrain, prétendument pour tenter de découvrir, en réalité pour tenter d'introduire, du rationnel dans le mouvement sauvage, et qui du fait même, peu importe si de façon volontaire ou involontaire, consciente ou inconsciente, l'arrêtent dans leurs études et leurs tableaux statistiques. Les savoirs ont ce pouvoir secret de refroidir l'émeute, et Foucault a naguère bien montré jusqu'à quel point des savoirs se sont constitués à cette fin générale comme des dispositifs de sécurité

(Foucault, 1975, pp. 227-228). Les savoirs sont un pouvoir “froid” (contrairement à la milice, qui est un pouvoir “chaud”) insidieusement lancé par la normalité sur l’irruption du mouvement sauvage, afin de figer l’émeute dans une identité. En fait, cette identité est créée (et on serait tenté de dire: de toute pièce) par la raison qui vient jeter son jour sur le mouvement comme sur les éléments de l’émeute.

J’ouvre ici une parenthèse pour rappeler comment Althusser, dans son article de 1970 intitulé “Idéologie et appareils idéologiques d’État”, jette les bases qui permettent d’envisager sous cette lumière le problème de l’apparition du sujet. D’après lui, pour le présenter de manière schématique, le sujet n’existe en tant que tel que lorsque la théorie le met en scène. S’inspirant de cette idée et de ce texte, Étienne Balibar ajoute, dans un article de 2005, que dans cette mise en scène du sujet (pas de sujet sans sa mise en scène théorique, ce qui veut dire que le sujet est l’effet de sa position par la théorie) le sujet se nomme lui-même (Balibar, 2005, p. 21). Soudain nous retrouvons Artaud, car nous sommes rendus au plan de l’enjeu de nomination: “dénommera-t-on le combat?”, se demandait-il. On peut désormais porter plus loin, et dans un langage proprement philosophique, les conséquences de cette interrogation, en suggérant ceci: *la théorie déclare qu’un sujet, individuel ou collectif peu importe, se nomme lui-même, et cela est une condition nécessaire pour qu’il vienne alors et alors seulement à l’existence. Extraordinaire capacité performative de la théorie, capacité dont on dirait qu’elle est miraculeuse si son efficacité ne dépendait pas réellement d’un contexte complexe (elle est certes condition nécessaire, mais non suffisante). Que se passe-t-il toutefois si la théorie ne parvient pas à identifier ou à repérer les noms par lesquels, d’après elle, ce sujet se nomme lui-même? Car c’est bien ce qui arrive lorsqu’elle à a cerner des sans-voix, ceux dont on ne comprend pas comment ils se nomment puisqu’ils ne font que du bruit. Au reste, qui nous assure qu’ils se nomment de quelque manière que ce soit? Peut-être n’ont-ils pas de nom, comme s’ils n’avaient pas d’unité et ne formaient pas un corps-un doué d’une identité-une. Dans ce cas, la théorie sera incapable de saisir leur bruit. Elle restera désarmée devant l’absence d’un discours reconnaissable provenant de ce non-sujet, dans ce que*

Gunter Gebauer appelle “l’entrée d’une pas-encore-personne dans un réseau relationnel” (1989, p. 157), ou comme l’écrit Étienne Balibar, de “ce qui n’est pas encore” sujet-qui-se-nomme, sujet-se-nommant, sujet-présent-à-soi, en un mot sujet “*qui n’est pas encore lui*”. Elle se vouera alors à faire l’herméneutique de ces gestes en désordre, dans lesquels elle trouvera son seul point d’appui possible.

La théorie doit avoir prise sur ce quelque-chose, afin de pouvoir le présenter, ou le présentifier par son identification en tant que sujet. En réalité, c’est ce qui vient d’être dit, elle l’élabore en lui assignant une identité ; elle transforme “quelque chose” en entité rationnellement saisissable, en entité compréhensible. Ce quelque-chose, cette matière pour l’élaboration et la mise en forme théoriques est ce que, d’après Althusser, Balibar appelle un “pré-sujet”. Le pré-sujet est le premier objet de la théorie, objet dont elle extraira un sujet. Ce faisant, la théorie assujettit la chose dans le geste par lequel elle la fait surgir, quand bien même elle donne de ce processus une image tout autre. En effet, dans la vision spontanée que la théorie a éventuellement pu avoir d’elle-même (et qu’elle n’aurait peut-être plus de nos jours, comme le prouve par exemple le travail de l’anthropologue français Bertho, 2009, notamment p. 38-39 et 46-47), elle se contenterait de déceler, d’aménager et de rendre cohérentes les pistes que lui procure son objet premier, pour mettre en lumière le sujet qui s’y nomme sinon par ses propres paroles ou son propre discours (car elle risque de n’y entendre que du bruit), du moins par ses gestes, à la rigueur par sa gesticulation. Une fois accomplie cette opération de présentation du sujet (en réalité: d’élaboration du sujet), la théorie peut enfin l’identifier ou, ce qui est la même chose, le fixer dans son identité, dont elle prétendra qu’elle n’a fait que la dégager par ses propres moyens. On doit alors accepter – et comprendre dans toute sa portée épistémologique – l’idée selon laquelle il n’y a “pas de constitution structurale du sujet qui ne soit, sinon [...] image et ressemblance du Créateur, du moins performance ou *enactement* ironique d’une *causa sui* linguistique” (Balibar, 2005, p. 21.) Le sujet est constitué à l’image et ressemblance de la théorie qui l’identifie et qui, en lui faisant une identité, le rend opérant comme sujet sur le plan de la société, voire de l’histoire. S’il faut un

exemple pour l'illustrer, indiquons seulement le passage, au XIX^e siècle, du groupe des "travailleurs exploités" à l'instance de la "classe ouvrière", en comprenant bien qu'il s'agit ici de souligner la transformation qualitative qui s'opère alors et non de juger de la valeur de la métamorphose en termes de progrès ou bien de recul.

De là une conséquence: on assiste dans cette opération à un retour aux limites, ou à un mouvement qui ramène à l'intérieur des limites ce qui restait hors d'elles. De ce point de vue, identifier signifie : rendre accessible à la raison identificatrice. Ce résultat ne peut être atteint que par l'établissement d'un lien entre *nous* et *ça*, ou entre ce qui se trouve actuellement délimité, d'un côté; et de l'autre côté, l'innomé ou le non-identique-à-soi qui émet du bruit, gesticule, vocifère et qui du fait même reste incompréhensible, dans les deux sens de ce mot: à la fois indéchiffrable et inassimilable. Tant que *ça* reste au dehors et que *ça* n'est pas, en partie du moins, ramené en-deçà des limites par l'intervention théorique; tant que *ça* demeure dans l'espace impensable du dehors (hors-discours, hors-la-loi), *ça* est inexprimable. Et on pourrait même dire que, bien que *ça* se *montre* (pour employer encore le mot de Wittgenstein), *ça* n'est pas présent au langage et reste donc absent. On retrouve ainsi le caractère d'absence affirmé poétiquement par Artaud et repéré plus haut dans la figure de l'émeute. Il ne faut pas se tromper sur ce point : si les émeutiers sont ce qui fait irruption sur la scène de l'ordre, et par conséquent ce qu'il y a de plus visible (ils imposent leur visibilité, il *se montrent*), cela ne signifie pas pour autant qu'ils soient vus comme un sujet. Précisément, on voit les émeutiers sans toutefois déceler une cohérence dans leur mouvement, sans y reconnaître une revendication raisonnable et une unité, sans y discerner un acteur jouant sur la scène de la politique ou tout simplement de la collectivité. On les voit, et pourtant on y voit rien, car la raison policière, identificatrice par excellence, ne peut embrasser ce qui reste présent seulement au dehors, absent donc de l'espace lumineux qui est le sien.

Soit dit en passant que cette idée n'a guère de parenté avec le thème de l'exclusion. Déborah Cohen écrit avec raison que les "discours simplificateurs sur l'exclusion" ne résistent pas longtemps à une analyse attentive aux nuances qui marquent les soulèvements. Dans le cas concret "des jeunes des cités de

banlieue”, poursuit l'historienne, il n'y a “ni “dehors” parce qu'ils partagent bien souvent, avec l'ensemble des citoyens français, et la nationalité (avec les droits civiques et les droits à l'éducation et à la santé afférents), et un certain nombre de valeurs, parce que la cité n'est pas un ghetto homogène dont on ne sorte jamais, ni “dedans” parce socialement leur situation est souvent plus précaire” (2008, pp. 79-90). L'exclusion, en effet, concerne un espace qui existe réellement et qui néanmoins reste interdit de droit ou simplement de fait à certains. On voit que ce schème ne s'applique ici qu'au prix d'une réduction et en tout cas d'une confusion précisément entre fait et droit. Plus que d'envisager l'émeute comme une prétention des exclus à l'inclusion dans un espace qui leur apparaît comme donné, avec une structure de commandement et de hiérarchie qui lui est propre, il conviendrait de la regarder plutôt comme l'effort abrupt pour inventer un nouvel espace. Le soulèvement, qui de prime abord se découpe comme une irruption du désordre dans l'ordre ou comme un mouvement brusque dans la stabilité, peut, si on le considère avec un peu de distance, être aussi une source d'ordre, dans la mesure où il est le surgissement d'un espace nouveau qui tend à forcer la recomposition de l'espace général de la citoyenneté. C'est dans ce sens qu'on a pu affirmer plus haut que, lorsqu'il est suffisamment puissant, le soulèvement change les pratiques courantes et même les conceptions admises aussi bien de l'identité que de la politique. Puisque sa réussite prend la forme d'un arrangement différent de l'espace commun, on manquerait quelque chose d'essentiel si on ne voyait pas que cet espace est lui-même différent avant et après le soulèvement. L'aménagement transforme l'espace aménagé, à tel point qu'il ne suffit pas de parler d'un autre partage du sensible, car “le sensible” n'est plus le même, il s'est scindé. L'émeute est une création d'espace qui scinde l'espace, mais simultanément elle est une scission de l'espace qui crée de l'espace: création qui scinde et scission qui crée. On comprend alors combien réductrice est l'approche de ce phénomène en termes d'inclusion et d'exclusion, combien elle manque ce qui s'y trouve véritablement en jeu.

Cet espace n'est pas seulement traversé par des lignes, mais il est lui-même défini par une ligne majeure qu'est sa limite. On peut le comprendre en faisant appel à nouveau à Wittgenstein, qui

dans la préface du *Tractatus* se sert du mot *Grenze* pour désigner la ligne qui circonscrit l'expression de la pensée. Il souligne d'ailleurs que cette ligne ne concerne pas *la pensée*, car pour inscrire cette dernière encore faudrait-il être capable de penser ce qui se trouve des deux côtés de la barrière, c'est-à-dire aussi bien le pensable que l'impensable. Par conséquent, conclut-il, la ligne en question "ne peut être tracée que dans la langue", ce qui reste au-delà de cette ligne étant simplement le non-sens (1984, p. 9). Or, il est intéressant de constater l'ambiguïté implicite dans l'usage du mot *Grenze*, car dans cette préface celui-ci semble fonctionner tantôt comme limite, tantôt comme frontière. Tout se passe en effet comme s'il y avait une limite pour la pensée, dans la mesure où, d'après ce que nous dit Wittgenstein, nous ne pouvons penser qu'à l'intérieur d'un espace bien défini. Néanmoins, il y a une frontière (plutôt qu'une limite) pour le langage, puisque au-delà de la ligne de division le langage reste toujours possible, quoique privé de sens. Il doit donc bien être possible de continuer à parler même là où le langage n'a plus de sens, où elle n'adhère plus à la pensée logiquement comprise, ou encore là où elle "ne dit rien".

Si nous reprenons sous cette lumière notre objet d'étude principal, nous verrons qu'une notion comme celle de "langage insensé" conviendrait précisément pour désigner le bruit qu'émettent les insurgés. Bien plus, cette manière d'envisager une ligne qui est à la fois la limite de la pensée et la frontière du langage présente un lien direct avec la définition du mystique citée plus haut. L'inexprimable "se *montre*", écrit Wittgenstein; et on devrait ajouter qu'aussi longtemps qu'il se montre il reste dans l'espace mystique. En contrepartie, dès qu'il *est montré*, il fait apparition dans l'espace logique, le geste de montrer introduisant une instance de médiation qui remplace l'immédiateté de l'automonstration. On comprend alors deux choses: d'abord, que les deux côtés que sépare la frontière du langage sont l'espace mystique et l'espace logique; et ensuite, qu'en tant qu'espaces ils sont tous deux également visibles et, de surcroît, deux domaines de la monstration. L'événement commence par faire irruption dans la visibilité générale comme indéterminé-qui-se-montre. Toutefois, le passage de la chose à l'expression sensée, ou le fait que la chose soit tirée par la pensée du côté de l'exprimable, et plus encore

qu'elle devienne exprimée (ou, pour le dire autrement, le fait que quelque chose de cette chose prenne désormais une forme déterminée du côté de la pensée et selon les règles de cette pensée) fait que la chose ou l'événement aient désormais leur contrepartie de l'autre côté de la frontière du langage. Quand l'événement est dit, il n'est plus dans l'espace mystique. Le devenir-dicible de la chose entraîne une modification de la chose : son existence dans la pensée suppose son passage de l'espace mystique de l'automonstration à l'espace du langage raisonnable. Par là même, il n'est plus l'événement qu'il était, mais il devient autre, et on se demande s'il ne serait pas plus rigoureux d'écrire qu'il devient "le même", car alors seulement il serait dans l'espace de l'identification. De toute façon, le mode d'existence de l'événement change lorsqu'il traverse la frontière, car il prend forme en deçà des limites de la pensée. Avant il appartenait au néant, comme le dirait Artaud, il n'était "pas encore lui". Désormais il est exprimable et exprimé, et devient identique à soi.

La présentation de ce qui demeurait imprésentable, la possibilité d'établir une relation théorique avec *ça* et de faire en sorte que, dans cette relation et par elle, *ça* deviennent un *lui* identifiable et qui simultanément s'identifie (le sujet est montré par la théorie comme étant "*toujours déjà lui*") (Balibar, 2005, p. 21) requiert sa réinscription à l'intérieur des limites, mais des limites qui du fait même se déplacent. Autrement dit, l'espace change parce que la ligne qui le définit ne se trouve plus au même endroit qu'auparavant. La présentation implique ainsi la définition du sujet, geste qui arrache l'émeute au règne de l'impensable, en un mot à l'informe. Si à la fin, cette manière de procéder peut être dite policière, bien qu'elle procède d'une force de mise en ordre éminemment théorique et non pas directement physique, c'est qu'elle suppose toujours la "scène primitive de l'interpellation", le "eh, vous là-bas!" qui est le premier pas dans l'effort d'identification. On est alors aux antipodes de ce qui pourrait apparaître comme une simple présentation spontanée ou immédiate, et on se retrouve plutôt sur le terrain de la demande d'identification, c'est-à-dire du contrôle d'identité. C'est ce qu'il nous faut comprendre, pour finir.

Désidentification: de “je est un autre” à “ni je, ni autre”. De là une question: que cherche l'émeute? Non pas une identité, mais une désidentification; non pas un je, mais un non-je. Que refusent les émeutiers? Que d'autres leur construisent un je ou qu'ils les intègrent dans un je: “ni je, ni autre”, voilà peut-être ce que crieraient les émeutiers s'ils pouvait s'exprimer selon le langage établi. Si “je est un autre”, alors l'instance du je est une instance étrangère, l'étrangeté étant installée au cœur du je et, bien plus, étant même le cœur du je. “Je est un autre” signifie que je et autre ne font qu'un. “Ni je, ni autre” équivaut donc à “nulle identité”. Aussi est-il symbolique que ce que les policiers ne peuvent tolérer à Clichy-sous-Bois, ce qui défie le plus farouchement leur autorité, c'est précisément que les trois jeunes ne s'identifient pas, qu'ils refusent de s'identifier, qu'ils ne fassent pas preuve des je qu'ils sont. On assiste alors à une véritable fuite de l'identité: leurs identités échappent à la police qui ne parvient pas à les identifier et, fuyant la police, ils emportent avec eux le secret de leurs identités. Triple mouvement, donc, dans lequel l'identité des jeunes échappe à la police, puisque les policiers ne parviennent pas à les identifier; leur identité fuit devant la police (et trouve la mort sur le site EDF); ils fuissent l'identité elle-même (ils refusent de s'identifier devant l'autorité). Enfin, et c'est la catastrophe sur la scène de l'identification policière, ils ne sont identifiés et ne deviennent pleinement identifiables que lorsqu'ils trouvent la mort: la mort qui seule les arrête permet enfin de les identifier, ou pour le dire de manière plus crue, leur identification est leur mort, et leur mort leur identification. Comme sur le plan du soulèvement, sur le plan de l'ordre aussi l'identification et la mort se confondent. Ici comme ailleurs, nommer la bataille est tuer le néant et arrêter la vie. L'identification met une fin à la vie, et la fin de la vie permet alors de dire “voilà qui vous êtes” ou “on sait désormais qui vous êtes, désormais que vous n'êtes plus”. Une consigne non-dite contrarie le commandement explicite de la police: au “eh, vous là-bas!” répond le mot d'ordre “fuir l'identification”. Le refus de s'identifier, et du même coup l'ordre d'agir comme si on n'avait pas d'identité, font signe vers une action sans identité, vers un devenir-non-identifiable ou, s'il est permis de reprendre ici le vocabulaire de Deleuze, vers un devenir-imperceptible. Se refuser d'être compté et

d'être nommé, tenter d'inverser les rouages de la machine identificatrice, tout cela conduit à une conclusion : quand l'identité fuit, c'est qu'elle veut fuir l'identité elle-même.

Le soulèvement qui s'ensuit prolonge cette décision. "Ne nous demandez pas de nous identifier, semblent-ils dire, car nous n'avons pas d'identité comme la vôtre et nous n'en voulons pas. Et même nous ne voulons pas d'identité tout court, puisque l'identité est toujours votre identité, identité de la raison à elle-même, de l'individu à lui-même, de tous les individus à eux-mêmes et, par conséquent, de tous les individus les uns aux autres". Ce faisant, le soulèvement dit la vérité de l'égalité: celle-ci est la réduction de chaque même à tout autre, l'universalisation normative du "je est un autre" qui prend désormais la forme de "tout je = tout autre", ce qui revient à dire "tous égaux". L'émeute refuse de se plier à cette réduction en introduisant dans le calme de l'égalité devant la loi la différence d'un *ça* qui ne veut pas d'un *je* au cœur duquel se trouveraient les autres, "vous autres". L'émeute met ainsi à nu les limites du principe d'égalité, s'opposant à celui-ci non pas au non d'une inégalité comprise comme privilège, mais au seul nom d'une différence non-hiérarchique, d'une différence proprement ontologique, puisqu'elle concerne un mode d'existence inattendu qui fait irruption sur le plan de l'être social et qui remet en cause les limites de cet être. L'émeute s'acharne contre le principe d'égalité seulement dans la mesure où ce dernier est fondé sur la compréhension de chaque je comme étant égal à tout autre et surtout sur la compréhension de chaque je comme ayant un autre au cœur de lui-même. "On ne veut pas avoir des (vous) autres au cœur de nous-mêmes", semblent-ils crier. Ou, ce qui sera peut-être plus perceptible par nos oreilles savantes, "*ça* ne veut pas avoir des (nous) autres au cœur de soi-même".

Arrivés ici, on pourrait croire que ce raisonnement est binaire: l'ordre et le désordre, la raison et l'émeute, le gouvernement et le soulèvement, la police et la politique. Pourtant il n'en est rien. Cette structure suppose tout à la fois une pensée de l'un et du multiple, en soulignant bien que deux n'est pas assez pour faire le multiple, mais que celui-ci est plus proche de l'innombrable que de ce qui est susceptible d'être compté, et plus proche de l'innommable que de ce qui peut être nommé. Nous

prenons d'ailleurs l'innommable dans ses deux sens, comme ce qui ne peut être nommé parce que il n'a pas encore été pénétré par la raison et dont par conséquent on ne comprend pas ce qu'il dit (justement, pour la raison il ne *dit* rien, il ne fait que du bruit : son dire est inaccessible à cette raison dont les limites sont désormais patentes et dont la fin est du fait même proche); mais aussi ce qui ne peut être nommé par son caractère trop vil, trop ignoble pour être désigné, puisque la désignation est l'élévation du signifié au rang de la raison, raison qui se lie toujours à une morale, donc aussi son élévation au rang de ce qui est moralement pensable, ou passage au plan de ce qui est accessible à un jugement de valeur. Le multiple est alors innommable autant qu'innombrable, ce qui le dévoile pleinement dans son caractère incompréhensible. Par là même il détrône l'opposition entre l'identique et le différent comme principe qui servirait de grille première pour toute perception. Plus généralement encore, il congédie la pensée du double, incapable de rendre compte de la complexité de la situation. Si le raisonnement qu'il faut adopter ici n'est pas binaire, c'est qu'il n'y a pas deux pôles en conflit. Dans son étude, Déborah Cohen pense décrire les émeutes de 1772 en écrivant que, en elles, "deux façons d'envisager le travail se font face et ne se reconnaissent pas" (2008, pp. 79-90). De fait, plus que de les décrire, elle les fonde en raison, c'est-à-dire elle rend compréhensible, accessible et même raisonnable à nos yeux ce qui n'apparaissait à l'époque que comme de l'incompréhensible, de l'inaccessible et du déraisonnable, puisque comme l'écrit l'historienne toute parole insurgée était alors ramenée au frivole, au scatologique et à l'insulte (on remarque bien combien la raison porte avec elle une morale). Ainsi, au lieu des deux pôles en conflit que nous montre le discours du savant, il y a en réalité un conflit entre une situation et un mouvement qui ne sont pas du même *ordre*: l'un est de l'ordre de l'ordre, tandis que l'autre n'est que du désordre. D'où l'idée de multitude – et dès qu'on oppose la multitude à l'empire comme s'ils étaient deux sujets identiques à eux-mêmes, on revient au schème dualiste, aussi rajeuni qu'il nous semble.

Referências

1. Problèmes étymologiques:

Dictionnaire historique de la langue française, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992.

Duden – Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in zehn Bänden, Mannheim, Dudenverlag, 1999.

Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, Berlin, Akademie der Wissenschaften der DDR (Akademie-Verlag), 1989.

GRIMM, Jacob und Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Band 12, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1984.

2. Autres textes:

ALTHUSSER, Louis, “ Idéologie et appareils idéologiques d’Etat ”, *La Pensée*, n° 151, juin 1970.

ARTAUD, Antonin, *Œuvres complètes*, t. XII, Paris, Gallimard, 1974.

BALIBAR, Étienne, “ Le structuralisme : une destitution du sujet ? ”, *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1/2005 : “ Repenser les structures ”, p. 5-22.

BERTHO, Alain, *Le Temps des émeutes*, Montrouge, Bayard, 2009.

COHEN, Déborah, “Les espaces de la révolte. De la discipline à la sécurité (et retour?): émeutes urbaines 1772/2005”, *Labyrinthe*, Paris, n 29, 2008 (1), p. 79-90.

FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

–, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

GEBAUER, Gunter, “Die Unbegründbarkeit der Sprachtheorie und notwendige Erzählungen über die Sprache”, in Gunter Gebauer *et al.* (org.): *Historische Anthropologie. Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1989, p. 127-169.

GEBAUER, Gunter et WULF, Christoph, “ After the “Death of Man” : From Philosophical Anthropology to Historical Anthropology ”, *Iris*, vol I, n° 1, avril 2009, p. 171-186, accessible sur internet.

KANT, Emmanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie Textausgabe, vol. VII. Trad. de M. Foucault, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1991.

LACAN, Jacques, *Séminaire, livre XX: Encore*, Paris, Seuil, 1975.

RANCIERE, Jacques “Sens et usages de l’utopie”, dans M. Riot-Sarcey (dir.), *L’Utopie en questions*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2001, p. 65-78.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* [1ère éd., 1921], Frankfurt/Main, Surkamp, 1984.

**LIBERALISMO VERSUS POLÍTICA:
ANÁLISE DA PREVALÊNCIA MODERNA DO ECONÔMICO
EM MICHEL FOUCAULT E HANNAH ARENDT**

**LIBERALISMO VERSUS POLÍTICA:
ANÁLISIS DE LA PREVALENCIA MODERNA DE LO ECONÓMICO
EN MICHEL FOUCAULT Y HANNAH ARENDT**

**LIBERALISM VERSUS POLITICS:
AN ANALYSIS OF THE MODERN PREVALENCE OF ECONOMY
IN MICHEL FOUCAULT AND HANNAH ARENDT**

Adriano Correia

Prof. da Universidade Federal de Goiás
Bolsista de produtividade CNPq
E-mail: correiaadriano@yahoo.com.br

Resumo: Nesse artigo serão examinadas as implicações mútuas entre a centralidade da vida biológica na compreensão moderna da política e a progressiva imbricação entre economia e política. Para tanto, investigaremos preliminarmente a paradoxal relação entre liberalismo e declínio da política compreendida como espaço da liberdade, assumindo como ponto de partida o estreito vínculo entre ação e liberdade, na obra de Arendt, em contraste com sua própria caracterização da modernidade e a caracterização do *homo oeconomicus* na obra de Michel Foucault.

Palavras-chave: liberalismo, política, Foucault, Arendt

Resumen: El presente artículo examina las implicaciones mutuas entre la centralidad de la vida biológica en la comprensión moderna de la política y la progresiva imbricación entre economía y política. Para tanto, investigaremos preliminarmente la paradójica relación entre liberalismo y decadencia de la política comprendida como espacio de la libertad, asumiendo como punto de partida y estrecho vínculo entre acción y libertad en la obra de Arendt, en contraste con su propia caracterización de la modernidad y la caracterización del *homo oeconomicus* en la obra de Michel Foucault.

Palabras-clave: liberalismo, política, Foucault, Arendt

Abstract: In this paper I will examine the mutual implications between the centrality of biological life in the modern understanding of politics and the progressive overlap between economy and politics. To this end, we will investigate preliminarily the paradoxical relationship between liberalism and the decline of politics understood as a space of freedom, taking as a starting point the close link between action and freedom in Arendt's work, in contrast to her own characterization of modernity and the characterization of *homo oeconomicus* in Michel Foucault's work.

Key-words: liberalism, politics, Foucault, Arendt

Na obra *A condição humana*, de 1958, quando Hannah Arendt se pergunta pelas razões que poderiam fornecer explicação para a derrota, nos primórdios da modernidade, do *homo faber*, do produtor-utilizador cujas características são definidoras de aspectos centrais do caráter da era moderna, para o *animal laborans*, o trabalhador-consumidor, ela se refere (2010, p. 387) a um trecho da obra *Uma investigação sobre os princípios da moral* (*An inquiry concerning the principles or morals* [1751]), de David Hume, o mesmo ao qual Michel Foucault recorre no curso *Nascimento da biopolítica*, em 1979, quando ele está a introduzir o conceito de *homo oeconomicus*. Não pensamos que isso seja coincidência, ainda que salte à vista o fato de que tanto Arendt quanto o editor do curso ministrado por Foucault, Michel Senellart, em um intervalo de cinquenta anos, recolham o texto de Hume da obra clássica de Elie Halévy sobre o utilitarismo, intitulada *A formação do radicalismo filosófico* (1901)¹.

No primeiro apêndice à obra humeana mencionada acima, no qual Hume se empenha principalmente para indicar a prioridade do sentimento moral com relação à razão na definição dos fins últimos da ação humana – ou a capacidade de a razão determinar antes meios que fins –, encontramos o exemplo citado por Arendt e Foucault:

¹ E. HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, F. Alcan, 1901 (*La formation du radicalisme philosophique*, Ed. M. Canto-Sperber, 3 vol., Paris, PUF, 1995). Citaremos sempre da edição em inglês utilizada por Hannah Arendt, de 1928.

Pergunte a um homem *porque ele faz exercícios*, ele responderá: *porque deseja conservar sua saúde*. Se indagares então *por que ele deseja a saúde*, ele replicará prontamente: *porque a doença é dolorosa*. Se insistires em saber mais e desejares uma razão *pela qual ele odeia a dor*, é impossível que ele possa apresentar alguma. Isso é um fim último, que nunca se reporta a qualquer outro objeto (2006, p. 273 [grifos no original]. Cf. Arendt, 2010, p. 387 e Foucault, 2008, p. 371 e 391-2, nota 14).

Vale a pena mencionar, em todo caso, que Arendt e Foucault, como Halévy, deixam de citar o prosseguimento do texto, no qual Hume aventa uma hipótese adicional:

Talvez, à tua segunda questão, *por que deseja a saúde?*, ele pudesse também responder que *ela é necessária para o exercício de sua profissão*. E se perguntas *por que ele está preocupado com isso*, ele responderá que *é porque deseja ganhar dinheiro*. E se perguntar *Por quê?*, ele dirá que *é o instrumento do prazer*. E para além disso é um absurdo pedir uma razão (2006, p. 273 [grifos no original]).

Que Arendt deixe de citar esse trecho pode ser compreendido tanto por não parecer ter recorrido ao texto original de Hume quanto por sua hipótese de que “a dor é o único sentido interior encontrado pela introspecção que pode rivalizar, em sua independência com relação a objetos experienciados, com a certeza autoevidente do raciocínio lógico e aritmético” (Arendt, 2010, p. 388. Cf. p. 387), pois, ao contrário do prazer, que depende de objetos externos, ao sentirmos dor sentimos apenas a nós mesmos.

Hume conduz ao extremo a hipótese de que a definição última dos fins da ação tem lugar na paixão e no sentimento, e não na razão, ao afirmar que

quando a paixão nem é fundada em falsos pressupostos nem escolhe meios insuficientes para o fim, o entendimento não pode justificá-la nem condená-la. Não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão no meu dedo. Não é contrário à razão, para mim, preferir minha total ruína para evitar o menor sofrimento para um índio ou para um homem inteiramente desconhecido (2011, liv. II, parte III, sec. III).

A grande revolução representada pelo “cálculo da dor e do prazer”, de Jeremy Bentham, no mundo utilitário do *homo faber* consistiu na derivação de seu princípio de utilidade não da noção de uso, mas das de felicidade e ventura. Os modernos, distintamente dos antigos, que confiavam na imaginação e na memória, “necessitavam do cálculo do prazer ou da contabilidade moral puritana de méritos e transgressões para chegar a alguma ilusória certeza matemática de felicidade” (Arendt, 2010, p. 388).

Enquanto as mais variadas formas de hedonismo, entre os antigos, baseavam-se em uma fuga do que o mundo pode representar de dor e infortúnio para a segurança de uma interioridade a relacionar-se estritamente consigo mesma, o hedonismo moderno desconfia de modo igualmente profundo do homem enquanto tal e assume como ponto de partida a “deficiência ou mesmo depravação da natureza humana”. Em todo caso, diz Arendt, é difícil dizer se essa depravação, que não tem origem cristã ou bíblica, “é mais nociva e repugnante quando os puritanos denunciam a corrupção do homem ou quando os benthamianos impudentemente aclamam como virtude aquilo que os homens sempre conheceram como vício” (2010, p. 388).

Halévy observa que “a ideia de que o egoísmo é, se não a exclusiva, ao menos a inclinação predominante da natureza humana foi ganhando terreno com os moralistas do século XVIII” (1928, p. 14), na Inglaterra. E se Hume admitiu que tal observação era verdadeira ao menos na política, Bentham acaba por transformar o utilitarismo em um egoísmo universalizado (Halévy *apud* Arendt, 2010, p. 386). Como seu objetivo, e de todos os filósofos utilitaristas, consistia, para Halévy, em “estabelecer a moral como uma ciência exata [...], buscou isolar na alma humana aquele sentimento que parece ser o mais facilmente mensurável”, seguramente não o de empatia ou benevolência. E dentre as paixões egoístas a mais mensurável é justamente o “interesse pecuniário”, e não é outra a razão de “a economia política, a ‘dogmática do egoísmo’, ser talvez a mais famosa das aplicações do princípio de utilidade” (1928, p. 15).

Tais pressupostos apoiam-se na tese da “identidade natural de interesses”, de acordo com a qual, dada a predominância de motivos egoístas na natureza humana e dada a sobrevivência da

espécie, “é necessário admitir que os vários egoísmos harmonizam-se por si próprios e automaticamente geram o bem das espécies” (Halevy, 1928, p. 15). Isso já havia sido antecipado por Mandeville, que se orgulhava por ter ousado indicar pioneiramente que não são as qualidades amistosas ou boas afecções que nos tornam sociáveis, mas o que é considerado mal nos âmbitos moral e natural, a saber, o egoísmo. Os utilitaristas, entretanto, ousam outro passo, decorrente da crítica a Mandeville, a partir da tese da identidade natural de interesses: se o egoísmo é útil, por que seguir concebendo-o como um vício?

Para Arendt, sob as muitas variações “da sacralidade do egoísmo e poder ubíquo do interesse próprio”, então lugares comuns,

encontramos outro ponto de referência que realmente constitui um princípio muito mais poderoso que nenhum cálculo dor-prazer jamais poderia proporcionar: o princípio da própria vida. O que realmente se esperava que a dor e o prazer, o medo e o desejo alcançassem em todos esses sistemas não era de forma alguma a felicidade, mas a promoção da vida individual ou a garantia da sobrevivência da humanidade. Se o moderno egoísmo fosse, como pretende ser, a implacável busca de prazer (ao qual chama de felicidade), não careceria daquilo que, em todos os sistemas verdadeiramente hedonistas, é um elemento indispensável à argumentação: uma radical justificação do suicídio. Essa carência é suficiente para indicar que, na verdade, estamos lidando com uma filosofia de vida em sua forma mais vulgar e menos crítica. Em última análise, a vida mesma é o critério supremo ao qual tudo mais se reporta, e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse óbvio que a vida é o bem supremo (2010, p. 390).

No contexto em que menciona a anedota de Hume também citada por Arendt, Foucault está interessado em fornecer, ainda que precariamente, uma história do *homo oeconomicus*, a partir do empirismo inglês e da sua teoria do sujeito. Foucault complementa suas considerações sobre a concepção dessa teoria do sujeito, compreendido “como sujeito das opções individuais ao mesmo tempo irredutíveis e intransmissíveis”, com a imagem humeana que mencionamos acima: “não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão no meu dedo” (2008, p. 392, nota 15). Opções irredutíveis, portanto, porque a opção entre o

doloroso e o não-doloroso não se constitui como uma real opção, mas como uma espécie de, em suas palavras, “limitador regressivo na análise” (Foucault, 2008, p. 371). Intransmissíveis, por fim, porque mesmo quando prefiro sofrer algo por outrem é ainda meu próprio interesse que está em jogo: em suma, seria mais doloroso a dor desse alguém em mim que a dor que eu mesmo sinto em seu lugar.

A real novidade, para Foucault, é o surgimento, a partir do empirismo inglês, da ideia de um sujeito de interesses, ou lugar de uma mecânica de interesses. Ocorre que, na medida em que “o interesse aparece como um princípio empírico de contrato” (2008, p. 373), em que se buscou no interesse a motivação originária do contrato, como assinalam Hume e o jurista Blackstone, cabe indagar acerca de quão assimiláveis são o interesse e a vontade jurídica. O mais significativo, diz Foucault, é que o respeito ao contrato não provém de uma transfiguração ou substituição do sujeito de interesse pelo sujeito de direito. Não é a obrigação que faz a obediência, mas o interesse em que haja contrato. O sujeito de interesse “extrapola permanentemente o sujeito de direito” e subsiste enquanto existe lei ou contrato; mais que isso, “em relação à vontade jurídica, o interesse constitui um irreduzível” (Foucault, 2008, p. 374). De modo análogo, o sujeito de direito é fundamentalmente aquele que mesmo supostamente detentor de direitos naturais, aceita a renúncia em nome da instauração do direito. O mesmo não se dá com o sujeito de interesse, cuja mecânica é a do egoísmo e cujo imperativo é a busca incessante e maximizada do próprio interesse, pois se trata de

uma mecânica imediatamente multiplicadora, uma mecânica sem transcendência nenhuma, em que a vontade de cada um vai se harmonizar espontaneamente e como que involuntariamente à vontade e ao interesse dos outros [...] O mercado e o contrato funcionam exatamente ao contrário um do outro, e têm-se na verdade duas estruturas heterogêneas uma à outra (Foucault, 2008, p. 375-376).

O *homo oeconomicus* caracteriza-se justamente, na análise do empirismo e da economia nascente, como um sujeito de interesse cuja ação egoísta, multiplicadora e benéfica, é valorosa na mesma medida em que intensifica o interesse próprio. Com isso em

vista, Foucault indica o quanto o *homo oeconomicus* não apenas não se deixa transfigurar na imagem do *homo juridicus* como também lhe é inteiramente heterogêneo. O liberalismo constituiu-se assumindo como pressuposto essa heterogeneidade, ou a “incompatibilidade essencial entre, por um lado, a multiplicidade não-totalizável dos sujeitos de interesse, dos sujeitos econômicos e, por outro lado, a unidade totalizante do soberano jurídico” (Foucault, 2008, p. 384).

A multiplicidade dos sujeitos de interesse não é totalizável justamente porque escapa a cada agente econômico qualquer imagem de um interesse comum ou bem coletivo. O princípio de invisibilidade, notável na obra de Adam Smith, assenta-se na hipótese de que uma vez que não se pode calcular o que seria um bem coletivo, sua busca é tanto infundada quanto danosa. Ocorre que não apenas o agente econômico não é capaz de mobilizar sua racionalidade para além da sua conduta atomística, também ao soberano é vedado o conhecimento da mecânica da identidade natural de interesses, de modo que “o poder político não deve intervir nessa dinâmica que a natureza inscreveu no coração do homem” (Foucault, 2008, p. 381). Com efeito, nota ainda Foucault, “a economia política de Adam Smith, o liberalismo econômico, constitui uma desqualificação desse projeto político de conjunto e, mais radicalmente ainda, uma desqualificação de uma razão política que seria indexada ao Estado e à sua soberania” (Foucault, 2008, p. 386).

A invisibilidade da mecânica harmonizadora dos interesses justifica tanto a interdição de toda pretensa prevalência de um bem coletivo sobre os propósitos individuais quanto o axioma de que não há soberano econômico, e por conta disso a ignorância econômica do soberano político o desqualifica politicamente na relação com o mercado, mas não apenas aí. Na interdição à intervenção é a própria noção de soberania que é posta em questão, portanto, na medida em que produz no soberano uma incapacidade essencial. Em seu estudo recente intitulado *O reino e a glória*, cujo subtítulo é “por uma genealogia teológica da economia e do governo”, Giorgio Agamben declara espantar-se com a ausência de consideração da parte de Foucault do tema da providência, justamente porque, julga Agamben,

providencia é o nome da “oikonomia”, na medida em esta se apresenta como governo do mundo. Se a doutrina da *oikonomia* e a da providência que dela depende podem ser vistas nesse sentido como máquinas para fundar e explicar o governo do mundo, e só assim se tornam plenamente inteligíveis, também é verdade que, inversamente, o nascimento do paradigma governamental só se torna compreensível quando o situamos ante o pano de fundo “econômico-teológico” da providência em relação ao qual se mostra solidário (2011a, p. 127-128).

Para Agamben, é necessário não elidir o quanto a moderna ciência da economia e do governo se constituíram a partir de um paradigma elaborado antes no horizonte da *oikonomia* teológica, algo que poderia ser atestado já de início na convicção econômica de que há uma ordem natural no mundo, ou uma ordem natural impressa nas coisas, análoga à providência por meio da qual se dá o governo divino do mundo. Para Agamben, “a economia política constitui-se, portanto, como racionalização social da *oikonomia* providencial” (2011a, p. 306), e o testemunho maior dessa vinculação genética pode ser encontrado na imagem da “mão invisível”, tão cara a Adam Smith, cuja origem teológica é retraçada por Agamben, de Agostinho a Bossuet, no âmbito do governo divino do mundo. Em todo caso, mais importante é notar que no escopo de uma definição dos contornos da providência divina é central, para a analogia com o governo, a constatação de que “*Deus fez o mundo como se este fosse sem Deus e o governa como se este governasse a si mesmo*” (2011a, p. 310). Nisto está o núcleo da arte liberal de governar, para ele – embora claramente não para Foucault.

Agamben notou recentemente, ressoando Arendt, que “nada resta, a uma humanidade de novo tornada animal, que a despolitização das sociedades humanas através do alastramento incondicionado da *oikonomia*, ou a assunção da própria vida biológica como tarefa política (ou melhor, impolítica) suprema” (2011b, p. 106-107). Assim,

mesmo a pura e simples deposição de todas as tarefas históricas (reduzidas a simples funções de polícia interna e internacional), em nome do triunfo da economia, assume hoje frequentemente uma ênfase na qual a própria vida natural e o seu bem-estar parecem apresentar-se como a

última tarefa histórica da humanidade – admitindo que faça sentido falar aqui de uma “tarefa” (2011b, p. 107).

Ao contrário do sujeito de direito, “o *homo oeconomicus* não se contenta em limitar o poder do soberano. Até certo ponto, ele o destitui” (Foucault, 2008, p. 398), na medida em que o soberano “poderá mexer em tudo, menos no mercado” (Foucault, 2008, p. 399). O *homo oeconomicus*, nota Foucault, lança o poder soberano em uma aporia: “a arte de governar deve se exercer num espaço de soberania – e isso é o próprio Estado de direito que diz –, mas a chatice, o azar ou o problema é que o espaço de soberania é habitado por sujeitos econômicos” (2008, p. 401). Uma vez que o soberano não pode governar o *homo oeconomicus*, a governamentalidade só pode ser garantida em um novo campo, no qual se poderá conceber a imagem bizarra de sujeitos de direito que são ao mesmo tempo sujeitos econômicos. Esse novo campo, para Foucault, é a sociedade civil, que faz parte do mesmo “conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal” que abrigará o *homo oeconomicus*.

A sociedade civil e o *homo oeconomicus* são parte do mesmo conjunto constituído pela tecnologia da governamentalidade liberal. Para Foucault, é a sociedade civil, enquanto “correlativo de uma tecnologia de governo cuja medida racional deve indexar-se juridicamente a uma economia entendida como processo de produção e de troca” (2008, p. 402), que operará como solução da aporia posta pela necessidade soberana de governar os ingovernáveis sujeitos econômicos: assim, “um governo a que nada escapa, um governo que obedece às regras do direito, mas um governo que respeita a especificidade da economia, será um governo que administrará a sociedade civil, a nação, a sociedade, que administrará o social” (2008, p. 403), em suma. A sociedade civil não é, portanto, uma realidade primeira e imediata, mas, nota Foucault, o correlativo da tecnologia liberal de governo, “uma tecnologia de governo que tem por objetivo sua própria autolimitação, na medida em que é indexada à especificidade dos processos econômicos” (2008, p. 404).

Cabe assinalar, não obstante, que apenas nesse ponto temos condições de compreender a afirmação de Foucault de que

o *homo oeconomicus* é, do ponto de vista de uma teoria do governo, aquele em que não se deve mexer. Deixa-se o *homo oeconomicus* fazer. É o sujeito ou o objeto do *laissez-faire*. É, em todo caso, o parceiro de um governo cuja regra é o *laissez-faire* [...]. O *homo oeconomicus* é aquele que é eminentemente governável. De parceiro intangível do *laissez-faire*, o *homo oeconomicus* aparece agora como o correlativo de uma governamentalidade que vai agir sobre o meio e modificar sistematicamente as variáveis do meio (2008, p. 369).

Na medida em que “o *homo oeconomicus* é aquele que aceita a realidade”, cuja conduta é racionalmente ajustada às variações do meio, é encurtada a distância entre economia e psicologia ou entre a ciência econômica e o comportamentalismo. Como declarou nos anos 1930 o economista britânico Lionel C. Robbins, que é um dos precursores do neoliberalismo, “a economia é ciência do comportamento humano, a ciência do comportamento humano como uma relação entre fins e meios raros que têm usos mutuamente excludentes” (Robbins *apud* Foucault, 2008, p. 306). Com isso, diz Foucault, “a economia já não é, portanto, a análise da lógica histórica de processo, é a análise da racionalidade interna, da programação estratégica da atividade dos indivíduos” (2008, p. 307). As implicações políticas desse novo cenário na arte de governar merecem um exame maior do que o que é o caso nesse texto, mas se encontra entre os principais objetivos visados com ele.

Por fim, passarei a analisar brevemente a imagem do *homo oeconomicus* tal como foi apreendida no neoliberalismo americano, no qual as imagens mais extremas de uma vida organizada economicamente sempre pode atingir o paroxismo. Como observa Foucault, mais que uma alternativa técnica de governo “o liberalismo é, nos Estados Unidos, toda uma maneira de ser e de pensar. É um tipo de relação entre governantes e governados, muito mais que uma técnica dos governantes em relação aos governados” (2008, p. 301) e deve ser concebido, portanto, como assinala Hayek, mencionado por ele, “como estilo geral de pensamento, de análise e de imaginação” (2008, p. 302).

Foucault analisa elementos aos quais designa ao mesmo tempo como “métodos de análise e tipos de programação” na concepção liberal americana: de um lado, o programa da análise da

criminalidade e da delinquência, de outro a teoria do capital humano. Por conta de nossos propósitos nesse plano de investigação, notadamente no que tange à aproximação com as análises de Hannah Arendt em *A condição humana*, nos deteremos brevemente apenas nessa última. O primeiro passo dado pelos neoliberais na direção de uma teoria do capital humano consiste na reintrodução do trabalho no campo da análise econômica, analisado na economia clássica, consoante à crítica neoliberal, basicamente em termos de tempo gasto e força empregada – claro que passam ao largo da obra de Marx. Trata-se, para os neoliberais, antes de tudo de saber o lugar do trabalho na relação com o capital e a produção, consoante o problema central de

saber como quem trabalha utiliza os recursos de que dispõe. Ou seja, será necessário, para introduzir o trabalho no campo da análise econômica, situar-se do ponto de vista de quem trabalha; será preciso estudar *o trabalho como conduta econômica*, como conduta econômica praticada, aplicada, racionalizada, calculada por quem trabalha (Foucault, 2008, p. 307 [grifos meus]).

Trata-se, ao mesmo tempo, de tratar o trabalhador como um sujeito econômico ativo e o trabalho como expediente de geração de uma renda. Mas uma renda é o rendimento de um capital e um capital é tudo o que pode ser fonte de uma renda futura. Por conseguinte, diz Foucault,

o salário é uma renda, o salário é, portanto, a renda de um capital. Ora, qual é o capital de que o salário é a renda? Pois bem, é o conjunto de todos os fatores físicos e psicológicos que tornam uma pessoa capaz de ganhar este ou aquele salário, de sorte que, visto do lado do trabalhador, o trabalho não é uma mercadoria reduzida por abstração à força de trabalho e ao tempo [durante] o qual ela é utilizada. Decomposto do ponto de vista do trabalhador, em termos econômicos, o trabalho comporta um capital, isto é, uma aptidão, uma competência; como eles dizem: é uma “máquina”. E, por outro lado, é uma renda, isto é, um salário ou, melhor ainda, um conjunto de salários; como eles dizem: um fluxo de salários (2008, p. 308).

O trabalho é assim decomposto em capital e renda, com a decorrência de que a competência do trabalhador para o trabalho forma um todo com o trabalhador, compreendido como uma

máquina a produzir fluxos de renda. Quando trabalha, portanto, consoante essa interpretação, o trabalhador não está a vender sua força de trabalho, e a ser expropriado, mas a investir seu capital-competência com vistas a uma futura renda-salário. Se quisermos, ele investe a si mesmo, como um capital, uma empresa para si mesmo, como se detivesse a si mesmo como quem está em posse dos meios de produção. Com a teoria do capital humano, nota Foucault, o *homo oeconomicus* é reposto e consideravelmente deslocado. Pois o *homo oeconomicus* clássico é o parceiro da troca, e sua noção de utilidade não se dissocia da problemática das necessidades. No neoliberalismo o *homo oeconomicus* é compreendido como “empresário de si mesmo, sendo ele seu próprio capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda” (Foucault, 2008, p. 311). E não se tratam mais de interesses e necessidades, mas de consumidor e consumo, e do consumidor como produtor.

O homem do consumo, na medida em que consome, é um produtor. Produz o quê? Pois bem, produz simplesmente sua própria satisfação. E deve-se considerar o consumo como uma atividade empresarial pela qual o indivíduo, a partir de certo capital de que dispõe, vai produzir uma coisa que vai ser sua própria satisfação [...]. Logo, chega-se à ideia de que o salário não é nada mais que a remuneração, que a renda atribuída a certo capital, capital esse que vai ser chamado de capital humano na medida em que, justamente, a competência-máquina de que ele é a renda não pode ser dissociada do indivíduo humano que é seu portador (Foucault, 2008, p. 310-311).

Nas seções finais da obra *A condição humana*, Arendt examina a substituição do princípio de utilidade, que teria prevalecido nos primórdios da modernidade, pelo princípio da felicidade, enfim vencedor. Com o princípio de utilidade inicialmente estava em questão a completa instrumentalidade das coisas no mundo, cujo valor era definido por sua condição de meio para propósitos ulteriores, e assim sucessivamente. Ainda que tenha como ponto de referência o homem, o princípio de utilidade “ainda pressupõe um mundo de objetos de uso em torno do homem” (Arendt, 2010, p. 385). Quando Bentham considerou esse princípio insuficiente e derivou seu princípio de felicidade do princípio de utilidade, mas separado da noção de uso, resultou que “o padrão

último de medida não é de forma alguma a utilidade e o uso, mas a ‘felicidade’, isto é, a quantidade de dor e prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas” (Arendt, 2010, p. 386). Com o valor deslocado das coisas para a interioridade das sensações no ego, a resultante alienação do mundo promove não apenas a universalização do egoísmo de que fala Arendt ao citar novamente Halèvy, mas ainda a liberação e dignificação de afetos puramente subjetivos.

O interesse de Hannah Arendt por uma fenomenologia da *vita activa* é motivado pela tentativa de compreender os vínculos da tradição do pensamento político e da história política ocidentais, notadamente modernas, com o declínio do domínio público, assim como a perda de especificidade e o virtual desaparecimento das atividades propriamente políticas da ação e do discurso. Tal declínio da política teria pavimentado o caminho para a dominação totalitária, mediante a promoção de um modo de vida radicalmente antipolítico, o do trabalhador-consumidor. Em resposta à convicção generalizada, notadamente liberal, de que o totalitarismo era a perfeita tradução da infinidade de danos associados ao excesso de política, Arendt insiste em indicar que o fenômeno totalitário traduz a morte da política, e que a facilidade da sua ascensão e da sua instauração era o sintoma mais evidente da fragilidade de uma política estruturada em torno do propósito de proteger a vida e o processo de acumulação de recursos para sua conservação, seu fomento e a ampliação do espectro das necessidades humanas. Não se tratava, portanto, de excesso de política, mas de falta. Não é outra a razão de ela ter afirmado que o liberalismo, a despeito do nome, diz Arendt,

contribuiu para banir a noção de liberdade do âmbito político. Pois a política, de acordo com a mesma filosofia, tem de se ocupar quase que exclusivamente com a manutenção da vida e a salvaguarda de seus interesses. Ora, onde a vida está em questão, toda ação se encontra, por definição, sob o domínio da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e ainda crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna (Arendt, 1993, p. 146).

Para Arendt e para Foucault, a despeito de diferenças não negligenciáveis, notadamente em seus pontos de partida e ferramentas de análise, está em jogo mais que a progressiva imbricação histórica de dois âmbitos que notavelmente não são idênticos – o político e o econômico. Trata-se ainda da recusa da concepção de que a liberdade se traduz na conduta do sujeito de interesses que busca realizar os propósitos emanantes da sua vontade mediante o emprego de uma razão calculadora. Tal concepção, a situar a liberdade na vontade operativa e não no desempenho mesmo da ação junto a outros não pode se dissociar da compreensão da liberdade como soberania. Como bem observa Bell,

para Foucault a prática da liberdade é um exercício para fazer aparecer o si-mesmo [*self*]; não é um ato cognitivo de vontade, mas é intencional. Tal liberdade não repousa em um sujeito que concebe e deseja um futuro particular, mas em um sujeito que é engajado no presente, porque ele/ela está aberto ao futuro enquanto desconhecido. De modo análogo, para Arendt a possibilidade de ação é a possibilidade de estabelecer uma nova realidade, e onde a ação interrompe o automatismo da vida é o inesperado, um “milagre”, uma improbabilidade, que constitui a “tessitura” da realidade (2006, p. 91).

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. Trad. S. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. *O aberto: o homem e o animal*. Lisboa: Ed. 70, 2011b.
- ALLEN, A. “Power, subjectivity, and agency: between Arendt and Foucault”. *International journal of philosophical studies*, 10 (2), p. 131-49, 2002.
- ARENDDT, H. Public rights and private interests. In: MONEY; STUBER (Org.). *Small comforts for hard times: Humanists on public policy*. New York: Columbia University Press, 1977.
- _____. “What is freedom?”. In: *Between past and future*. New York: Penguin Books, 1993.
- _____. *Journal de pensée. 1950-1975*. 2 vol. Paris: Ed. du Seuil, 2005.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, Rev. Téc. Adriano Correia. 11^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BELL, Vikki. “The promise of liberalism and the performance of freedom”. In: BARRY, A., OSBORNE, Th. e ROSE, N. *Foucault and political reason: liberalism, neoliberalism and rationalities of government*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

BEINER, Ronald. “Action, natality and citizenship: Hannah Arendt’s concept of freedom”. In: *Conceptions of liberty in political philosophy*, PELCZYNSKI, J. e GRAY, J. Londres: Athlone Press, 1984, p. 349-375.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. London: Sage, 1996.

BLENCOWE, Claire. “Foucault’s and Arendt’s ‘insider view’ of biopolitics: a critique of Agamben”. *History of the Human Sciences*, 23(5) 113–130, 2010.

BRAUN, K. “Biopolitics and temporality in Arendt and Foucault”. *Time and society*, v. 16, n^o 1, 2007, p. 05-23.

BRUNON-ERNST, A. *Utilitarian biopolitics: Bentham, Foucault and modern power*. London: Pickering & Chatto, 2012.

CORREIA, A. “La política occidental es co-originariamente biopolítica? Agamben frente a Foucault y Arendt”. *Observaciones filosóficas*, 2009/1.

DOLAN, Frederick. “The paradoxical liberty of bio-power – Hannah Arendt and Michel Foucault on modern politics”. *Philosophy & Social Criticism*, vol. 31, n^o 3, 2005, p. 369-380.

DUARTE, André M. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. “Hannah Arendt e a biopolítica: a fixação do homem como *animal laborans* e o problema da violência”. In: CORREIA, Adriano (org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006, p. 147-161.

_____. *Vidas em Risco. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Grupo GEN/Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* (Curso no Collège de France, 1975-1976). Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Sécurité, territoire, population*. (Cours au Collège de France, 1977-1978). Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. 16ª ed. Trad. Maria Thereza C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

_____. *O nascimento da biopolítica*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GORDON, N. "On visibility and power: an arendtian corrective of Foucault". *Human studies*, 25 (2), p. 125-45, 2002.

HALÉVY, E. *The growth of philosophical radicalism*. Oxford: Faber & Faber, 1928.

HUME, D. *A treatise of human nature*. Oxford University Press, 2011.

_____. *Moral philosophy*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2006.

LEMM, V. (ed.). *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago: Ed. Univ. Diego Portales, 2010.

TASSIN, Étienne. "L'azione 'contro' il mondo. Il senso dell'acosmismo". In FORTI, Simona (ed.). *Hannah Arendt*. Milão: Bruno Mondadori, 1999, p. 136-154.

NEOLIBERALISMO E DEMOCRACIA

NEOLIBERALISMO Y DEMOCRACIA

NEOLIBERALISM AND DEMOCRACY

Cesar Candioto

Professor do Curso de Filosofia da PUC-PR

Bolsista Produtividade do CNPq

E-mail: c.candioto@pucpr.br

Natal (RN), v. 19, n. 32
Julho/Dezembro de 2012, p. 153-179

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Resumo: O ensaio estuda os principais argumentos do pensamento neoliberal de Friedrich von Hayek, alguns de seus efeitos nos países periféricos da economia global e uma indicação de sua operacionalidade no governo do estado brasileiro na década de 1990. Impelido pela globalização econômica e pela influência do capital financeiro sobre os investimentos produtivos nesta época, o modelo neoliberal sublinha a desregulamentação econômica, a flexibilização dos mercados e a desburocratização do Estado. Ao adotar as ideias de Hayek, o neoliberalismo sublinha a não interferência do estado nas questões econômicas e sociais e reduz a democracia somente a um meio desejável para a defesa da liberdade individual de produzir e consumir. A subserviência dos estados aos organismos multilaterais por ocasião das políticas de ajuste estrutural tornaram-nos cada vez mais governamentalizados pela economia. É o caso do estado brasileiro no qual os direitos sociais garantidos constitucionalmente pelo processo da redemocratização foram negligenciados, uma clara demonstração de que a política tornou-se governada pela lógica acumulativa do capital e seus imperativos.

Palavras-chave: neoliberalismo; política; democracia; governamentalidade.

Resumen: El presente ensayo estudia los principales argumentos del pensamiento neoliberal de Friedrich von Hayek, algunos de sus efectos en los países periféricos de la economía global y una indicación de su operacionalidad en el gobierno del estado brasileiro en la década de 1990. Impulsado por la globalización económica y por la influencia del capital financiero sobre las inversiones productivas en esa época, el modelo neoliberal subraya la desregulación económica, la flexibilización de los mercados y la desburocratización del Estado. Al adoptar las ideas de Hayek, el neoliberalismo resalta la no interferencia del Estado en las cuestiones económicas y sociales y reduce la democracia sólo a un medio deseable para la defensa de la libertad individual de producir y consumir. El sometimiento de los Estados a los organismo multilaterales por ocasión de las políticas de ajuste estructural nos tornaron cada vez más governamentalizados por la economía. Es el

caso del Estado brasileiro, en el cual los derechos sociales garantizados constitucionalmente por el proceso de la redemocratización fueron negligenciados, en una clara demostración de que la política pasó a ser gobernada por la lógica acumulativa del capital y sus imperativos.

Palabras-clave: neoliberalismo; política; democracia; gubernamentalidad

Abstract: The essay examines the main arguments of neoliberal thought of Friedrich von Hayek, some of its effects in the peripheral countries of the global economy and an indication of its operation in the government of the Brazilian state in the 1990s. Impelled by economic globalization and the influence of financial capital over productive investments at this time, the neoliberal model emphasizes economic deregulation, the flexibility of markets and de-bureaucratization the state. By adopting the ideas of Hayek, Neoliberalism points out the non-interference of the state in economic and social issues and reduces democracy only as a desirable means for the defense of individual freedom to produce and consume. The subservience of states to multilateral organizations during the structural adjustment policies have made them increasingly governed by the economy. This has been the case of the Brazilian state in which social rights constitutionally guaranteed by the process of democratization have been neglected. This is a demonstration that politics became governed by the logic of cumulative capital and its imperatives.

Keywords: Neoliberalism; politics; democracy; governmentality

Neste estudo retomamos uma fagulha da ampla análise e das vertentes do pensamento neoliberal, como ficou conhecido o liberalismo contemporâneo, não para recuperar a efígie de uma moeda já desgastada, mas porque esta maneira economicista de pensar (e, portanto, de minar) a política, não nos é extemporânea.

Penso que o *modus operandi* do neoliberalismo tem uma relação inegável com a crise econômica de 2008 e, principalmente, com as causas do atual colapso social e econômico nos países do sul da Europa (uma delas, a união forçosa em torno da estabilidade do euro, gerenciada por tecnocratas). Mas antes disso, não se pode esquecer que o próprio Brasil viu postergada uma transformação social que poderia ter ocorrido logo após a redemocratização e a promulgação da constituição de 1988, em grande parte por seguir a cartilha da governamentalidade neoliberal. A obliteração ou minimização de elementos importantes previstos constitucionalmente, como a efetivação dos direitos sociais, é um dos efeitos do economicismo político dos anos noventa e que reverbera até os dias atuais.

Há muito tempo, como ilustra a bibliografia utilizada neste estudo, tenho me interessado por esta problemática. Mas, inegavelmente, foi a publicação do curso *Naissance de la biopolitique*, de M. Foucault, em 2004, que me estimulou a tratá-la aqui. Ministrado em 1979, este curso foi dedicado à análise das grandes vertentes contemporâneas do liberalismo.¹ Contudo, seria

¹ No curso *Naissance de la biopolitique*, oferecido por M. Foucault em 1979 no *Collège de France*, ele apresenta dois desdobramentos do liberalismo no século XX: o liberalismo alemão do Pós-Guerra, entre 1948 e 1962; e o neoliberalismo norte-americano da Escola de Chicago. Para Foucault, um e outro constituem uma crítica hodierna aos excessos de governo e, diante disso, estes liberalismos

nas décadas seguintes que o *modus operandi* desta maneira de pensar a política se espalharia em diversos rincões do Planeta. Diferentemente dos países e da abrangência histórica contemplados na análise de Foucault (Alemanha, França e Estados Unidos e o contexto que vai do entre guerras até a década de setenta), procuramos *indicar* alguns dos efeitos do neoliberalismo para a democracia, especialmente na América Latina e no Brasil dos anos noventa do século passado.

Bem verdade é que este estudo se afasta decisivamente na *démarche* foucaultiana, no sentido de que não percorre analiticamente a trajetória que o próprio Foucault propôs. Não obstante, o conceito de governamentalidade é às vezes referido sem

contemporâneos propõem uma tecnologia governamental adaptada ao livre mercado. Na Alemanha do Pós-guerra, além do Estado nazista, o excesso de governo era atribuído à economia planificada do período de 1914-1918 e ao socialismo de Estado. A fundamentação teórica do liberalismo alemão do Pós-Guerra foi desenvolvida por economistas e juristas pertencentes à chamada Escola de Friburgo nos anos 1928-1930, ou pelos associados a essa Escola, que mais tarde publicam suas investigações na revista *Ordo*. Constituem nomes importantes os de Wilhelm Röpke, Walter Eucken, Franz Böhm, Alexander Rüstov, Alfred Muller-Armach, dentre outros. A crítica elaborada pelo *ordo-liberalismo* está dirigida ao socialismo soviético, mas também ao nacional-socialismo alemão e ao Estado de Bem-Estar Social proposto por Keynes. O adversário comum é o governo planificador que intervém na economia e que, no entanto, ignora o modo como os preços são regulados pelos mecanismos do mercado. O neoliberalismo norte-americano, por sua vez, foi desenvolvido pela chamada “Escola de Chicago”. O anarco-liberalismo, como também é conhecido o pensamento próprio desta Escola, teve como representante mais importante Milton Friedman. Entretanto, as principais suas posições advêm de teóricos como L. von Mises e, principalmente, F. von Hayek. Estes pesquisadores identificam o excesso de governo à política de planificação econômica implantada pelo New Deal, desde o governo Roosevelt. O neoliberalismo norte-americano percorre um caminho oposto do liberalismo social alemão. Na economia de mercado social alemã, a regulação dos preços pelo mercado é a única referência da economia racional; no entanto, a fragilidade dessa economia exige que seja constantemente ordenada por uma política de intervenções sociais para ajudar os desempregados, os pobres etc. Para o neoliberalismo norte-americano, o fundamento da economia racional não é unicamente o estabelecimento dos preços; ele é estendido também a domínios não diretamente econômicos, tais como a família, a educação, o controle de natalidade, a saúde etc. Sem descredenciar a pluralidade do conjunto destas posições, limitamos-nos a algumas das posições de F. von Hayek neste trabalho.

pretensão de uma fidelidade semântica aos usos e designações atribuídos por Foucault.

Ao contrário dele, que se subtraía à polêmica e preferia as problematizações e o diagnóstico do presente, neste trabalho acompanha-se principalmente a recepção crítica da intelectualidade latinoamericana e sua avaliação das posições do neoliberalismo a respeito da democracia e do estado. Esta opção não resulta necessariamente de um sentimento de antipatia e, muito menos, de simpatia pelo liberalismo e suas variantes. Antes, ela está pautada nos *efeitos* políticos e sociais que esta maneira de governar produziu em nosso continente, especialmente em nosso país.

Contextualização. Uma das maneiras de situar a formação do pensamento neoliberal pode ser realizada pela indicação da passagem do capitalismo concorrencial para o capitalismo monopolista na Europa e nos Estados Unidos da primeira metade do século XX.

Entre as duas Grandes Guerras da primeira metade do século XX a Europa entrou num colapso econômico sem precedentes. Na Alemanha, a economia passou a depender de empréstimos estrangeiros de grande vulto, posto que “o valor da moeda foi reduzido a zero” e “as poupanças privadas desapareceram, criando um vácuo quase completo de capital ativo para as empresas (Hobsbawn, 1995, p. 90-91; 94-95).

Concomitantemente, cresce o desemprego na Europa na década de vinte² e, em 29 de outubro de 1929, quebra a bolsa de Nova Iorque e universaliza-se a crise; entre 1929-31, cai para um terço a produção industrial americana. A crise atinge a produção básica e os preços entram em queda livre. A Grã-Bretanha, por sua vez, abandona o livre-comércio, praticado desde a década de 1840. A agricultura passa a ser subsidiada pelos governos, que asseguram como podem os preços agrícolas, compram os excedentes ou pagam

² “Mesmo nos anos de *boom* (econômico), alimentado pelo enorme fluxo de capital internacional, que invadiu os países industriais da década de 20 (1924-29), ‘o desemprego ficou, em média, entre 10% e 12%, na Grã-Bretanha, Alemanha e Suécia, e nada menos de 17% a 18%, na Dinamarca e na Noruega.’ ”(Azevedo, 1999, p. 87).

os agricultores para não produzir, como é o caso dos Estados Unidos em 1933.

O objetivo maior dessas medidas de emergência tem como propósito atenuar a massa de desempregados vítimas da recessão. Conforme aponta Hobsbawn (1995, p. 98-100), “a Grande Depressão destruiu o liberalismo econômico por meio século.” Seria esta mais uma crise cíclica do capitalismo superável pelo seu poder endógeno de ressurgimento, ou o fim do próprio liberalismo econômico?

Uma das respostas a essa pergunta, e possivelmente a mais influente, foi a elaborada por John M. Keynes (1883-1946). Este economista inglês indica novos caminhos para a teoria e a política econômicas, que até então se guiavam pelo capitalismo concorrencial, conforme a *mão invisível* do mercado smithiana.

Em 1926, antes mesmo do *crack* da Bolsa de Nova Iorque, Keynes se opõe aos princípios básicos do liberalismo smithiano, ao afirmar: “Não é verdade que os indivíduos possuem uma ‘liberdade natural’ prescritiva em suas atividades econômicas. [...] *Não* constitui uma dedução correta dos princípios da economia que o autointeresse esclarecido sempre atue a favor do interesse público” (Keynes, 1984, p.120, grifos do autor). Ao negar a ideia de direito natural individual, bem como a suposição de que os interesses individuais coincidem com os interesses coletivos, Keynes discorda de forma contundente do liberalismo concorrencial. Neste contexto de desconfiança generalizada em relação ao modelo político-econômico concorrencial, as suposições de Keynes foram aceitas com entusiasmo.

Em vista dos níveis crescentes de desemprego e do baixo crescimento produtivo, em lugar da política da autorregulação do mercado Keynes propõe a política estatal do pleno emprego visando a reformar o capitalismo antes que ele mesmo se destrua. O economista inglês reformula então o liberalismo econômico ao atribuir importância central ao Estado no planejamento racional das atividades econômicas. Elabora uma teoria alternativa à economia do livre mercado, por meio de sua *Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda*, de 1936, a partir da qual oferece meios para salvar o liberalismo da sua crise. Esse feito “haveria de torná-lo o economista mais lido e ouvido por cerca de quatro décadas”

(Hobsbawn, 1995, p. 107 e 111), ou seja, até a década de setenta especificamente.

A proposta keynesiana consiste basicamente na reformulação macroeconômica do liberalismo, por meio do vínculo do consumo à função de renda. Ao ser aumentado o nível de renda, cresce a propensão a poupar e diminui-se a proporção de renda gasta no consumo. Este vínculo proporcionou ao capitalismo um modelo de equilíbrio ao permitir que a micro e a macroeconomia funcionassem pelo predomínio da economia privada.

Keynes defende ser possível superar as crises cíclicas do capitalismo por meio do crescimento e manutenção dos empregos e do incremento dos gastos públicos com políticas sociais adequadas e equânimes. A visão de economia de índole mais imediatista e utilitária é negligenciada a partir de outra visão mais equitativa, com perspectivas a longo prazo, em razão de uma necessidade do próprio capitalismo.³

Este novo formato da política estatal sustentava-se em dois princípios, o 'pleno emprego' e a 'igualdade' (ou seja, os 'direitos sociais de cidadania'). A intervenção do Estado, assim, se fazia em duas frentes: 1) na política fiscal e financeira, e 2) na política social, ou seja, na expansão do emprego público e na criação de vários 'aparelhos de consumo coletivo', educação, habitação, saúde etc. - que se incorporavam à cultura política na forma de 'direitos de cidadania'; em decorrência, 'as relações sociais passam a ser mediadas por instituições políticas democráticas, em vez de permanecerem dependentes da esfera privada.' (Brandão, 1994, p. 90).

A regulação por parte do Estado se estende a quase todas as esferas da vida social, desde que, com isso, não seja prolongada a

³ Evidentemente, não se pode pensar que o keynesianismo seja um capitalismo justo e humano em contraste à face supostamente "selvagem" do neoliberalismo, disseminado a partir dos anos setenta e, principalmente, dos anos oitenta. A respeito desta percepção quase maniqueísta em torno destas duas maneiras de entender o liberalismo no Brasil, Haddad pondera: "A verdade dolorosa é que ser neoliberal hoje não é muito pior do que ser stalinista ou getulista ontem, se a meta que realmente importa é a superação da ordem do capital. Hoje sabemos que mesmo quando essa ordem assume uma 'face humana', como no caso do *Welfare State*, pode-se apostar, é porque se trata de um bom negócio que, como todo negócio, pode ser desfeito, como o foi, pela marcha da acumulação capitalista." (Haddad, 1998, p. 12).

recessão e seja investido nas condições de possibilidade de uma cidadania de direito e de fato.

Não obstante, nenhuma solução pode ser possível diante das crises econômicas e sociais se não estiver ancorada em um sólido pacto social. O nome desse novo pacto que torna viável superar os enormes problemas ocasionados pelo liberalismo econômico é denominado e conhecido como Estado de Bem-Estar social. A implementação desse modelo político-econômico, baseado principalmente no pensamento de Keynes, só foi possível por intermédio de uma nova aliança social entre o empresariado, os sindicatos de trabalhadores e o Estado. A teoria keynesiana se constitui então na principal sustentação político-econômica da expansão do Estado de Bem-Estar na Europa e nos Estados Unidos, principalmente depois da Segunda Guerra Mundial.

Como o Estado regulador passa a investir na retomada do crescimento econômico, na proteção de direitos sociais e políticos, o conflito latente no *modo de produção*, na luta entre capital e trabalho, detectada por Marx e tão presente no auge do capitalismo concorrencial, desloca-se para o *modo de distribuição* (regulado pelo Estado). Os conflitos de classe tendem a ser esvaziados, posto que a preocupação central desloca-se da produção industrial com a reprodução do capital - política de investimentos - para as políticas voltadas às relações de trabalho - gastos sociais do Estado com saúde, educação, qualificação do trabalhador e assim por diante. Decorre o ressurgimento da sindicalização dos operários que apoiam decididamente governos marcadamente social-democratas de inspiração keynesiana.

Se no âmbito macroeconômico a política keynesiana do *Welfare State* é o marco da alternativa à crise dos anos trinta do século passado, no âmbito microeconômico o capitalismo se reorganiza por meio de um aparente antagonismo⁴ à política

⁴ O antagonismo é aparente porque, como se verá mais adiante, as duas propostas estimulam uma revitalização do capitalismo e não, necessariamente, transformações no modo de produção capitalista. Foi por essa razão que depois de quatro décadas de um forte Estado social na Europa e nos EUA (com predomínio do modelo macroeconômico keynesiano), ressurgiu, na década de setenta, o modelo neoliberal (predomínio do modelo microeconômico hayekiano).

econômica keynesiana: trata-se da nova proposta político-econômica neoliberal.

Neoliberalismo e democracia no pensamento de Friedrich Von Hayek. Não se pretende, neste item, recuperar todo o debate que se travou em torno do neoliberalismo desde os anos noventa. Limitar-se-á à indicação de algumas de suas principais características na pesquisa de Friedrich von Hayek, e como elas foram importantes para a consolidação deste modelo político-econômico no final dos anos oitenta e durante a década de noventa.

As propostas neoliberais de Hayek são conhecidas na Europa e na América do Norte no início do Pós-guerra. O marco foi seu livro intitulado: *O Caminho da Servidão*, de 1944. Nele, Hayek propõe que a economia deve ser pensada, dissociada da política. Segundo ele, “cresce a convicção de que, para se realizar um planejamento eficaz, a gestão econômica deve ser afastada da área política e confiada a especialistas - funcionários permanentes ou organismos autônomos independentes” (Hayek, 1987, p. 78). Trata-se da prevalência da tecnocracia, ou seja, o poder econômico-social nas mãos dos técnicos.

Hayek é enfático ao afirmar que “quanto mais nos esforçamos [entenda-se, o Estado] para proporcionar completa segurança interferindo no sistema de mercado, tanto maior se torna a insegurança” (Ibid., p. 130); sublinha ainda a separação do poder político e do poder econômico para defender a liberdade e o indivíduo. Com efeito, “a separação dos objetivos políticos e dos objetivos econômicos representa uma garantia essencial da liberdade individual” (Ibid., p. 142).⁵ A servidão ocorre justamente quando o indivíduo renuncia a seguir o poder, sempre limitado, da economia para condescender com o poder político, sempre ilimitado. Já o caminho da autêntica liberdade tem como condição fundamental a segurança econômica. Consoante Hayek “o sistema de propriedade privada é a mais importante garantia de liberdade, não só para os proprietários, mas também para os que não o são” (Ibid., p. 111).

⁵ O individualismo é o “reconhecimento do indivíduo como juiz supremo dos próprios objetivos, é a convicção de que suas ideias deveriam governar tanto quanto possível a conduta” (Ibid., p.76). Depreende-se dele valores como a soberania das preferências e das escolhas racionais.

Hayek também entende que o desenvolvimento civilizatório é impulsionado pelo mercado: “foi a submissão às forças impessoais do mercado que possibilitou o progresso de uma civilização que, sem isso, não se teria desenvolvido”. (Ibid., p. 186).

O Estado neoliberal se afasta tanto do anarquismo (que exclui o Estado) quanto do totalitarismo (que vê entre as funções estatais a regulação da vida civil). Os neoliberais percebem o Estado como um mal, porém necessário. Todavia, ele deve ser o mais restritivo possível. O único e limitado objetivo do Estado consiste em proteger os direitos individuais dos cidadãos.

Marcante no pensamento de Hayek é também sua concepção minimalista de democracia. A partir dela, ele critica principalmente a democracia social dos Estados de Bem-Estar e, por extensão, a planificação estatal socialista.

Seu posicionamento tem características tipicamente positivistas, na medida em que estabelece uma linearidade histórica entre sociedades menos avançadas e sociedades mais avançadas. Conforme Gentili (1998, p. 45), no modelo neoliberal a democracia resume-se a uma “simulação democrática”. Para o autor, isso é possível porque inexistente um conceito unívoco de democracia a partir do qual se pudesse chegar a uma suposta essência universal da mesma. Entende-se, por conseguinte, o casamento histórico estabelecido entre democracia e conservadorismo, sendo que aquela foi obrigada a moldar-se pelas prerrogativas deste último (Ibid., p. 47). Por isso é que na sua conotação neoliberal a democracia é mínima, na medida em que ela é reduzida a um jogo simulado a serviço do capital.⁶ Em várias passagens Hayek faz alusão à sua percepção de democracia. Em todas elas, restringiu-a a uma regra de procedimentos, simples *método* para a eleição dos governantes. Segundo ele, “aumenta cada vez mais a convicção de que, se

⁶ Segundo Borón (1995, p. 101): “Se o ‘capitalismo keynesiano’ - com sua ênfase na demanda agregada, no combate ao desemprego e na integração da classe operária - criou condições favoráveis para o surgimento e institucionalização de Estados capitalistas democráticos na Europa do pós-guerra, o ‘capitalismo selvagem’ que surge da receita neoliberal tem, ao contrário, ‘afinidades eletivas’ com as formas mais primitivas e despóticas do poder burguês. [...] O problema é que a lealdade fundamental da nova ortodoxia econômica - e da grande burguesia transnacional que a exhibe como sua bandeira - não está depositada na democracia, mas no capitalismo.

quisermos resultados devemos libertar as autoridades responsáveis dos grilhões representados pelas normas democráticas” (Hayek, 1987, p. 81). Ou ainda: “a democracia é, em sua essência, um meio, um instrumento utilitário para salvaguardar a paz interna e a liberdade individual” (Ibid., p. 84). Portanto, a garantia do exercício da cidadania não é o cômputo fundamental do Estado. Consoante esta visão instrumental, a democracia deve somente criar condições viáveis para que o mercado funcione bem e segundo suas próprias regras.

Na perspectiva hayekiana existem dois conceitos de democracia, e ambos se encontram visceralmente opostos. A categoria neoliberal seria um deles; *o outro*, seria seu espelho invertido, a democracia ampliada proposta pelos socialistas e seus acólitos social-democratas. [...] Hayek definiu essa contraposição como a antinomia existente entre uma democracia sem adjetivos, *limitada*, e uma democracia *ilimitada*, caracterizando a primeira como o único tipo de regime participativo que os neoliberais poderiam aceitar e defender. (Gentili, 1998, p. 51, grifos do autor).

Hayek propõe uma linearidade entre um estágio primitivo do desenvolvimento humano e uma ordem civilizatória ou extensa de cooperação humana. No *estágio primitivo* não se pode falar ainda em sociedade. Os homens agem por instinto e por seu espírito gregário. Por isso, constroem a solidariedade em pequenos grupos com um altruísmo ingênuo. Reconhece-se que o indivíduo isolado carece de autonomia, e, por essa razão, ele potencializa uma mentalidade anti-individualista, tribal e coletivista.

A formação da sociedade dá-se pela passagem do estágio primitivo para a ordem civilizatória ou ordem extensa de cooperação humana. Esta última é identificada ao liberalismo. Neste estágio avançado ocorre a eliminação progressiva do solidarismo comunitarista e do altruísmo tribal; percebe-se também que a existência não depende do comunitarismo, mas dos próprios indivíduos. Gentili sintetiza a posição hayekiana:

não existe *sociedade* sem liberalismo, não existe *liberalismo* sem sociedade. Dessa forma, os Estados de Bem-Estar são ‘a-sociais’, constituem um solidarismo comunitarista, um falso altruísmo igualitário.” Por conseguinte, “a social-democracia e, de forma muito menos

disfarçada, o socialismo, constituem, nessa ótica, concepções primitivas e gregárias da ordem social. (Ibid., p. 53; grifos do autor)

Essa é uma das razões pelas quais uma democracia mínima só é exequível no liberalismo, num estágio superior do processo civilizatório: “uma sociedade de homens livres, responsáveis, competitivos e egoístas” (Gentili, 1998, p. 54). Se a *democracia mínima* só é viável com o liberalismo, então o mercado é a expressão decisiva dessa ordem superior e espontânea. Com efeito, “não pode haver [...] democracia sem mercado. Em suma, a negação do mercado - esfera essencial para o exercício da liberdade individual - acaba supondo a inexorável negação da própria democracia” (Ibid., p. 55).

Vê-se uma democracia condicionada às leis *espontâneas* do mercado. A defesa da democracia é secundária, diante da busca intermitente do respeito às leis concorrenciais do mercado. Deste modo, “afirmar que não existe democracia sem mercado não supõe, reciprocamente, afirmar a impossibilidade do mercado sem a conseqüente existência da democracia. A ‘verdadeira’ democracia precisa do mercado; embora o mercado não precise inevitavelmente dela” (Gentili, 1998, p. 55). Deduz-se que a questão central de uma sociedade livre não é a democracia, mas o mercado. Se a democracia não for limitada e restrita, pode pôr em risco o mercado e ameaçar a liberdade.

A democracia, nesta demarcação, não passa de um método, moralmente neutra, subordinada ao mercado, um dispositivo eficiente para subtrair o poder das maiorias; limita-se a regular as decisões individuais do mercado a partir da correlação custo-benefício.

A propagação do modelo neoliberal e seus efeitos na América Latina. Diante do crescimento do socialismo da Europa, da iminência da ascensão do partido trabalhista inglês (1945), do crescimento do Estado social, Hayek opõe-se de modo incisivo à regulação da economia e outros direitos sociais por parte do Estado.

Em 1947, ele convida um grupo de intelectuais para uma reunião em Mont Pèlerin, na Suíça.⁷ Este grupo se encontrará a

⁷ Faziam parte deste grupo importantes teóricos como A. Müller-Armack, L. von Mises, W. Röpke e M. Friedman.

cada dois anos e seu firme propósito é o de combater o keynesianismo e apontar outra forma de capitalismo baseado na liberdade total de mercado. A despeito da contemporaneidade entre este propósito e a política keynesiana, a expansão do modelo neoliberal somente foi possível a partir da década de setenta. No período pós-guerra as principais democracias ocidentais orientam sua política econômica em torno da regulação da sociedade civil por parte do Estado, na esteira do modelo keynesiano. Acredita-se naquele então que essa é a condução política adequada para a reestruturação da economia capitalista. O liberalismo social keynesiano avança vertiginosamente, possibilitando uma acumulação de lucro jamais vista, chegando à sua Idade de Ouro durante as quatro décadas seguintes.

Se a crise dos anos vinte havia abalado os alicerces do capitalismo liberal, a crise do petróleo, em 1973, produz uma visível erosão. A crise capitalista de 1973 é responsável pelo aumento das taxas de inflação e a diminuição do crescimento do capitalismo monopolista. A partir de então, as idéias neoliberais, adormecidas desde o início do pós-guerra, adquirem força. O neoliberalismo irá representar uma espécie de *contrarreforma* ao *Welfare State*. Admiradores de Hayek atribuem a raiz da crise ao movimento operário. Hayek pensava que os sindicatos operários haviam corroído as bases de acumulação capitalista por meio do aumento abusivo dos salários e dos gastos sociais. Daí ser fundamental outro modelo cujo escopo maior seja a restauração da acumulação.

Com efeito, a luta por políticas sociais equânimes jamais foi o objetivo principal do neoliberalismo. No bojo do pensamento neoliberal o crescimento econômico supõe a desigualdade e o desemprego como algo natural e estrutural. Impera a subserviência explícita do trabalho ao capital, do trabalhador ao empresário, dos países periféricos aos países centrais.

Segundo o conhecido teórico de esquerda, Perry Anderson, a pretensão do neoliberalismo era “manter um Estado forte, sim, em sua capacidade de romper o poder dos sindicatos e no controle do dinheiro, mas parco em todos os gastos sociais e nas intervenções econômicas” (Anderson, 1995, p. 11). Essa ambígua orientação torna-se explícita nas políticas internacionais dos anos noventa,

quando o Estado é rígido no que se refere à contenção dos movimentos sociais.

Desta feita é que as reivindicações por melhores condições de trabalho e salários mais justos são interpretadas pelo novo modelo político e econômico como retrocesso histórico. O sindicalismo e as greves são transformados em contravenção ao avanço do capital. A funcionalidade desta maquinaria é clara e antiga: ao serem enfraquecidos os sindicatos, principalmente por meio da criação de um exército de reserva (de desempregados), as greves são facilmente abafadas e o mercado de trabalho será permanentemente servido pela mão-de-obra excedente. Além disso, é estabelecida uma “disciplina orçamentária” com a redução de impostos sobre os rendimentos mais altos e uma restauração “natural” da taxa de desemprego (Anderson, 1995, p. 11).

O modelo neoliberal tem sua visibilidade maior, primeiro na Inglaterra e, depois, nos EUA. Em 1979, com o governo inglês da primeira-ministra Margareth Thatcher, inicia-se ampla desregulamentação do Estado e irrestrito programa de privatizações.⁸ Em 1980, no governo norteamericano de Ronald Reagan, o neoliberalismo é invocado para “combater o comunismo”, entendido como o “império do mal” (Ibid., p. 12). Um dos seus efeitos econômicos nos EUA é o aumento do déficit público devido à competição militar com a ex-União Soviética. Apesar disso, rapidamente o pensamento neoliberal estende-se aos demais países da Europa ocidental, ajudados por uma forte reação da *direita* liberal.

A prioridade do pensamento econômico neoliberal na década de setenta foi, de um lado, deter a inflação, via estabilidade monetária; e, de outro, propiciar a reanimação do capitalismo avançado mundial ao restaurar as taxas de crescimento estáveis. Inegavelmente, a estabilidade monetária e o crescimento das taxas de lucro foram alcançados, porém ao ônus da derrota do movimento sindical, do crescimento do desemprego, do incremento da desigualdade. Aumenta o lucro das Bolsas de valores, mas as

⁸ Há um importante estudo sobre o pioneirismo deste governo neoliberal na Europa, no texto de 2007, “Conceptualizing Neoliberalism, Thinking Thatcherism”, de J. Peck e A. Tickell.

taxas de crescimento produtivo não são restauradas conforme o previsto. A reanimação da acumulação de capital dá-se pela prevalência do capital financeiro internacional sobre o setor de bens e serviços.

A recuperação dos lucros não conduz a uma recuperação dos investimentos no setor produtivo, porquanto a desregulamentação financeira propicia antes a inversão especulativa do que produtiva. Ao crescimento da especulação internacional corresponde a diminuição crescente das políticas públicas e a estagnação econômica. Além disso, os próprios Estados, principalmente aqueles de economia periférica, passam a ajustar suas políticas econômicas e sociais internas pressionados pelos organismos financeiros multilaterais devido à crise da dívida externa, que necessita de contínuos empréstimos privados internacionais.

Em 1991, houve outra recessão do capitalismo mundial. Cresce a dívida pública dos países e o endividamento privado. A esperada reação contra o pensamento neoliberal em razão de sua ineficácia na contenção da dívida e no incremento do desenvolvimento produtivo, não ocorre. Em contrapartida, são fortalecidos os governos de direita com Major, na Inglaterra; Berlusconi, na Itália; e Kohl, na Alemanha.

O pensamento neoliberal é fortalecido. Há uma nova onda de privatizações nos países ainda resistentes, como Áustria, Alemanha e Itália. Diferentemente do que se esperava, até mesmo os opositores passam a adotar o programa neoliberal nos seus governos (cf. Anderson, 1995, p. 13).

O argumento principal da consolidação do pensamento neoliberal nas políticas centrais e periféricas nos anos noventa é a queda do comunismo no Leste Europeu e na ex-URSS (entre 1989 e 1991), bem como o fim da chamada Guerra fria. Desde então, o pensamento neoliberal adquire um alcance mundial, espalhando-se inclusive aos antigos países comunistas. Nos anos noventa, os *reformadores* destes países realizaram privatizações mais rápidas que aquelas realizadas no Ocidente, aceitaram quedas na produção e promoveram o empobrecimento da maior parte da população. O dinamismo do neoliberalismo como força ideológica em escala mundial é devedor deste “efeito de demonstração” do mundo pós-soviético.

Entretanto, foi na América Latina que o neoliberalismo adquiriu uma importância decisiva. Primeiramente, a partir de experiências isoladas e, em seguida, de uma experiência política generalizada.

A primeira servirá como projeto piloto para outros países da Europa e é posta em prática em duas frentes: no Chile e na Bolívia. A ditadura militar de Pinochet no Chile, desde 11 de setembro de 1973, é a primeira experiência neoliberal sistemática do mundo; uma de suas condições de exequibilidade foi a abolição do regime social democrático no governo anterior de Salvador Allende. O objetivo fundamental desta experiência também foi a quebra do movimento operário e sua inspiração socialista, além do enfraquecimento das instituições democráticas. Durante os anos oitenta o Chile tem um crescimento econômico acelerado tornando-se um exemplo-piloto para os países do Ocidente. Não obstante, este crescimento econômico é correlato da redução de direitos civis e do aumento da desigualdade social. O Chile, mas também o Peru conseguiram modestas reduções do número de pobres; porém, a CEPAL (1995) reconhece que durante o primeiro quinquênio dos anos noventa a contração da pobreza foi *muito moderada* (Cf. Ezcurrea, 1998).

A outra experiência-piloto do neoliberalismo na América Latina ocorreu na Bolívia. A partir de 1985, com o governo de Sachs, a política posta em prática nesse país andino torna-se exemplo para outros países do Oriente pós-soviético, principalmente na Polônia e na Rússia. Ao contrário do Chile, porém, na Bolívia o escopo maior foi a contenção da hiperinflação. Não há nesse momento nenhuma ditadura. Sachs é herdeiro do governo populista, e neste sentido pode-se afirmar que “a América Latina também iniciou a variante neoliberal ‘progressista’, mais tarde difundida no sul da Europa, nos anos de euro-socialismo”. (Anderson, 1995, p. 20). Apesar da progressiva redução da inflação nesta época, a Bolívia continuou a ser um dos países mais pobres da América Latina e nenhuma pesquisa apontou que a implantação do neoliberalismo tenha diminuído a faixa de pobreza naquele país durante o período de sua vigência.

Quanto à experiência generalizada do neoliberalismo na América Latina, ela ocorre a partir do final dos anos oitenta do

século passado. Tem início no México (Salinas, 1988)⁹, estende-se à Argentina (Menem, 1989), à Venezuela (Carlos Andrés Perez, 1989), no Brasil (Collor de Mello, 1989) e ao Peru (Fujimori, 1990).¹⁰ Ressalvadas suas diferenças, que aqui não é o caso de explicitá-las, estes governos se assemelham pela busca do êxito a curto prazo, pelo autoritarismo e populismo político e pelo crescimento da desigualdade social.

A *adesão* ao neoliberalismo por parte dos países periféricos da América Latina tem como razões o aumento da dívida externa, da hiperinflação e a presença contínua e crescente de empresas transnacionais. Em consequência, planos de estabilização com sobrevalorização cambial são adotados, com altas taxas de juros e abertura comercial, embora nunca tivesse ocorrido uma tentativa de propor uma política macroeconômica (Cf. Fiori, 1997, p. 211).

A América Latina, nos anos oitenta, é uma das regiões onde mais se intensificou o grau de pobreza, juntamente com o Oriente Médio e o Norte da África. Em 1992, a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) avaliou que, em 1990, 45% da população do subcontinente encontrava-se na linha da pobreza. Igualmente, o “Projeto Regional para a Superação da Pobreza”, que faz parte do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), calculou, para 1990, um índice ainda maior, em torno de 61,8%.

Países como Argentina e México, desde 1994, registraram o aumento vertiginoso de pobreza e indigência, com visível retrocesso social. Uma de suas causas é o aumento relevante da desigualdade na distribuição de renda (Cepal, 1995), qualificado pelo Banco Mundial como a “mais inequitativa” em escala mundial (Banco Mundial, 1995). Conforme o próprio Banco, em alguns países os 10% mais ricos da população têm 84 vezes os recursos dos 10% mais pobres.

⁹ Um livro notável sobre as consequências do neoliberalismo no México é intitulado *Politics after Neoliberalism: reregulation in Mexico*, de Richard Snyder, 2001.

¹⁰ Uma coletânea preciosa de capítulos sobre o neoliberalismo em Belize, Guiana, Suriname, Guiana Francesa e países vizinhos da América Central, encontramos no livro *Globalization and Neoliberalism: the caribbean context*, editado por Thomas Klak, em 1998. Recomendo principalmente a *Introdução* do editor intitulada “Thirteen Theses on Globalization and Neoliberalism”, p. 3-24.

A catástrofe social que começa nos anos oitenta e se agudiza nos anos noventa corresponde ao período de consolidação do modelo neoliberal nos países latinoamericanos. A pauperização, portanto, não é somente um produto conjuntural, mas principalmente um efeito estrutural inerente ao próprio modelo neoliberal.

Neoliberalismo, democracia e direitos sociais no Brasil. O propósito da última parte deste estudo é tentar visualizar possíveis conexões entre o pensamento neoliberal e algumas iniciativas governamentais no Brasil no decênio dos noventa do século passado. Estas iniciativas estão limitadas a posições concernentes às políticas sociais e, portanto, a um dos aspectos mais importantes de um Estado democrático de direito.

Nosso argumento é que a crise do Estado brasileiro após o regime militar, em parte é compreensível a partir da governamentalidade neoliberal dos anos noventa e sua negligência em relação aos direitos sociais regulamentados na Constituição Federal de 1988 (CF/88).

O minimalismo do Estado em relação aos direitos sociais comprometeu a democracia no sentido ético-político, no sentido da efetivação de um Estado de Direito. Evidentemente que esta redução não se caracterizou somente por alterações formais ao texto da lei, mas também pela maneira como o Estado tem sido cada vez mais governamentalizado pelos dispositivos da política econômica.

Historicamente, o que mais tem fragilizado o Estado brasileiro é a crise do Estado de Direito.

A busca do dismantelamento do Estado Social ocasiona graves problemas, propositadamente não referidos ou subestimados. A 'flexibilização' dos direitos sociais é apresentada como indispensável e contrária à rigidez impeditiva do livre jogo das forças econômicas. [...] Destroem-se os serviços públicos, na ânsia de privatizá-los, vale dizer, comprá-los a bom preço para auferir lucros imediatos... (Azevedo, 1999, p. 114-115).

Um dos reflexos desta crise é a predominância de um Estado de fato, já que o poder político e econômico está atrelado à realidade histórica da concentração de renda. Não seria excessivo lembrar uma afirmação de A. J. Severino de que, no Brasil, "o

Estado é privado” (Severino, 1997, p. 56); ou ainda, a de que em nosso país, predomina o “desprezo pelo direito” (Azevedo, 1999, p. 109). A hipótese de que no Brasil o Estado tem sido cada vez mais governamentalizado pelos dispositivos economicistas do mercado pode ser confirmada pelas resistências que o grande capital (nacional e internacional) ofereceu à Constituição Federal de 1988, principalmente depois de 1994.

Após a promulgação da CF/88, tem-se observado um número cada vez maior de Projetos de Emendas Constitucionais e Medidas Provisórias frequentemente oriundas do Poder Executivo, alterando significativamente o espírito da CF/88. Uma amostra disso é a Emenda Constitucional n.16, de 04 de junho de 1997, que introduziu a reeleição dos chefes do Executivo, mais de um século após a constitucionalização do regime republicano. Além disso, em resposta à consulta n. 327 do Distrito Federal, o Tribunal Superior Eleitoral, pela Resolução n.19.952, de 02 de setembro de 1997, entendeu que os chefes de Poderes Executivos não precisam renunciar ao mandato seis meses antes para concorrer à eleição. (Cf. Comparato, 1999, p. 19-20).

Emendas constitucionais e resoluções como estas têm ferido o espírito constitucional ao minimizar a alternância da representação política e ao facilitar o uso da máquina pública para fins partidários.

Vale lembrar, no entanto, que o processo de formação da CF/88 representara a derrota da ditadura e sua substituição por um regime democrático, fruto de duas décadas de mobilização política de diversos setores populares. O pacto social que resultou na CF/88 comprometeu-se em diminuir as profundas desigualdades sociais, políticas e econômicas dos períodos anteriores. Almejou-se, assim, a construção de um arcabouço jurídico-político para a efetivação democrática de um Estado de Bem-Estar social. Além dos direitos civis e políticos, buscou-se garantir os *direitos sociais*¹¹, compatíveis com a cidadania moderna dos países centrais.

¹¹Os direitos civis são próprios do século XVIII, os políticos são próprios do século XIX e, os sociais, do século XX. Conforme Marshall: “o *elemento civil (da cidadania)* é composto dos direitos necessários à liberação individual - a liberdade de ir e vir, liberdade de imprensa, pensamentos e fé, o direito à propriedade e de concluir contratos válidos e o direito à justiça. Por *elemento político* se deve

Ocorre que a possibilidade de um Estado de Bem-Estar no Brasil foi concomitante à reestruturação do capitalismo mundial e seu ideário neoliberal, que se contrapunha veementemente a este modelo, principalmente depois da crise do comunismo nos países do Leste europeu.

[...] ao tempo em que, no Brasil, criavam-se mecanismos político-democráticos de regulação da dinâmica capitalista, no espaço mundial tais mecanismos perdiam vigência e tendiam a ser substituídos, com a legitimação oferecida pela ideologia neoliberal, pela *desregulamentação*, pela *flexibilização* e pela *privatização* - elementos inerentes à *mundialização* (globalização) operada sob o comando do grande capital. (Netto, 1999, p. 77).

Após a promulgação da CF/88, o embate político agudizou-se: de um lado, a burguesia e as oligarquias insistem em externar a inviabilidade da CF/88; de outro, setores vinculados aos trabalhadores buscam implementá-la, na esperança de recuperar seus direitos, perdidos no regime militar.

A classe dominante nacional e os organismos privados internacionais buscavam um projeto político-econômico sólido que não pusesse em risco suas pretensões. Este projeto de governamentalização do Estado pelos novos imperativos econômicos iniciou-se na gestão do ministro da Fazenda do governo de Itamar Franco, Fernando Henrique Cardoso (doravante, FHC).

Apoiado massivamente em razão do êxito imediato do Plano Real, ele adquire a confiança da mídia e das principais corporações internacionais (Banco Mundial, FMI). Em razão de suas inegáveis credenciais intelectuais e de sua habilidade política, foi apoiado por setores historicamente opostos: de um lado, pelos trabalhadores (FHC esteve exilado por muito tempo durante o regime militar, o

entender o direito de participar no exercício do poder político, como um membro de um organismo investido da autoridade política ou como um eleitor dos membros de tal organismo. As instituições correspondentes são o parlamento e conselhos do governo local. O *elemento social* se refere a tudo o que vai desde o direito a um mínimo de bem-estar econômico e segurança ao direito de participar, por completo, na herança social e levar a vida de um ser civilizado de acordo com os padrões que prevalecem na sociedade. *As instituições mais intimamente ligadas com ele são o sistema educacional e os serviços sociais*" (Marschall, apud Baia Horta, 1991, p. 211. Grifos nossos).

que lhe favorecia a percepção de um perfil social democrata); de outro, pelo PFL, partido que reunia basicamente membros da antiga ARENA, base de sustentação política do regime militar pós-64.

Eleito por ampla maioria e legitimado pela plataforma do Plano Real, FHC deu continuidade ao projeto de inserção do Brasil no processo de reprodução da acumulação do capital impulsionado pelo Banco Mundial e pelo FMI.¹² Pela *flexibilização* dos direitos sociais, o governo de FHC favoreceu a inviabilização do projeto social da CF/88 em dois planos:

no plano jurídico, dando forma a uma reforma/revisão constitucional que acabou por retirar da Carta elementos fundamentais (neste sentido, a 'reforma da previdência' é emblemática); e, substancialmente, no plano prático-concreto, dando curso a um 'modelo de desenvolvimento' que subtraiu a base de sustentação econômico-financeira para uma eventual implementação daquela alternativa (Netto, 1999, p. 79).

Em vista da efetivação dos objetivos do capital internacional (e também da governamentalidade), fortalece-se a imagem do Executivo mediante o apoio do Congresso e da mídia nacionais. Dá-se continuidade à *integração* do Brasil na globalização do capital, porém de forma "subalterna" (Netto, 1999, p. 79). Procedese à *desregulamentação do Estado* - com nítida conotação neoliberal -, fragilizando a perspectiva da CF/88. Com efeito, o Plano real ensejou a estabilidade monetária e a abertura ao capital internacional; mas, em seguida, operou-se a venda do patrimônio público (as empresas estatais mais atraentes ao capital internacional como, por exemplo, a Vale do Rio Doce) e a redução dos

¹² Sobre a relação de FHC com o neoliberalismo, assim opina Fábio Konder Comparato à época: "Tudo o que se refere à economia, por parte do presidente, me parece um conjunto de fórmulas e idéias que ele aceitou sem crítica, sem aprofundamento, sem reflexão. Eu não creio que ele esteja convencido das vantagens do neoliberalismo. A meu ver, ele aceitou essas idéias porque lhe pareceram operacionais no plano político. E, portanto, a crítica que fazemos a essa política talvez não seja dirigida ao Fernando Henrique. Talvez ele não esteja absolutamente convencido das excelências do neoliberalismo, mas ele aceita que tudo se faça de acordo com este padrão." (Comparato, 1998, p. 120).

investimentos do fundo público para o financiamento da reprodução da força de trabalho (os gastos sociais).¹³

Diante da *livre* concorrência e sem adequado mecanismo de proteção interna, as pequenas e médias empresas nacionais foram absorvidas pelas corporações financeiras e pelas indústrias multinacionais. Paralelamente, prossegue o sucateamento do serviço público, como a saúde, o transporte e a educação. Ao final do primeiro mandato de FHC era notável o desemprego estrutural (efeito *natural*, segundo o neoliberalismo) e o agravamento das questões sociais em razão do desprezo pelos direitos sociais previstos pela CF/88.

Ora apresentados como ‘privilégios’, ora grosseiramente mistificados como ‘injustiças’, e sobretudo, postos como ‘financeiramente insustentáveis’, os direitos sociais foram objeto de mutilação, redução e supressão em todas as latitudes onde o grande capital impôs o ideário neoliberal; o Brasil de FHC, quanto a isto, apenas reiterou a receita: a governabilidade do país, conforme a equipe de FHC, dependia fundamentalmente da *flexibilização* desses direitos. (Netto 1999, p. 81).

A crise fiscal do Estado, também conhecida como déficit público, é atribuída à contração do fundo público. A orientação do governo FHC, para não prejudicar o investimento do grande capital, consiste em reduzir investimentos com os gastos sociais, garantidos pela CF/88.

Além disso, há o deslocamento dos investimentos destinados aos gastos sociais em favor da acumulação de capital. É o caso, por exemplo, da arrecadação da Contribuição Provisória sobre Movimentação Financeira (CPMF), inicialmente destinada ao setor da saúde, porém em grande parte desviada para o financiamento da dívida interna.¹⁴

¹³ São reduzidos os investimentos para a reprodução da força de trabalho, mas não para o financiamento do grande capital. (Cf. Chauí, 1999). Exemplo disso são os cortes para o programa “Ensino Superior”: entre 1995 e 1998 chegaram a 28, 7%. (Cf. Netto, 1999, p. 82).

¹⁴ Segundo Netto (1999, p. 83), “dos 5 bilhões de reais gerados pela CPMF em 1997, somente 2,9 bilhões foram alocados ao Ministério da Saúde; quanto ao exercício de 1998, supõe-se que o desvio chegue a 3,9 bilhões de reais”..

Considerações finais. O que aproxima a governamentalidade do Estado brasileiro dos anos noventa ao pensamento neoliberal é que ambos propuseram um estado forte quando se trata de incrementar o capital e arrecadar tributos, mas *mínimo* em relação aos direitos sociais.

Com efeito, esta política de Estado mina a democracia em seu sentido substantivo, em razão do uso excessivo do expediente de Medidas Provisórias e Projetos de Emenda Constitucionais por parte do poder executivo. A revisão do texto constitucional, alimentada pelo escopo da desregulamentação do Estado, visivelmente comprometeu o espírito democrático da CF/88.

A governamentalização do Estado se ajustou, deste modo, aos novos agenciamentos econômicos internacionais. Nesse sentido é que a lógica do Banco Mundial submete as políticas nacionais à legitimidade do discurso da racionalidade econômica, pressionando governos, exigindo ajustes estruturais, interferindo inclusive na legislação dos países periféricos. Em nome da modernização e da inserção no novo modo de acumulação flexível do capitalismo contemporâneo, as políticas sociais foram asfixiadas em nome da estabilidade monetária e do controle da inflação.

Pelos exemplos observados em países periféricos, como Chile e Brasil, depreende-se que o modelo neoliberal se adapta mais facilmente a estados cuja governamentalidade está centralizada, seja pela anulação da democracia (regimes militares), seja pela sua minimização (quando o Executivo se propõe a legislar). Além disso, este modelo exalta a prioridade de atenção ao espaço privado em detrimento do espaço público das decisões; atribui autonomia praticamente irrestrita ao sistema de mercado, ao qual o Estado deverá se inclinar em suas decisões; é intransigente no que tange às organizações sindicais e aos movimentos sociais: o Estado deve ser forte para combatê-los e ausente na efetivação das políticas sociais, em relação às quais os investimentos tornam-se sinônimos de “dispêndios”.

O modelo neoliberal favorece a internacionalização da acumulação do capital financeiro, a desmobilização social e o recuo da democracia participativa. A pergunta que não cala é por que, diante da atual crise em países importantes do sul da Europa, seus líderes insistem em seguir a mesma cartilha que durante muito

tempo minou (ou, pelo menos, freou) a transformação social na América latina e, especialmente, no Brasil.

Referências

- ANDERSON, P. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, E.; GENTILI, P. (Orgs.). **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. 3. ed. São Paulo : Paz e Terra, 1995.
- AZEVEDO, P. F. de. **Direito, justiça social e neoliberalismo**. São Paulo : Ed. Revista dos Tribunais, 1999.
- BAÍA HORTA, J. S. Planejamento educacional. In: MENDES, D. T. (Coord.). **Filosofia da educação brasileira**. 4. ed. São Paulo : Civilização Brasileira, 1991.
- BANCO MUNDIAL. **La enseñanza superior: las lecciones derivadas de la experiencia**. Washington, D.C., 1995.
- BORÓN, A. A sociedade civil depois do dilúvio neoliberal. In: SADER, E.; GENTILI, P. (Orgs.). **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. 3. ed. São Paulo : Paz e Terra, 1995.
- BRANDÃO, A. A. Liberalismo, neoliberalismo e políticas sociais. **Serviço social e sociedade**, São Paulo, n. 36, ago. 1994.
- BRASIL. Constituição. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. 21. ed. atual. e ampl. São Paulo : Saraiva, 1999.
- CEPAL. **El perfil de la pobreza en América Latina a comienzos de los años 90**. Santiago de Chile, 1992.
- CEPAL. **Panorama social de América Latina 1995**. Santiago de Chile, 1995.
- CHAUI, M. de S. A universidade em ruínas. In: TRINDADE, H. (Org.). **Universidade em ruínas: na república dos professores**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1999b.
- COMPARATO, F. K. Réquiem para uma Constituição. In: LESBAUPIN, I. (Org.). **O desmonte da nação : balanço do governo FHC**. Petrópolis, RJ :Vozes, 1999.

- COMPARATO, F. K. Desenvolvimento econômico e solidariedade para viver a democracia. In: HADDAD, F. **Desorganizando o consenso**: nove entrevistas com intelectuais à esquerda. Petrópolis, RJ: Vozes; Editora fundação Perseu Abramo: São Paulo, 1998. p.117-130.
- EZCURRA, A. M. Globalización, neoliberalismo y sociedad civil. **Educación e filosofia**, Uberlândia, MG, v. 12, n. 23, jan./jun. 1998.
- FIORI, J. L. **Os moedeiros falsos**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1997.
- FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979**. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris, Gallimard/Seuil, 2004.
- GENTILI, P. **A falsificação do consenso**: simulacro e imposição na reforma educacional do neoliberalismo. Petrópolis, RJ : Vozes, 1998.
- HADDAD, F. Apresentação. In: HADDAD, F. (Org.). **Desorganizando o consenso**: nove entrevistas com intelectuais à esquerda. Petrópolis, RJ: Vozes; Editora fundação Perseu Abramo: São Paulo, 1998. p. 9-12.
- HAYEK, F.A. **O caminho da servidão**. 4. ed. Rio de Janeiro : Expressão e Cultura : Instituto Liberal, 1987.
- HOBBSBAWN, E. **O breve século XX**: 1914-1991. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- KEYNES, J. M. O fim do laissez-faire. In: SZMRECSANY, T. (Org.). **Keynes** : economia. São Paulo : Ática, 1984.
- KLAK, T. **Globalization and Neoliberalism**: the Caribbean context. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.
- NETTO, J. P. FHC e a política social: um desastre para as massas trabalhadoras. In: LESBAUPIN, I. (Org.). **O desmonte da nação**: balanço do governo FHC. Petrópolis, RJ : Vozes, 1999.
- PECK, J.; TICKELL, A. Conceptualizing Neoliberalism, Thinking Thatcherism. In: LEITNER, H.; PECK, J.; SHEPPARD, E.S. (Orgs.). **Contesting Neoliberalism**: urban frontiers. New York; London: The Guilford Press: 2007.
- SEVERINO, A. J. Os embates da cidadania: ensaios de uma abordagem. In: BRZEZINSKI, I. (Org.). **LDB interpretada**: diversos olhares se entrecruzam. São Paulo: Cortez, 1997.

SNYDER, R. **Politics after Neoliberalism: reregulation in Mexico.**
Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

**DEMOCRACIA Y CONFLICTO:
EN LOS BORDES DE LA VIOLENCIA Y LA INSTITUCIONALIDAD**

**DEMOCRACIA E CONFLITO:
NAS MARGENS DA VIOLÊNCIA E DA INSTITUCIONALIDADE**

**DEMOCRACY AND CONFLICT:
ON THE BORDERS OF VIOLENCE AND INSTITUTIONALITY**

Laura Quintana
Prof^a. da Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia)
E-mail: lquintan@uniandes.edu.co

Resumo: Este texto mobiliza as reflexões de Hannah Arendt, Jacques Rancière e Claude Lefort – três autores que se vinculam, embora também se distanciem – para defender uma noção radical de democracia, de acordo com a qual o conflito lhe seria constitutivo. Neste sentido, o ensaio se propõe a mostrar que (i) o conflito não é eliminável do espaço social; que ele emerge e se torna visível em ações políticas confrontacionais; (ii) que é possível distinguir o conflito político de uma diversidade de formas de violência, ainda que eventualmente ele seja atravessado por algumas delas; (iii) e que as ações políticas questionam os traçados existentes do comum, movendo-se em uma relação que é tanto de condicionamento quanto de transbordamento com respeito às formas institucionais.

Palavras-chave: democracia, conflito, violencia, direitos, Arendt, Rancière, Lefort.

Resumen: Este artículo moviliza las reflexiones de Hannah Arendt, Jacques Rancière y Claude Lefort, tres autores que en sus distancias pueden vincularse, para defender una noción radical de democracia de acuerdo con la cual el conflicto es constitutivo de ésta. Para argumentar esto último, el ensayo se propone mostrar (i) que el conflicto no es eliminable del espacio social, sino que emerge y se hace visible en acciones políticas confrontacionales; (ii) que es posible distinguir el conflicto político de una diversidad de formas de violencias, aunque eventualmente pueda estar atravesado por algunas de éstas; (iii) y que las acciones políticas cuestionan las fronteras existentes de lo común, moviéndose en una relación a la vez de condicionamiento y excedencia con respecto a las formas institucionales.

Palabras-clave: democracia, conflicto, violencia, derechos, Arendt, Rancière, Lefort.

Abstract: This paper will mobilize the reflections by Hannah Arendt, Jacques Rancière and Claude Lefort, three authors, that in spite of their distances, can be linked together to defend a radical notion of democracy in which conflict can be understood as constitutive of it. Within this purpose, this paper will show (i) that conflict cannot be eliminated from social space, but rather emerges and makes itself visible through confrontational political actions; (ii) that it is possible to make a distinction between political conflict and various forms of violence, even though political conflict can sometimes be affected by some forms of violence; and finally, (iii) that political actions question the existing frontiers of commonality, moving themselves into a relation of both conditioning and excess regarding institutional forms.

Key-words: democracy, conflict, violence, rights, Arendt, Rancière, Lefort.

Hoy en día presenciamos tanto una proliferación como un desgaste de la noción de ‘democracia’. Por una parte, por lo que respecta a la práctica “política” concreta, en nombre de la democracia no sólo se realizan guerras, sino que se instalan y consolidan todo tipo de gobiernos y formas de dominación que poco o nada tienen que ver con el poder del pueblo: o bien porque en esta expresión anida el anhelo problemático de una comunidad nacional plena que tiene como contracara un innegable potencial de exclusión; o bien porque ella simplemente opera de manera retórica para enmascarar el funcionamiento de una lógica capitalista que desplaza y sustituye de manera notable el ideal de la soberanía popular por el dominio de una élite económica y de expertos, todo lo cual trae consigo la erosión de los mecanismos de representación y de participación¹. Por otra parte, en los discursos filosófico-políticos, particularmente de cuño normativista (liberales, comunitaristas, deliberativos), la democracia aparece ya sea como el nombre de un modelo ideal por medio del cual se pretenden eliminar las diversas formas de violencia y reducir al mínimo las fuentes de conflicto²; ya sea como

¹ Como lo destaca Wendy Brown (2010) tal erosión de la institucionalidad democrática no se debe simplemente a fallas de corrupción en el sistema representativo, a que, por ejemplo, los elegidos se perpetúen en los cargos de elección popular, o representen más bien intereses privados, sino que todo esto se relaciona también con la alianza entre democracia y capitalismo tardío, con la sumisión de lo político a la expansión ilimitada del capital y con la consiguiente transformación del Estado en una entidad gestora y administrativa, que se rige desde la aceptación de lo que asume como “la objetividad de la realidad económica”. Sobre esto ver también Wolin (2008).

² Esta pretensión es recogida de manera patente en una formulación reciente de John Keane: “democracy, considered as a set of institutions and as a way of life, is

un nombre disputado por medio del cual se reitera –en diversas formulaciones– la manida disyuntiva entre una democracia formal-representativa, identificada con un cierto sistema jurídico-político (prevalentemente liberal), y una democracia real, en la que la realización del poder de un pueblo supondría eliminar el bache que existiría entre las formas jurídicas de la democracia (liberal) y la realidad social del pueblo real de oprimidos y excluidos.

Mientras tanto aquí y allá lo que se denomina ‘Pueblo’ (asumido como el “sujeto político por excelencia”, como unidad que representa integralmente una comunidad) no deja de dividirse y manifestarse como ‘pueblo’, como pluralidad de cuerpos excluidos que no se reconocen como parte constitutiva de la comunidad³. Y aquí en estas manifestaciones se pone en juego, como lo indicaré a continuación, una democracia que se mueve a contrapelo con respecto a las perspectivas que he esbozado arriba de manera un tanto esquemática. Sin embargo, en este texto mi apuesta es sobre todo conceptual y por ello más que detenerme en ejemplos concretos de acción política, quisiera indicar en qué sentido tales acciones despliegan propiamente la democracia. Para ello me

a non-violent means of equally apportioning and publicly monitoring power within and among overlapping communities of people who live according to a wide variety of morals (Keane, 2004, p. 1). En otro lugar discuto la manera en que en los principales discursos normativistas sobre la democracia (el liberal, el comunitarista-republicano, y el deliberativo), tal y como los distingue Habermas (1996), se pretende neutralizar no meramente la violencia sino las fuentes de un conflicto político que exceda las reglas dadas para la intercomprensión pública o las fronteras establecidas de lo asumido como común (ver Quintana 2012).

³ Pienso, por ejemplo, no sólo en las tan mentadas revueltas populares que se conocieron como “Primavera árabe” o en las manifestaciones de indignación de los movimientos 15M y *Occupy Wall Street*, sino también en manifestaciones confrontacionales anteriores como las protestas antiglobalización en Seattle, los movimientos de inmigrantes y sin-papeles, y asimismo en expresiones de protesta que no han dejado de darse en el contexto latinoamericano y que apuntan a confrontar tanto medidas que responden a una racionalidad neoliberal, inequitativa y normalizadora, como a resistir a coerciones y violencias que responden al entrecruzamiento de mecanismos de poder soberano estatales, extra-estatales y para-estatales. En Colombia puedo citar, por ejemplo, los movimientos de resistencia indígena, emergidos en el sur del país, especialmente en el departamento del Cauca.

serviré de los puntos de vista de Hannah Arendt⁴, Claude Lefort, y Jacques Rancière, tres autores que aunque distantes en varios aspectos me parece que pueden indicar también un horizonte de reflexión común.

Desde un tal horizonte, la democracia más que una forma de constitución del Estado y de una técnica de gobierno, puede pensarse como un espacio polémico nutrido por formas de protesta, desobediencia, interrupción o dislocación por las cuales se afirman y emergen subjetividades, así como nuevas formas de distribución del espacio político. En este sentido, la democracia no sería un régimen establecido para ordenar o prevenir el antagonismo en nombre de un “nosotros” bien integrado, sino un proceso en el que las formas institucionales llamadas democráticas se exponen a, pero a la vez son confrontadas y reconfiguradas por los conflictos que pueden emerger de un “nos-otros” ya siempre plural. De modo que, más que el nombre enlazado con la posibilidad de alcanzar un consenso racional, la ‘democracia’ sería un significante vinculado con una cierta conflictualidad; una que no puede reducirse a la confrontación guerrera entre adversarios que se asumen como enemigos, ni a las diversas formas de violencia que pueden atravesar el espacio social.

⁴ Puede extrañar que pueda servirme de los planteamientos de Arendt para sugerir una “perspectiva radical” de la democracia, en el sentido que podrá encontrarse expuesto en estas páginas, sobre todo si se asume una interpretación no infrecuente de su pensamiento, de acuerdo con la cual éste sería proclive a un cierto elitismo antidemocrático (ver por ejemplo Wolin, 1983). Frente a esto, no hay que perder la vista una cierta polivalencia que adquiere en Arendt la noción de democracia: no sólo dado el contraste que establece entre la democracia en Grecia, que Platón somete a crítica, y la democracia de masas que la autora problematiza, sino dada la importancia que le concede a los momentos revolucionarios, como formas de manifestación del poder del pueblo (sobre esto me permito remitir a Quintana, 2007). Pero más allá de una exégesis fidedigna del pensamiento de la autora en lo que sigue se hará operativa una comprensión arendtiana de la acción política, que puede ponerse en relación con la manera en que Rancière entiende la subjetivación política. Y ello supone moverse más allá una interpretación prevaleciente del pensamiento de Arendt, o de lo que para muchos autores es un arendtianismo ortodoxo, de acuerdo con el cual éste sería un republicanismo cívico, que pretendería a la vez una separación radical entre lo político y lo social, el poder y la violencia (ésta última en todo caso “analítica” para Arendt). En contraste con esto aquí se asumirá que lo político se da más bien en el re-trazado de las fronteras que pueden establecerse entre tales experiencias.

Me interesa entonces repensar la democracia desde una perspectiva filosófica que insiste en la importancia de la división y el antagonismo, en el sentido apenas anunciado, y ello implica confrontarse con la espinosa cuestión que supone trazar una distinción –sin duda difícil, problemática– entre conflicto político y violencia(s), asumiendo en todo caso, que no hay una pureza de lo político y que la acción, aunque puede interrumpir formas de violencia, dominaciones y coerciones no puede pretender separarse por completo de éstas.

Asimismo, esta manera de pensar la democracia que quisiera esbozar supone ir más allá de la disyuntiva antes indicada entre “democracia formal” y “democracia real”. En efecto, por una parte, quisiera sugerir que el énfasis que puede encontrarse en una serie de enfoques institucionalistas tiende a perder de vista las exclusiones que las formas jurídico-políticas producen, al pretender que ellas, asumidas como formas universales-neutrales, pueden permitir integrar y regular la diversidad de puntos de vista e intereses del espacio social, omitiendo también con ello la importancia de que ellas sean confrontadas e intervenidas por acciones colectivas confrontacionales (manifestaciones, protestas, movilizaciones sociales) que ponen de manifiesto la división irreductible del espacio social. De esta forma me pregunto si tales perspectivas institucionalistas reconocen suficientemente que hay voces, discursos, actores que exigen intervenir en el espacio público haciendo ver objetos, problemas, y a sí mismos de una manera que no está del todo codificada por las reglas de juego establecidas para la deliberación pública y que llaman a su ampliación, modificación o reconfiguración en acciones que no pueden reducirse a decisiones técnicas o a procedimientos de deliberación. Y hasta qué punto se admite que la manifestación de esas acciones es vital para lo que suele llamarse democracia, entendida por supuesto no sólo como régimen político, sino precisamente en términos de las formas de ser-en-común que posibilitan, validan y se exponen a la emergencia de las modalidades de conflicto y a sus efectos políticos de subjetivación, emancipación e igualdad. Por otra parte, frente a una serie de perspectivas que en la estela de los planteamientos de Marx problematizan las formas jurídico-políticas de la democracia como meras estructuras ideológicas, aparentes que enmascaran

mecanismos de dominación, o insisten en que el derecho produce meramente formas de violencia y exclusión, quisiera plantear que las formas institucionales y cierta manera de entender los derechos –en el reconocimiento de su irrealizabilidad, del bache insalvable entre éstos y la realidad social– guardan también una relación importante con las formas de intervención confrontacionales, que sugiero como vitales para la democracia. Sin embargo, no quiero aducir con esto que un marco institucional fácticamente reconocido, que se expone a su tratamiento polémico, sea condición necesaria y suficiente de las formas de acción democrática. Para precisar mi punto de vista al respecto, quisiera mostrar que esas acciones se refieren y presuponen un cierto marco institucional, en muchos casos virtual, es decir, no fácticamente establecido⁵, aunque a la vez ya siempre lo exceden en tanto que lo confrontan y reconfiguran polémicamente, para instituir en muchos casos nuevas posibilidades institucionales. Pero a la vez quisiera sugerir que un marco institucional dado puede considerarse como más o menos democrático en la medida en que haya sido más confrontado, reconfigurado e instituido por esas formas de manifestación, aunque él mismo no pueda identificarse con esas formas polémicas ni, por ende, con la democracia.

La democracia y su exceso conflictivo. Cuando insisto en pensar la democracia desde la confrontación y el litigio asumo, como ya lo sugerí arriba, que ella se despliega en formas de acción que exceden las soluciones del “buen gobierno”, y los modos de ordenación de lo social, para manifestar un conflicto irresoluble, no eliminable ni ordenable, sino constitutivo de lo político mismo. Este carácter irreductible del conflicto se debe en gran medida a un doble exceso: a la misma excedencia del *demos* con respecto a toda representación o “cuenta” que pueda hacerse de éste (en términos

⁵ No puedo aquí ahondar en esta dimensión del asunto, pero me refiero a que la acción política puede remitirse claramente a unos derechos y en general a instancias institucionales no fácticamente reconocidas para elaborar sus reivindicaciones y confrontar los ordenamientos dados. Piénsese en casos tan disímiles como las luchas de resistencias contra gobiernos dictatoriales que apelan al discurso de los derechos humanos, no fácticamente reconocidos por tales gobiernos, o en las luchas contemporáneas de los sin-papeles que al actuar muestran que se apropian de los derechos de participación política que no tienen.

de Estado, Nación, identidad cultural, opinión pública, etc.); pero también al “exceso de la igualdad” de cualquiera con cualquiera, con respecto a toda ordenación de la comunidad, a todo trazado de fronteras de pertenencia, a toda institucionalidad; pues a la vez que ésta abre un espacio compartido en el que la igualdad se inscribe de cierta manera, la daña excluyendo e invisibilizando a unos y produciendo una serie de relaciones de desigualdad.

Insistir en la conflictualidad de la democracia es subrayar entonces, en primer lugar, que el pueblo es una forma vacía que se resiste a darse como un “cuerpo”, como una sustancia dada o como una unidad por alcanzar. Se trata más bien del nombre de una pluralidad que se tiende a “representar” en términos de ‘nación’, ‘Estado’, ‘sociedad civil’; o en términos de clase, estratos, roles, partidos, grupos de interés, pero que puede exceder todas estas representaciones, gracias precisamente al “conflicto” que pone en juego la acción política misma: cuando unos y otros cualesquiera se vinculan de maneras inesperadas para exigir la participación pública que no se les atribuye, para hacerse ver como actores políticos y hacer ver unos problemas que no se reconocían como políticamente significativos; y para confrontar entonces en esas reivindicaciones la manera en que se ve y el espacio mismo de lo visto. Por eso la acción política tiene ya siempre algo de confrontacional; porque actuar supone ya un desplazamiento con respecto a la manera en que unos y otros son identificados en un espacio común, con respecto a la “comunidad” de ese espacio, y a sus fronteras de pertenencia, y con respecto a lo que se considera como problema dentro de esas mismas fronteras.

Entonces, si el pueblo de la democracia aparece en comunidades que emergen en nombre de un litigio, la comunidad política no puede reducirse a un consenso alcanzable o por alcanzar, a la pertenencia a una comunidad de valores, o a la unidad en la diferencia de los intereses. La comunidad no sería un proyecto, ni algo dado, sino un trazado que se reconfigura en las mismas manifestaciones de un pueblo dividido. De hecho, el carácter plural de las manifestaciones políticas es consecuente con el hecho de que ellas mismas se asuman como locales, conflictivas, incapaces de representar el todo de la sociedad, e incapaces

también de instalarse en una nueva totalidad social⁶. En ellas emerge un nos-otros conflictivo antes inexistente: una comunidad “que no existe sino por y para el conflicto”, (Rancière, 1996, p. 52); o, en los términos de Rancière, una “forma de subjetivación” no identificable previamente en el espacio social y que permanece en todo caso como no identificable, como una identidad imposible, pues se configura polémicamente sin pretender trazar nuevos criterios de identificación, emergiendo en el intervalo entre las identidades, para hacer valer como incontados a quienes han estado fuera de cuenta.

Por esto mismo, reconocer que el conflicto está en el centro de una política democrática es advertir que esas manifestaciones plurales se producen desde las identidades que ellas mismas confrontan, reutilizándolas, desplazándolas, logrando desidentificarse con respecto a ellas, e interrumpiendo también con ello formas exclusión y fijación que atraviesan una diversidad de discursos, prácticas y procedimientos que permiten producir esas mismas identidades. Así, emergiendo de una serie de condicionamientos identificadores, esas manifestaciones permitirían interrumpir y desplazar formas dadas de distribución de lo común, repartos de funciones, lugares, tiempos, modos de interlocución y visibilidad (Rancière), para abrir nuevas formas de experiencia – otras formas de ser y de coexistir–, que alteran el tejido de relaciones sociales dadas, al configurar nuevas formas de ser-unos-con-otros.

Conflicto político y violencia(s). Al enfatizar en la idea de conflicto político sugiero que las acciones democráticas en cierto sentido son “no-violentas”, y recojo en parte la distinción arendtiana entre ‘violencia’ y ‘poder’ (Arendt, 1958, p. 199-207; 1970), si bien acogiéndola en su complejidad y problematicidad. En efecto, asumo

⁶ Me interesa referirme aquí a la manera en que la noción de comunidad se puede alterar desde una visión conflictiva de la democracia, en la medida en que ella puede ser movilizada por manifestaciones políticas en las que precisamente se pone en cuestión el reparto de lo común, para tejer otros modos de ser unos con otros. Lo que estaría en juego en estas formas de ser unos-con-otros que se desplegarían en la acción política sería hacer visible lo común como un espacio disputado, como un común que es partición y división (*partage*), con fronteras contestables y reconfigurables.

que en los conflictos políticos se pone de manifiesto el poder de una pluralidad que lejos de dividir para destruir y desvincular, permite tejer redes de relaciones que alteran a los actores y a sus modos de ser unos-con-otros y, por ende, que el litigio político podría distinguirse de una violencia destructiva de las relaciones sociales. En esa medida, los conflictos democráticos no pueden reducirse a actos de violencia física aunque, como lo matizaré a continuación, cierta fuerza física, tipos de coerción, e incluso manifestaciones de cierta violencia directa pueden estar presentes en conflictos políticos que confrontan los ordenamientos dados y sus fronteras de pertenencia. Asimismo, podría pensarse que esas manifestaciones polémicas logran poner de manifiesto formas de explotación, exclusión, marginalización y en este sentido confrontan fenómenos de violencia estructural⁷ que son invisibilizados por los mecanismos gubernamentales de los llamados regímenes democráticos, particularmente, por aquellos neoliberales. En términos de Žižek, uno podría decir que esas prácticas litigiosas hacen visibles, escenificándolos políticamente, fenómenos de desigualdad, de coerción o dominación tanto “simbólicos” (que operan en prácticas de lenguaje explícitas y en la operación misma del lenguaje como imposición de un cierto sentido) como “sistémicos” (es decir, que funcionan como parte de los mecanismos de la gubernamentalidad económico-política). Se trata de formas de dominación (o en los términos de Žižek, de “violencia objetiva”), que no suelen reconocerse como tales en los ordenamientos dados de lo común y que suelen estar relacionados con, y emerger en, actos de violencia directa (o de “violencia subjetiva”)⁸.

⁷ Como se sabe, Johan Galtung introdujo este término para referirse a cualquier tipo de constreñimiento de las posibilidades humanas debido a estructuras políticas o económicas (Galtung, 1969).

⁸ En palabras de Žižek: “subjective violence is experienced as such against the background of a non-violent zero level. It is seen as a perturbation of the «normal», peaceful state of things. However, objective violence is precisely the violence inherent to this «normal» state of things. Objective violence is invisible since it sustains the very zero-level standard against which we perceive something as subjectively violent. Systemic violence is thus something like the notorious «dark matter» of physics, the counterpart to an all-too visible subjective violence. It may be invisible, but it has to be taken into account if one is to make sense of what otherwise seem to be «irrational» explosions of subjective violence” (Žižek, 2008, p. 2).

Aquí se entrecruzan distintos aspectos a los que cabe dirigir nuestra atención: por un lado, podría decirse, acogiendo los planteamientos de Rancière, que la capacidad que tienen las acciones políticas para poner al descubierto formas de dominación y exclusión va de la mano con su carácter emancipatorio: con el hecho de que, como lo había planteado en el apartado anterior, al manifestarse los actores pueden desplazarse de los lugares, funciones e identidades asignadas para confrontar o interrumpir relaciones dadas de mando-obediencia; experticia e ignorancia; fuerza-debilidad, pertenencia-exclusión, que están ligadas con las formas de violencia sistémica u objetiva. De la mano con esto cabe destacar la manera en que tales acciones pueden resistir a las formas de violencia simbólica (y en los términos de Galtung, a aquella “cultural”⁹ que se da en los intentos de justificación de las formas de violencia física y estructural): a la violencia del todo, de un consenso que reduce, excluye, o condena a otras fuerzas a la inexistencia, pues las acciones políticas en las que se da la democracia no pretenden representar una unidad social, ni lograr la integración plena de una comunidad, sino que más bien manifiestan precisamente la contingencia del orden social y su incapacidad para integrar la pluralidad a un consenso sin conflictos. De esta forma, pueden interrumpir también la violencia frente a la pluralidad, en tanto que se trata de unas formas de acción que lejos de reivindicar el privilegio del sentido, de un tipo de lenguaje que violenta como alteridad irracional o inaceptable lo que supera ciertas reglas de interlocución, permite la circulación no sólo de voces silenciadas que pueden hacer oír sus argumentos en un espacio dado de interlocución, sino de sentidos excluidos que eventualmente pueden reconfigurar el espacio de interlocución e inteligibilidad.

Pero, por otro lado, al señalar que estas acciones “hacen visible”, he sugerido que el litigio político implica la creación de una instancia de escenificación, o más concretamente, que emerge en un espacio configurado por una parte, para que la otra pueda verla como adversario, y para poder manifestar la contingencia y problematicidad de unas formas de inteligibilidad que una de las partes ha asumido como “dadas”. En este sentido, podría decirse

⁹ Ver al respecto Galtung 1990.

que las manifestaciones colectivas en las que se pone en juego la democracia no simplemente reaccionan, aunque a veces puedan hacerlo y con cierta violencia física o coactiva, sino que crean formas de enunciación en las que se produce la manifestación de un “argumento”; la demostración de una razón o de un derecho no escuchado, que tal vez parezca irrazonable desde los presupuestos o criterios legales dados, pero que en todo caso exige ser entendido como algo más que una “mera reacción violenta ante una situación penosa”, reconfigurando el espacio de lo visible, es decir, creando el mundo en el que esos argumentos pueden valer. Desde esta perspectiva entonces, no hay política en *lo que apunta* a afirmarse como voz desnuda, como mera reacción de necesidad inmediata, o como afirmación destructiva, sino en la manifestación que convierte esa reacción en una instancia de enunciación que precisamente cuestiona las fronteras establecidas entre el sentido y el no sentido, lo razonable y lo irracional: lo que es digno de verse y escucharse, lo que hace parte de lo común.

Sin embargo, hay que cuidarse de caer en una trivialización de la “no-violencia” o en la mera proclamación de un moralismo pacifista que terminaría por negar una cierta radicalidad de los conflictos políticos. En primer lugar, hay que insistir en que los argumentos políticos no se reducen a un mero intercambio discursivo entre interlocutores constituidos y sobre objetos establecidos, desde una lógica dada de argumentación, à la Habermas, sino que precisamente “son al mismo tiempo reordenamientos de la relación entre la palabra y su *cuenta*, de la configuración sensible que recorta los dominios y los poderes del *logos* y la *phoné*, de los lugares de lo visible y lo invisible [...]” (Rancière, 1996, p. 58). Son argumentos en los que se escenifica un conflicto y en los que no sólo se hacen visibles o se escuchan objetos, sujetos, palabras que no lo eran, sino que éstos mismos se crean como objetos, sujetos y palabras que pueden hacerse visibles y audibles, gracias al desplazamiento de ciertas formas del decir, y a la utilización de unos juegos del lenguaje heterogéneos. Se trata de argumentos que también pueden exponerse en gestos aparentemente mudos, y que en todo caso no son separables de acciones; unas que apuntan a construir un sentido, un espacio de inteligibilidad y que, por ende, buscan ser reconocidas como

manifestaciones de *lógos* y no como mera voz; pero que se dan en palabras confrontacionales, que acogen la impropiedad y la contingencia del sentido. Además, son acciones que implican a unos cuerpos capaces de alterarse, de moverse de otro modo, de interrumpir las funciones que les han sido asignadas; voces que se vuelven logos, sin dejar de ser en todo caso voz; cuerpos que se vuelven parlantes en la materialidad de los cuerpos.

En este sentido, como ya lo advertí, al sugerir esta distinción entre conflicto político y violencia no quiero defender una “pureza de la acción”, el que unas manifestaciones de cuerpos actuantes, atravesados por relaciones de fuerza, y marcados en muchos casos por diversas huellas de violencia, sean acciones libres de toda reacción inmediata o de todo rastro violento; empezando porque la fuerza misma con la que muchas veces irrumpen puede considerarse ya, desde cierto punto de vista –por ejemplo, del que no entiende lo que allí se expone porque sólo lo ve desde el orden que le es dado– como una forma de violencia: violencia de gestos o de voces indignadas, violencia de mecanismos de presión y del dejar hacer, violencia del choque de fuerzas. Se trata más bien de enfatizar que hay una serie de conflictos que no deberían reducirse a mera violencia destructiva, aunque irruman en los ordenamientos normativos, y no se muevan en un espacio dado de interlocución, e incluso aunque apelen en muchos casos al uso de cierta fuerza o coerción (por ejemplo, bloqueos de vías y parálisis de actividades y servicios importantes), y a veces también a cierta violencia física¹⁰.

A lo que apunto entonces con estas consideraciones es a indicar una cierta complejidad que emerge al trazar las fronteras entre política y violencia. Recurramos por ejemplo a la siguiente

¹⁰ Ciertamente, aquí también se precificaría pensar en la introducción de una serie de distinciones que permitirían complejizar el asunto en cuestión, y que no puedo desarrollar aquí por razones de espacio. Por ejemplo, no puede medirse en los mismos términos el uso de una cierta violencia física defensiva por parte de una multitud que inicialmente ha recurrido a formas simbólicas de desobediencia, con respecto a los actos inicialmente agresivos que pueden ser empleados por distintos tipos de actores armados; ni es equivalente, como ya lo advertía Arendt, la violencia de la reacción inmediata ante una injusticia, al estilo de Billy Bud, con respecto a la violencia calculada, premeditada, funcional; como tampoco son equivalentes los saqueos a comercios con respecto a los daños materiales a centros simbólicamente importantes de poder político o económico.

comparación: sin duda las formas de protesta de los sin-papeles (ocupaciones, huelgas de hambre, intervenciones en medios de comunicación) que hacen visible su condición de excluidos e invisibilizados a través de la conformación de asociaciones en las que los primero que está en juego es la reconfiguración del lenguaje para hablar de su situación en términos de arbitrariedad (como lo indica su autodenominación de “sin-papeles” para cuestionar la de “ilegales” y “clandestinos”), no son equivalentes a las revueltas de rabia y resentimiento en las *banlieues* francesas, que produjeron considerables daños materiales en la ciudad. Pero estas últimas tampoco pueden ser consideradas simplemente como actos de vandalismo y expresiones de criminalidad, pues en su violencia física confrontan a la ciudad con respecto a las violencias sistémicas, objetivas, que el mismo orden social produce y a las que se ven expuestos quienes, con tal reacción, rechazan desesperadamente su marginalización económica y política¹¹. En cierto sentido, estigmatizar estas expresiones de rabia como meros brotes de delincuencia sería reiterar y contribuir al mismo gesto de exclusión y marginalización de los mecanismos estatales (sociales, jurídicos y policiales) que han producido esas zonas de exclusión (ver Merklen, 2012). Y sin embargo, cabría preguntarse en todo caso si estas expresiones aunque políticamente significativas, en la medida en que dejan ver una serie de problemáticas vinculadas con las fronteras de lo asumido como “común”, pueden considerarse como manifestaciones políticas, en las que, como en los movimientos de los sin-papeles, se produce un desplazamiento emancipatorio de lugares, identidades y funciones, si más bien en ellas se reproduce la misma precarización que buscaban rechazar; o si a medio camino entre estas dos posibilidades en estas revueltas “violentas” puede estar el comienzo de un proceso de subjetivación política que aún habría de constituirse al lograr convertir esas reacciones en

¹¹ La palabra misma ‘*banlieue*’ indica ya un espacio al margen, una “zona de abandono social” (Biehl, 2007): *lieu* (lugar) donde las personas quedan al *ban* (margen), de la *cité*, del centro de la vida política y social. Aquí puede pensarse en el ‘*bando*’ agambeniano (cf., Agamben, 1995, p. 34), reinterpretado no tanto en términos de la inclusión-exclusión soberana sino en término de una política del abandono, de una vida “in bando (*abbandonata* e *bandita*) que se incluye en el orden (social, administrativo) de la ciudad para ser abandonada a su suerte, y a la vez estigmatizada como vida proclive a la criminalidad.

manifestaciones colectivas en las que el daño, la injusticia recibida, pudiera aparecer en reivindicaciones que apuntan a reconfigurar el espacio “común”¹².

Acción democrática e institucionalidad “democrática”. Ahora bien, al enfatizar en la conflictualidad de la democracia, no niego, como ya lo advertí, que ella esté ligada con un cierto marco institucional, y que esta relación pueda pensarse de diversas maneras. De hecho, mi interés aquí no es insistir tanto en la democracia como ese momento insurgente, libertario, anárquico, que irrumpe en el orden del Estado y excede por completo sus formas, ni tampoco, por otro lado, como una conflictualidad que podría inscribirse completamente en el orden institucional, emergiendo como condicionada por completo por éste, y resolviéndose en sus estructuras dadas. Se trata más bien de reconocer que la institucionalidad ligada con la democracia es precisamente aquella que reconoce y sólo se da “en una relación activa y renovada con su propia falta de fundamentación” (Nancy, 2010, p. 87), con su propia anarquía, es decir, con su ausencia de *arhké*, al exponerse al tratamiento polémico de sus mismas formas (criterios, fronteras, procedimientos). O expresado en lenguaje arendtiano: que el “desafío que pone a prueba la verdad de las democracias, es incorporar a la institución su «contrario»: instituir la desobediencia como recurso último frente a la ambivalencia del Estado, que lo convierte en detractor de las libertades y las vidas, al mismo tiempo que en su « garante ” (Balibar 2009).

Y sin embargo, estas consideraciones también apuntan a pensar que lo verdaderamente democrático reside en estas manifestaciones o acciones que pueden reconfigurar o transformar la llamada institucionalidad democrática, pero *excediéndola*, en el sentido en que su poder no puede ser nunca completamente institucionalizado en una serie de formas legales. En cierta medida entonces puede hablarse de una “institucionalidad democrática” para aludir a aquella que se expone a las intervenciones que la confrontan y muestran la contingencia de sus límites, y aquella que entonces ha sido más afectada también por esas intervenciones, en

¹² Sobre las distintas aristas que podrían estar en juego aquí, véase Balibar 2010.

tanto que son ellas las que han permitido mostrar e inscribir la igual capacidad de cualquiera para participar políticamente. Pero, por otra parte, no hay ninguna institucionalidad que pueda identificarse con la democracia, porque todo orden institucional fija fronteras, identidades y por ende, produce nuevas formas de exclusión y relaciones de desigualdad. Por eso, tales órdenes tienen que ser una y otra vez confrontados por manifestaciones singulares en las que se demuestra su contingencia. Si vinculamos las dos cosas podríamos decir entonces que una institucionalidad es más democrática no cuando pretende incluir a todos y eliminar por completo las relaciones de desigualdad, sino cuando reconoce que las produce y por ello mismo se expone a las intervenciones que ponen de manifiesto esas relaciones de desigualdad.

Asimismo, a luz de lo dicho hasta ahora, también puede afirmarse que las acciones democráticas no buscan ni una mera reforma de las instituciones dadas, ni la conquista o la destrucción de los órdenes institucionales establecidos, sino que se dan propiamente confrontándolos, desestabilizando la manera en que éstos, al establecer jerarquías, exclusiones y en general relaciones de desigualdad, tienden a reducir los espacios públicos de intervención. Y sin embargo, en la medida en que este marco institucional más o menos inscriba formas de igualdad, gracias al efecto de las mismas acciones políticas, estas últimas pueden servirse de las formas de inscripción dadas para construir sus casos de litigio. Es decir, para poner de manifiesto en sus reivindicaciones la manera en que las formas institucionales también dañan de una u otra manera esa igualdad que más o menos inscriben. En este sentido, tales “insurrecciones” se dan en relación con “una ley o un orden comunitario que reconocen de manera crítica” (Balibar, 2009, p. 25). Y este reconocimiento crítico supone también que tales acciones pueden usar políticamente los derechos para formular sus reclamos de igualdad, desplazando una comprensión puramente legal (o legalista) de éstos, como la que se impone desde las representaciones usuales del Estado democrático; pero también permite tomar distancia de los modelos críticos-marxistas, desde los cuales los derechos garantizados por el Estado de derecho y, sobre todo, los derechos humanos se asumen como “«formas»

desmentidas por su contenido o «apariencias» destinadas a ocultar la realidad” material (*cf.*, Rancière, 1996, p. 114).

Desde una radicalización de la democracia, en efecto, los derechos, sobre todo los derechos humanos pueden movilizarse como “argumentos” que permiten construir escenas de litigio y razones polémicas, dada su misma polivalencia y su exterioridad o impropiedad, en tanto formas escritas (Rancière, 1996, p. 90); es decir, por tratarse de textos que pueden verificarse ya siempre de nuevo en situaciones inéditas y diversas, sin que puedan ser plenamente realizados por ningún ordenamiento social; textos que no se pueden encarnar en formas de ser comunitarias específicas ni en valores morales determinados, que se pretendan universales; textos, en fin, que no pueden ser reducidos a un único sentido, porque en su exterioridad permiten múltiples apropiaciones ya siempre impropias.

De modo que el derecho entendido políticamente se asume ya siempre como exceso con respecto a lo establecido, y más exactamente, como un “exceso igualitario” que permite exponer una y otra vez daños a la igualdad. Por eso democratizar al derecho es también reconocer, como lo había hecho ya Lefort, que es propio de la democracia abrir escenas políticas en las que “se entabla un combate entre la domesticación del derecho y su desestabilización-recreación permanente” (Abensour, 2007, p. 254)¹³. Ciertamente, tales luchas pueden instituir nuevos derechos que no sólo pueden reconfigurar sino extender y afianzar las instituciones establecidas, pero lo más importante es que ellas permiten articular reivindicaciones –esas reivindicaciones con la estructura del “como si”-, con las que una parte de los sin parte puede tomar voz y subjetivarse, y con las que se estructuran entonces litigios de anónimos en los que el daño a la igualdad puede aparecer y “tratarse”, es decir, confrontarse, sin que se pueda resolver por completo o superar.

Resignificar la democracia en su radicalización. En tiempos en que el dominio de los grandes grupos económicos parece absorber por

¹³ Al trazar esta proximidad no pierdo de vista la distancia entre Lefort y Rancière que este último, de hecho, ha insistido en enfatizar (ver por ejemplo, Rancière, 2005, p. 288).

completo el espacio público, no sólo comprando a los políticos, incidiendo en las políticas de los Estados, manejando los medios de comunicación, sino al fusionarse con el poder estatal, éste parece “desvergonzadamente unido al proyecto de acumulación del capital” (Brown, 2010, p. 62-63), mientras se va imponiendo cada vez más un relativo consenso acerca de la representación de lo real que ofrece la economía. En tales circunstancias –retomando la cuestión con la que abría este ensayo– no es claro que el *demos* sea “capaz de calibrar y seguir la mayoría de estos cambios, y menos aún de impugnarlos o contrarrestarlos con las propuestas de otras metas”, de modo que, a primera vista parecería que hablar hoy en día de “poder del pueblo” no tendría mucho sentido (Brown, 2010, p. 62-63). Además, los criterios mercantiles parecen imponerse en la lógica del gobierno, que tiende a darse cada vez más como gestión de negocios, y esto se desarrolla de la mano con la invención de lugares supraestatales en los que los expertos se ponen de acuerdo sobre decisiones de incidencia global, teniendo en cuenta la ciencia económica y de la legislación. Entonces, dado todo esto, no parece que puedan abrirse muchos espacios para la “invención democrática de lugares polémicos” (Rancière, 2006 (1), p. 117).

Sin embargo, frente a esta representación global, la insistencia en pensar la democracia como “gobierno consensual” no permite frenar este proceso de despolitización sino que al contrario parece estimularlo. Porque aunque ese consenso se quiera concebir en términos políticos o culturales converge en su rechazo a pensar la división de lo que se suele llamar “el pueblo” y a reducir entonces las posibilidades de que la representación de una realidad dada se pueda confrontar. Dado esto, repolitizar la vida en las actuales democracias tendría que ver más bien con abrir el desacuerdo, con confrontar tal representación de la realidad poniendo de manifiesto su contingencia, abriendo la división en lo que se asume como unidad. Y, de hecho, aunque la “alianza oligárquica de la riqueza y de la ciencia reclama hoy todo el poder y excluye que el pueblo pueda dividirse todavía y ramificarse”, en todo caso, “y aún expulsada de los principios, la división vuelve por todos lados” (Rancière, 2006 (1), p. 113). El pueblo que se representa en la unidad de la opinión pública y como conforme con los datos

presuntamente objetivos del mundo globalizado se divide de nuevo en una multiplicidad de puntos de vista que contestan esta única imagen: desde movimientos identitarios de derecha, o étnico-religiosos, hasta movimientos que rechazan las medidas económicas globales, y ponen de manifiesto también los márgenes que el crecimiento económico tiende a producir; o “manifestaciones” que aparecen a través del mismo “despolitizado” sistema electoral para rechazar la opinión previsible que se habría tenido que imponer, como en el caso del sonado referéndum europeo (Rancière, 2006 (1), p. 113).

Que la democracia, como “poder del pueblo” pueda tener sentido depende entonces de que puedan constituirse espacios conflictuales, y nuevas formas de subjetivación que fracturen la evidencia de lo dado. Seguramente son y tendrán que ser movimientos distintos a los que podían darse antes, cuando el objeto de interpelación era sobre todo el orden policial de los Estados soberanos, si hoy “la responsabilidad del orden se divide entre las Naciones-Estado, la instituciones internacionales, y un orden mundial sin rostro, cuyo centro está en todas partes y en ninguna” (Rancière, 2000, p. 125): movimientos sociales comprometidos contra la destrucción del antiguo sistema de protección social, que no sólo “defienden privilegios”, como suele pensarse, sino que se oponen a la asunción gubernamental según cual hay “datos, cosas dadas, sociales” contra los cuales el Estado-Nación no tiene nada que hacer; movimientos nacionales e internacionales que ponen de manifiesto las formas de exclusión que engendran los Estados actuales a la vez globales y reivindicadores de su soberanía, como es el caso de los movimientos de desempleados y sin-papeles, que los Estados, al no otorgarles status legal, excluyen de su libre circulación; o movimientos que interpelan las instituciones económicas internacionales, como es el caso de las protestas antiglobalización (Rancière, 2000, p. 125-126). Pero también pensando en la singularidad de las circunstancias históricas de esta unidad problemática que llamamos Latinoamérica, tendrán que seguir emergiendo intervenciones que hagan visibles formas de explotación, mecanismos de discriminación racial, sexual, cultural; manifestaciones contra las violencias producidas por poderes soberanos estatales, extra-estales,

para-estatales, que a la vez disloquen sujeciones producidas por mecanismos humanitarios, y por políticas públicas neoliberales que sólo representan a ciertas élites tecnocráticas y económicas, por referirme sólo tangencialmente a algunas de las problemáticas de nuestras complejas circunstancias.

Así pues, lo que se juega con una radicalización de la democracia como la que he sugerido en las anteriores consideraciones es, para decirlo brevemente, la posibilidad de que en los bordes de lo institucional – utilizándolo y excediéndolo– y atravesando las distintas formas de violencia que producen y confrontan a los actores, ellos puedan rasgar el tejido de lo social para, dejando ver las heridas que dislocan y deshacen la unidad de lo “común”, reconfigurarse como parte de un común inexistente e innombrado, que se asume en su impropiedad.

Referências

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer*. Torino: Einaudi, 1995.
- ABENSOUR, M. *Para una filosofía política crítica*, Barcelona: Anthropos, 2007.
- ARENDT, H. *The Human Condition* [CH], Chicago: Chicago University Press, 1958.
- _____. *On Violence*. NY: Harvest Books, 1970.
- BALIBAR, E. “El derecho a tener derechos y la desobediencia cívica” de E. Balibar. En: *Erytheis*, 2, http://idt.uab.es/erytheis/balibar_es.htm, 1997.
- _____. “Violence and Civility: On the Limits of Political Anthropology”, *Differences*, Brown University Press, vol. 20, No 2 &3, 2009.
- _____. “Uprisings in the Banlieues”, *La proposition de l'Égaliberté*, Paris: PUF, 2010.
- BIEHL, J. *Vita. Life in a Zone of Social Abandonment*. Berkeley, University of California Press, 2007.

- BROWN, W. "Ahora todos somos demócratas". En: *Democracia en suspenso*, Barcelona: ediciones Casus Belli, pp. 59-79, 2010.
- GALTUNG, J. "Violence, Peace and Peace Research". *Journal of Peace Research*, 6 (3), 167-191, 1969.
- _____. "Cultural Violence". *Journal of Peace Research*, Vol. 27, No. 3 (Aug.), pp. 291-305, 1990.
- HABERMAS, J. (1). "Three Normative Models of Democracy", *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, edited by Seyla Benhabib, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, pp. 21-30, 1996.
- KEANE, J. *Democracy and Violence*, NY: Cambridge University Press, 2004.
- MERKLEN, D. « De la violence politique en démocratie » Cités, P.U.F. vol. 2 - n° 50, p. 57- 73, 2012.
- NANCY, J.L. "Democracia finita e infinita". En: *Democracia en suspenso*, Barcelona: ediciones Casus Belli, pp. 79-96.
- QUINTANA, L. "Democracia y pluralidad en Hannah Arendt". En: *Filosofía de la democracia*, Rodolfo Arango (ed.), Bogotá: Siglo del Hombre editores, pp. 269-288, 2007.
- _____. "El exceso de la democracia" (a publicarse en un volumen sobre "Democracia, violencia y normatividad, editado por Luis Eduardo Hoyos y Guillermo Hurtado, UNAM, México), 2012.
- RANCIÈRE, J. *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- _____. "Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière". *Diacritics*, Vol. 30, N° 2 (Summer, 2000), The Johns Hopkins University Press, pp. 113-126.
- _____. "Democracy, *Dissensus* and the Aesthetics of Class Struggle: An Exchange with Jacques Rancière". *Historical Materialism*, vol. 13:4, pp. 285-301, 2005.
- _____. *El odio a la democracia*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- _____. *Política, policía, democracia*, Santiago: LOM, 2006.
- _____. *En los bordes de lo político*, Buenos Aires: Ediciones la Cebra, 2007.
- _____. "Las democracias contra las democracias" (entrevista). En: *Democracia en suspenso*, Barcelona: ediciones Casus Belli, pp. 97-102, 2010.

_____. “Does Democracy Mean Something”. En: *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, New York: Continuum, 2010.

WOLIN, Sh. “Hannah Arendt: Democracy and the Political”. *Salmagundi*, No. 60, On Hannah Arendt (Spring-Summer), pp. 3-19, 1983.

_____. *Democracy Inc.*, Princeton: Princeton University Press, 2008.

ŽIŽEK, S. *Violence*, NY: Picador, 2008.

**REGRA, VIDA, FORMA DE VIDA:
INVESTIDA DE GIORGIO AGAMBEN**

**REGLA, VIDA, FORMA DE VIDA:
INVESTIGACIÓN DE GIORGIO AGAMBEN**

**RULE, LIFE, FORM OF LIFE:
RESEARCH OF GIORGIO AGAMBEN**

Daniel Arruda Nascimento
Prof. da Universidade Federal do Piauí
E-mail: danielnascimento@voila.fr

Resumo: Acompanhando a nova investida de Giorgio Agamben com a publicação de *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, livro que inaugura a quarta e definitiva parte de seu projeto filosófico denominado genericamente de *Homo sacer*, tem o presente trabalho como linha mestra o exame da evolução da noção de *vida nua*, pela interposição de um novo propósito conceitual: *forma de vida*. Trata-se de identificar um tipo de vida que se vincula tão estreitamente à sua forma que resulta inseparável dela. Trata-se também de refletir, agora sobre o pano de fundo da tradição teórica de orientação franciscana, a relação entre vida e direito, penetrando um pouco mais no ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder, aproximando-nos de assinaturas que permitam uma melhor visualização das possibilidades quando se cuida de tornar inoperantes dispositivos de domínio.

Palavras-chave: Giorgio Agamben, forma de vida, inoperosidade.

Resumen: Acompañando la nueva investigación e Giorgio Agamben con la publicación de *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, libro que inaugura la cuarta y definitiva parte de su proyecto filosófico denominado genéricamente *Homo sacer*, el presente trabajo tiene como objeto el examen de la evolución de la noción de *vida nuda*, a través de la interposición de un nuevo propósito conceptual: *forma de vida*. Se trata de identificar un tipo de vida que se vincula tan estrechamente a su forma que resulta inseparable de ella. Se trata también de reflexionar, ahora sobre el paño de fondo de la tradición teórica de orientación franciscana, la relación entre vida y derecho, penetrando un poco más en el punto de intersección entre el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder, aproximándonos de signaturas que permitan una mejor visualización de las posibilidades relativas a los intentos de tornar inoperantes dispositivos de dominio.

Palabras-clave: Giorgio Agamben, forma de vida, inoperancia.

Abstract: Following the new research of Giorgio Agamben with the publication of *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, book that begins the forth and definitive part of his philosophical project called generally *Homo sacer*, the present work has as guideline the exam of the evolution of *bare life's* notion, by the introduction of a new conceptual proposition: *form of life*. We shall deal with the necessity of identifying a kind of life which is so narrowly connected to its form that is inseparable of it. Above the background of Franciscan's theoretical tradition, we shall also attend to the relation between life and rights, penetrating a little more in the intersection point between the legal-institutional model and the biopolitical model of power. This paper approaches us of the signatures which will allow a better visualization of the possibilities, when it is a matter of rendering inoperative devices of domain.

Keywords: Giorgio Agamben, form of life, inoperosity.

Desde o lançamento de seu primeiro volume, no curso do ano de 1995, o projeto filosófico de Giorgio Agamben, batizado por ele mesmo com o nome de *Homo sacer*, compreendia objetivos bastante díspares. Da leitura da introdução de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* podemos reter, contudo, alguns deles que viriam a conferir a reputação alcançada pela obra: a evocação de uma reflexão que interrogasse a relação entre vida e política, ou entre *vida nua* e *biopolítica*; a reivindicação da função da vida, enquanto categoria de exclusão e inclusão, na definição do espaço político moderno; o oferecimento de uma pontiaguda resposta à perversa mistificação de uma nova ordem planetária. Tratava-se então de observar que o balizamento embrionário das referências e questões que surgiam fora dado pelas ofensivas de Hannah Arendt e Michel Foucault, com especial ênfase para o entrelaçamento entre *técnicas políticas* e *tecnologias do eu*, sem esquivar-se de manifestações políticas do cotidiano histórico e vizinhas.

Dezesseis anos depois, vemos como o filósofo italiano inicia o que parece ser a quarta e definitiva parte de seu projeto. Os últimos meses de 2011 assistiram à publicação de *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Se, ainda na introdução de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, a expressão *forma de vida* aparece apenas uma única vez, sendo o resultado da transformação da *vida nua* em gênero pela democracia moderna (cf. Agamben, 2005, p. 13), aqui a expressão obtém a prerrogativa de dar corpo ao título e ser a portadora do desenlace tônico do livro. Em sua acepção mais comum, *forma* designa o molde sobre o qual se coloca alguma substância fluida que, conseqüentemente, tem seu feitiço configurado tal e qual. A forma aplicada à *vida* designa aspectos que

compõe uma rotina que chega a definir a própria vida. A vida pode adquirir assim uma *forma de vida*. O novo livro concentra-se na relação entre vida e regra, sugerindo algumas interrogações: o que resta de uma vida que impõe a si mesma uma regra capaz de determinar cada pequena ordem do dia? Em que medida qualificar um modo de vida tão plasmado pela regra que não pode reconhecer-se sem a identificação com a regra mesma? É possível que a vida experimentada pela regra autorize uma nova dimensão para o exercício da autonomia? Qual apelo político provoca uma reflexão filosófica colocada nestes termos? Inobstante, talvez, o principal mérito do novo livro do filósofo italiano seja fazer pensar, uma vez mais, agora sobre o pano de fundo do hábito franciscano, a relação entre vida e direito. E isto ele o faça mais do que unicamente para penetrar um pouco mais seu dedo no ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. Também para nos aproximar de assinaturas que permitam uma melhor visualização das possibilidades quando se cuida de tornar inoperantes dispositivos de domínio. O presente trabalho se propõe a realizar uma análise intestina da obra de Giorgio Agamben, tendo como fio condutor o que surge de novo e transfigura tudo o que foi dito até então.

Podemos notar que, apesar de dividido textualmente em três partes, o êxito do livro se cumpre em duas etapas. Na primeira, cuida-se de salientar a singularidade da concepção de *forma vitae*, ou *forma de vida*, tomando como campo de análise o modo de vida monacal e franciscano – em um movimento teórico que exprime com clareza a preocupação metodológica do autor com a busca por paradigmas, algo diverso de simples exemplos¹. Na segunda etapa, temos a exploração de uma nova especialidade, agora da relação entre a *forma de vida* e o direito, sendo os parágrafos definitivamente invadidos pelos escritos franciscanos que procuravam dar conta de sua singularidade – e aqui vemos como a

¹ Esta preocupação está presente em diversos pontos da obra do filósofo italiano, a começar pela eleição do *homo sacer*. Sobre a diferença entre paradigmas e exemplos, conferir Agamben, G. *Altissima povertà*, pp. 120 e 130, bem como *Signatura rerum*, pp. 20-24. Voltaremos ao assunto mais adiante.

relação entre regra e vida é de alguma maneira articulada com a tarefa filosófica do autor de retornar, outra vez, ao terreno no qual é possível pensar a *inoperosidade* dos dispositivos de poder. Fiel a esta sugestão de leitura, farei corresponder as duas partes deste texto às duas etapas em questão.

O prefácio que inaugura *Altíssima povertà* sublinha que o intento da obra é a confrontação com a relação dialética entre regra e vida ou, antes, que o objeto de seu estudo é a tentativa histórica de “construir uma forma-de-vida, uma vida que se liga tão estreitamente à sua forma que resulta inseparável a ela” (Agamben, 2011, p. 07), tentativa encampada pelas primeiras comunidades de monges de orientação cristã. Com efeito, as comunidades monásticas medievais eram atravessadas por um campo de força criado por duas intensidades contrapostas e, ao mesmo tempo, intrincadas, no qual algo de novo podia surgir: algo oriundo da tensão entre dois polos viria a constituir um terceiro inaudito que, embora tenha chegado perto de sua realização, não chegou, ao que parece, a aperfeiçoar-se. A relação entre regra e vida deu origem ao indício de uma *forma de vida*, uma vida indissociável de sua forma. A novidade do monaquismo era a identificação de um plano de consistência no qual tanto regra quanto vida “perdem seu significado familiar para acenar em direção a um terceiro que se trata precisamente de portar à luz” (Agamben, 2011, p. 08).

Com a concessão da liberdade religiosa aos cristãos pelo imperador Constantino no ano de 313 e com a definitiva conversão do imperador Teodósio e a oficialização estatal do cristianismo no ano de 391, ambos representantes de um Império Romano já enfraquecido, temos a derrocada das perseguições que assolavam os primeiros cristãos desde o tempo de Nero. Um dos resultados mais relevantes de tais perseguições fora alguma dispersão e o estabelecimento de eremitérios onde viviam em solidão os chamados padres do deserto. O movimento tornou-se tão significativo que mesmo após o fim das perseguições, muitos descontentes com a institucionalização da religião e a formação hierárquica da Igreja encaminhavam-se para uma vida ascética afastada do convívio terreno. Isto parece ter durado até o cerca do ano de 646, quando o Concílio de Toledo decidiu pelo primado da vida comunitária sobre a eremita, confirmando outra tradição da

qual são expoentes, entre outros, Pacômio (292-348), Basílio (329-379), Agostinho (354-430) e Bento (480-547). Formaram-se os cenóbios e os mosteiros, onde os que se destinavam à vida contemplativa podiam reunir-se em uma vida comum separada do mundo secular. Mas o incômodo produzido desta história conflituosa não se baseava no fato da escolha entre dois modelos de vida melhor: “em questão não é tanto a oposição entre solitude e vida comum, quanto aquela, por assim dizer, ‘política’, entre ordem e desordem, governo e anarquia, estabilidade e nomadismo” (Agamben, 2011, p. 23). Dentro dos cenóbios e mosteiros a vida teria adquirido ordem, governo, estabilidade.

A tradição política ocidental, herdada pela teologia cristã, guardava já uma longa história do conflito entre *phýsis* e *nómos*, entre aquilo que nos vinha pela natureza e o que somente exsurgia por convenção humana. Assim, Glauco podia dizer a Sócrates, no segundo livro da *República*, que a voz corrente entendia que o estabelecimento de leis e convenções operava a favor da justiça e contra a natureza do homem, que podia mostrar-se injusta, uma vez que é o homem capaz do bem e do mal (cf. Platão, 2001, 359a). E Sócrates podia concluir com Glauco, no livro cinco, que uma cidade justa era aquela em que uma intervenção racional, via sistema educacional distributivo e eleição do filósofo governante, dava ordem à natureza, de modo que cada um podia desempenhar a função para a qual estivesse mais apto (cf. Platão, 2001, 473e e 433b). De diferentes pontos de vista observamos como *nómos* vem regular a *phýsis*. No *Político*, cabe à ciência real tecer como um artesão os laços da cidade, reconciliando as discordâncias naturais e exercendo, entre outras funções, o papel de legislador, ditando normas justificadas pelo uso do intelecto e pela liberdade humana (cf. Platão, 1987, 308d-309a). Em *Leis*, depois das considerações sobre a prevalência da razão e da verdade em *República*, Platão, procurando um princípio de autoridade ou um princípio que permitisse, com legitimidade, exigir a obediência na vida pública, não terá outra alternativa que utilizar como referência uma noção que pertencia primeiramente à ordem da vida privada: no que parece ser uma variação do *nómos basiléus* de Píndaro, o filósofo encontrará no chefe de família a figura emblemática do governante e nas leis o substituto da persuasão, prática de resultado

imprevisível (cf. Arendt, 2009, pp. 143-148). Platão prefere aderir ao sonho de um mundo estável, prefere um governo de leis, de normas de caráter abstrato e genérico, conhecidas por todos.

Do interior deste território conflituoso, experimentamos a estupefação de Nietzsche, provavelmente o mais grego dos filósofos modernos, ao enfrentar os crenes da providência e os mestres da finalidade da existência. A natureza é caos, é ausência de ordem, embora busquemos evidências de uma harmonia do universo (cf. Nietzsche, 2001, aforismos 277 e 109), embora aneemos por regulações de origem ou de finalidade (cf. Nietzsche, 2001, aforismo 1). Através do culto religioso, os homens impuseram leis às arbitrariedades da natureza, imprimiram uma regularidade que a princípio a natureza não possui (cf. Nietzsche, 2005, aforismo 111). Através da cultura do ideal ascético, consagram os homens novas ordenações morais do mundo, para um mundo que não tem ordenação (cf. Nietzsche, 1998, terceira dissertação, aforismo 27), assentam sentidos para a existência, para uma existência que não tem sentido, mesmo com prejuízo próprio, porque é melhor “*querer o nada a nada querer...*” (Nietzsche, 1998, terceira dissertação, aforismo 28, grifo do original).

Também no que diz respeito à psicologia humana o conflito entre *nómos* e *phýsis* está presente. Se a alma humana é, no *Fedro* de Platão, composta de uma natureza intermediária entre o divino e o terreno, em função de ser sede da razão, ela é superior ao corpo, de natureza inferior, fustigado sem defesa pelos apetites naturais, pelas paixões dadas (cf. Platão, 1999, 246 e 237). Será o exercício da razão, que aqui adquire o caráter normativo, que dará o estatuto da condição humana. De modo diverso, mas com o mesmo fim, o *Mito do Cocheiro* propugna, dividindo a alma em três partes, dois cavalos de natureza antagônica e um guia, pela racional administração dos desejos que afrontam o homem (cf. Platão, 1999, 253). Uma segunda leitura, pertencente ao diálogo de *República*, possui direcionamento análogo: dividida em três partes, caberá à parte racional a condução das outras duas, baixa e intermediária (cf. Platão, 2001, 443d), sempre em um maior proveito da alma sobre o corpo (cf. Platão, 2001, 408e-410c). Todas estas passagens recuperam um entendimento que se tornou passado e fixam uma estrutura de entendimento para o futuro. A desvalorização do

corpóreo permanece entre nós com um vigor surpreendente, fato que não passa despercebido ao filósofo de martelo em punho. Nas palavras de Nietzsche: “em toda parte em que predominou a doutrina da *pura espiritualidade*, ela destruiu, com seus excessos, a força nervosa: ela ensinou a menosprezar, negligenciar ou atormentar o corpo, a desprezar e mortificar o próprio homem por causa dos seus instintos” (Nietzsche, 2004, aforismo 39, grifo do original). Não é possível diminuir o impacto que tal estrutura de entendimento teve sobre o mundo dos homens e sobre a cultura ascética: escolhendo adversários, o santo “utiliza sua própria tendência à vaidade, à sede de glória e domínio, e também seus apetites sensuais, para poder considerar sua vida uma contínua batalha, no qual lutam, com êxito variado, bons e maus espíritos” (Nietzsche, 2005, aforismo 141). Havia entre os monges uma psicologia que tornava suspeito tudo o que era humano, uma associação entre o que era natural e a ideia de mau, um “sofrimento pelo que é natural” (Nietzsche, 2005, aforismo 141). As comunidades monásticas inauguradas entre os séculos quarto e quinto têm como motivo, entre outros, o auxílio aos ascetas que lutavam sozinhos e ao exercício da razão e do espírito. Elas vieram conferir o governo que faltava à vida admitida como relativamente natural, certamente mais suscetível às inconstâncias da natureza, vista ainda como anárquica. Elas tratam de opor “uma comunidade bem governada à anomia, um paradigma político positivo a um negativo” (Agamben, 2011, p. 23).

Retornemos à configuração da *forma de vida*. Algumas evidências coletadas por Agamben asseguram que as primeiras comunidades monásticas tinham em comum a tentativa de delimitar um modo de vida que as distinguisse das demais e significasse mais que o mero cumprimento de uma regra. Uma destas evidências se encontra no fato de uma mesma palavra designar progressivamente lugar de viver, modo de ser ou de agir e vestimenta. O termo *habitus* remete à integração dos três significados (cf. Agamben, 2011, p. 24). Os monges assumiam um modo de vida que significava ao mesmo tempo estar em uma comunidade local, converter a sua existência e expressá-lo com o jeito de vestir – o que se recosta impregnado ainda, de alguma maneira, na nossa palavra *costume*. Outra evidência consiste na transformação da divisão do

dia em diferentes seguimentos, pela demarcação dos horários de oração, em condição de vida, até poder a tradição considerar a existência de um monge um *horologium vitae*. Com a divisão do dia e da noite em horas de dedicação à oração não estavam os ordenadores buscando apenas dar uma ocupação aos monges para evitar a ociosidade mas, levando a sério a orientação paulina de oração incessante, cristalizada pela fórmula *adialeiptós proseuchesthe*, um gesto que “transforma a vida inteira em ofício” (Agamben, 2011, p. 34). Em outras palavras, o que temos aqui é um processo de transformação da vida em liturgia (cf. Agamben, 2011, p. 105). A vida de um monge tornava-se toda oração pela repetição contínua das preces, ainda que intercaladas ou concomitantes a trabalhos manuais, e pela devoção integral da jornada diária. Estamos mais uma vez diante de uma zona de indeterminação:

O cenóbio aparece como um campo de força percorrido por duas tensões opostas, uma verso a resolver a vida em uma liturgia e outra tesa a transformar a liturgia em vida. De uma parte, tudo se faz regra e ofício ao ponto em que a vida parece sumir; de outra, tudo se faz vida, os “preceitos legais” se transformam em “preceitos vitais”, de modo que a lei e a própria liturgia parecem abolir-se. À uma lei que se indetermina em vida vem ao encontro, com um gesto simetricamente inverso, uma vida que se transforma integralmente em lei (Agamben, 2011, pp. 109-110).

Notável é que os próprios monges fundadores não tratavam as regras monásticas como normas jurídicas. Mesmo que estivesse à mão toda uma tradição do direito romano a encerrar o caráter normativo das regras jurídicas, escolheram os monges, ao enunciarem preceitos que podiam inclusive ser extensos ou minuciosos, esvaziar suas regras de conteúdo jurídico. Os textos regulares convidavam os monges a não considerar seus preceitos como dispositivos legais (cf. Agamben, 2011, pp. 42 e 63). Não temos aqui um suplemento de aplicação de uma regra sobre uma vida, a regra não incide sobre a vida para adequá-la. A relação entre regra e vida é diversa, evoca um modo novo de conceber a relação entre o direito e a vida (cf. Agamben, 2011, p. 72). Pautando-se numa explicação de Bernardo de Claraval, abade do século doze, sobre o ato de profissão e o ingresso na ordem monástica, Agamben conclui que “aquele que promete não se obriga, como ocorre no

direito, ao cumprimento dos singulares atos previstos na regra, mas coloca em questão o seu modo de viver, que não se identifica com uma série de ações nem se exaure nela” (Agamben, 2011, p. 73). Ou, como dirá Tomás de Aquino no século treze, os monges não prometem a regra, mas viver segundo a regra, isto é, segundo o espírito da regra: não prometem observar um texto legal, eles têm como objeto da promessa uma *forma vivendi* (cf. Agamben, 2011, p. 74). A regra parece ter assim um caráter genuinamente acessório para a adesão vocacional e o exercício da caridade. E isto pode ser dito com igual propriedade para os votos que, embora tenham o formato de uma lei, não possuem qualquer conteúdo legal, uma vez que têm como meta primordial a fixação da vontade do monge em uma certa vertente (cf. Agamben, 2011, p. 76).

Outras duas evidências contribuem para o quadro exposto. No que diz respeito à história semântica da palavra *regula*, é provável que o sintagma *regula vitae*, usado para indicar a regra monástica, seja simétrica à expressão *regula iuris*, por exemplo, onde o direito produz a regra ou a regra é derivado do direito (cf. Agamben, 2011, pp. 89 e 131). O direito existe numa realidade logicamente anterior à regra produzida. Da mesma maneira, em *regula vitae*, a regra deriva da forma de vida, ela espelha aquilo que outrora encontrou em sua consistência própria. No que pertence ao uso cotidiano do texto regular, é certo que a regra era algo que se dava à contínua leitura e meditação, à recitação de memória quando o texto não estava disponível (cf. Agamben, 2011, p. 99), tal como um substrato para o sustento do modo de vida, um alimento, sendo declamada inclusive, em gesto assaz representativo, durante as refeições comuns. A não ser pelos juristas mais eufóricos ou pelos milhões que não veem outra saída profissional do que passar em um concurso público, não levamos nossas leis civis para a mesa. Mais um sinal da discordância entre regra oriunda de uma forma de vida e o que compreendem nossos juristas quando se referem à lei.

Apenas com os franciscanos, todavia, a configuração de uma *forma de vida* atinge sua plena consciência, dirá Agamben (Agamben, 2011, p. 79). Não somente porque o filósofo seja italiano e os italianos olhem antes para a experiência intestina do que para qualquer outra. Há razões para apontar o modelo

franciscano como o ponto crítico do delineamento dos contornos da forma de vida. Se, nos movimentos monacais anteriores, persiste apesar de tudo uma preocupação com a regulação da vida, os movimentos religiosos dos séculos onze e doze, mantendo-se, na sua maioria, inicialmente paralelos à hierarquia eclesial e reivindicando a pobreza como elemento constitutivo da vida, trazem um desejo diverso. “Talvez pela primeira vez, em questão, nos movimentos, não era a *regra*, mas a *vida*, não o poder professar este ou aquele artigo de fé, mas poder viver em um certo modo, praticar alegremente e abertamente uma certa forma de vida” (Agamben, 2011, p. 117, grifo do original). O caso franciscano é exemplar e especial entre tais movimentos, demonstrando, por um lado, a absoluta novidade do acontecimento e, por outro lado, os efeitos causados na estrutura eclesial já existente que procurou, confusamente, ou fazer convergi-los para o que já era conhecido e sob controle ou, quando isto não era possível, apelar para discordâncias doutrinárias e classificá-los de heréticos². O que torna o modelo franciscano tão especial é a relutância de Francisco de Assis em escrever uma regra para os seus confrades, escrever qualquer documento que pudesse quiçá atrapalhar ou fazer esmorecer o modo de vida que adotava. O resultado desta desconfiança foi a composição de uma regra que compreendia uma parte inicial fundamental e exaustiva e outra casuística exemplificativa, notoriamente narrativa. A regra bulada da ordem dos frades menores de 1223 traz no primeiro capítulo a seguinte inscrição: “a regra e a vida dos frades menores é esta: observar o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem propriedade e em castidade” (Francisco de Assis, 2000, pp. 131-132). De acordo com os mais importantes intérpretes franciscanos, neste núcleo está contida toda a essência da regra: viver segundo um modo de vida herdado do modo de vida de Jesus. Todas as inscrições que seguem ao primeiro capítulo não gozam do

² Francisco de Assis parece ter encontrado um meio de fazer o seu próprio caminho, em uma época em que as estruturas sociais eram ainda mais rígidas e as hierarquias respeitadas quase sem contestação. Mesmo a submissão ao papa foi uma estratégia para evitar o estrangulamento e se manter no caminho livre: uma vez com a chancela papal, ele podia constituir o seu modo de vida contanto que permanecesse em obediência formal.

mesmo estatuto e parecem estar aí mais pela necessidade de respeitar uma tradição monástica do que pelo fito de prescrição normativa. Assim são as orientações para o jejum e contra o seu excesso, a proibição de andar a cavalo e de receber dinheiro, as recomendações para pedir esmolas, o cuidado com os irmãos doentes e o auxílio fraterno, a modéstia no exercício da pregação, a interdição do ingresso em casas de mulheres.

Excetuando-se a ligeira indicação do prefácio, todos os argumentos acostados até então não impedem que o leitor tenha que aguardar até o terceiro e último capítulo do livro a fim de que Agamben dê uma definição do que denominava *forma de vida*: “um modo de vida que, na medida em que adere estreitamente a uma forma ou modelo, da qual não pode ser separada, se constitui por isso mesmo como exemplo” (Agamben, 2011, p. 120). Assim cumpre-se a primeira etapa: o estudo do que seja *forma de vida* e a demonstração de sua singularidade modelar. Os franciscanos, mais que qualquer outro movimento religioso ou ordem monástica, inventaram uma “vida que resta inseparável da sua forma” (Agamben, 2011, p. 148).

O problema da segunda etapa do intento de Agamben em *Altissima povertà* será a relação entre forma de vida e direito. Agora podemos compreender o porquê do título escolhido para a obra: a resoluta exigência de pobreza por iniciativa dos franciscanos levou-os a reivindicar perante a Cúria Romana uma existência humana fora do direito, eles mobilizaram todos os esforços no sentido de “realizar uma vida e uma praxe humana absolutamente para fora das determinações do direito” (Agamben, 2011, p. 137). Os primeiros franciscanos, atentos à intuição insculpida na regra de que deveriam viver sem propriedade, desejavam a possibilidade de servirem-se dos bens que lhe eram confiados sem reter qualquer direito sobre a coisa, e, por isso, desenvolveram toda uma série de argumentos, mais ou menos plausíveis, para tornar possível o

simples uso de fato dos bens³. A novidade trazia, evidentemente, questões variadas envolvendo os direitos reais, ou mais precisamente, sobre o uso de uma coisa que não é sua: se a coisa não é sua, seria questionável se poderia o frade defendê-la contra as agressões alheias, a fim de prolongar o uso; se deveria o frade pagar os impostos gerados pelo uso; se poderia o frade, sendo imóvel o bem, produzir a partir do cultivo da terra; se, sendo o bem consumível, como um cacho de uvas, o seu uso não equivaleria a ter a propriedade, uma vez que o uso do bem o conduzia ao perecimento.

Um interessante argumento, transmitido a nós pelos escritos de Bonaventura, Bonagrazia e Ugo de Digne, apela à condição do homem no estado de inocência, quando não havia propriedade e tudo pertencia a todos, e ao direito natural de conservação da própria vida. O uso comum das coisas precede genealogicamente o direito de propriedade, nascido da acepção jurídica do homem, seja qual for o seu fundamento (cf. Agamben, 2011, pp. 139 e 161). O argumento é reforçado por Guilherme de Ockham com uma surpreendente defesa da exceção como o estado permanente dos frades. Distinguindo o direito natural de usar do direito positivo de usar, ele dirá que, enquanto o segundo é atribuído com a estabilidade da segurança jurídica, será o primeiro materializado somente nos casos de estado de necessidade. Teríamos para os frades pobres um estado de exceção permanente em prejuízo do direito de propriedade ou mesmo de uso (cf. agamben, 2011, pp. 140-142 e 163). Alguns teóricos franciscanos, como Bonagrazia da Bergamo e Riccardo di Conington, chegaram mesmo a comparar os frades com animais que, precisando, comem os alimentos onde os encontram, em uma espécie de animalização voluntária, enquanto outros, como Ugo de Digne e Bonaventura, comparam os frades a menores de idade, sem capacidade jurídica para contrair direitos (cf. Agamben, 2011, pp. 137-138).

Com relação à diligência de pensar uma forma de vida fora da esfera do direito, justificando a vida sem direito real, é de bom

³ *Altissima povertà* recupera uma passagem de *Profanazioni* dedicada à contenda histórica entre a profanação franciscana do direito de propriedade e a perseguição do papa João XXII (cf. Agamben, *Profanazioni*, pp. 94-95).

alvitre notar que a distinção entre uso de fato e uso de direito, ou ainda, entre posse de fato e posse de direito, não ajuda muito. Embora o direito possa reconhecer como externo a si um fato bruto, a este ponto parece alcançar um argumento interposto por Bonaventura (cf. Agamben, 2011, p. 153), pode a posse de fato gerar consequências jurídicas, na medida em que ingressa no campo de consideração das instituições de direito, tal como a usurpação de um terreno gera o direito de reintegração de posse ou o usucapião de uma casa gera a posse legítima e o direito de propriedade. Por isso, em uma das páginas finais do livro na qual Agamben esboça sua opinião sobre o histórico da contenda franciscana, o filósofo italiano sustentará que, ao invés de aferrarem-se à ideia do *usus facti*, “os franciscanos devem insistir sobre o caráter ‘expropriativo’ da pobreza e sobre a recusa de qualquer *animus possidendi* da parte dos frades menores” (Agamben, 2011, p. 170, grifos do original).

De qualquer maneira, o que revela a abertura de um novo sítio de escavação por Agamben, e penso eu ser esta a maior contribuição de *Altissima povertà* ao seu projeto filosófico em lide, é o avanço sobre a noção de *inoperosidade*. Ele parece querer se dirigir cada vez mais para este fim: conceder maior peso e dar maior inteligibilidade ao conceito que vem preparando já há algum tempo, ainda que suas parcas palavras acerca do tema em meio a numerosos parágrafos propedêuticos demonstrem um gesto tateado. Cito um parágrafo-chave:

O conflito com o direito – ou, antes, a tentativa de desativá-lo e torná-lo inoperante através do uso – se situa sobre o mesmo plano puramente existencial no qual age a inoperosidade do direito e da liturgia. A forma de vida é aquela puramente existencial que deve ser liberada da assinatura no direito e do ofício (Agamben, 2011, p. 167)⁴.

⁴ À esta altura do livro de Agamben, as palavras *liturgia* e *ofício* não significam mais a prática da oração constante, como antes. Elas indicam a administração dos sacramentos pelos clérigos, a institucionalização de uma prerrogativa eclesial, operada pela Igreja Romana no decorrer do período medieval. Para um detalhado exame filológico-filosófico do termo *leitourgia* e de sua evolução paralela ao termo *officium*, tais como conhecidos por Agamben, conferir o recente *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*, livro destinado a converter-se no quinto volume da segunda fase de seu projeto filosófico (cf. especialmente pp. 13-37 e pp. 80-101). De acordo com o próprio autor, trata-se de uma pesquisa gêmea à redação de

Intrigante é notar que esta tentativa de se esquivar da captura pelo direito, ou mais precisamente, o desconforto com o direito de propriedade, foi sentido com amargor na segunda modernidade por pensadores tão diferentes entre si, como Jean-Jacques Rousseau, Pierre Joseph Proudhon e Friedrich Nietzsche. Rousseau projeta o seu pensamento no rastro da teoria do pacto social, sem contudo chegar a conclusões idênticas dos seus antecessores. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*, a desigualdade quase inofensiva do estado de natureza cresce progressivamente no desenrolar da história humana, até se tornar uma das principais causas do estado de conflito moderno. A ambição crescente pela riqueza e pela propriedade impulsiona a mola da história e guia a civilização ao estado de disputas e guerra – estado esse coroado pela instituição da sociedade civil com o objetivo de assegurar as vantagens de alguns ricos que souberam aproveitar as oportunidades (cf. Rousseau, 1964, pp. 176-178), sendo o Estado a consolidação e a juridicização da desigualdade obtida anteriormente pela esperteza e pela força (cf. Rousseau, 1964, p. 187). É bastante conhecido o parágrafo no qual o filósofo suíço diz que o direito de propriedade surge e é garantido por um ato de violência ilegítimo⁵. A mesma energia se estampa nas diminutas palavras de ordem de Proudhon: *a propriedade é um roubo!* (cf. Proudhon, 2011, p. 21), o que não impede que o pensador anarquista queira também reconstruir a história humana e seu discurso seja elegante⁶. Nietzsche, no seu

Altissima povertà (Agamben, 2011, p. 08), publicada à parte somente por fins estratégicos.

⁵ Rousseau, J. J. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, p. 164: “o primeiro que, cercando um terreno, se lembrou de dizer, *isto me pertence*, e encontrou criaturas suficientemente simples para acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. De quantos crimes, guerras, assassinatos, misérias e horrores, não teria poupado o gênero humano aquele que, desarraigando as estacas ou entulhando o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: *guardai-vos de escutar este impostor; vós estais perdidos se vos esqueceis que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém*”.

⁶ Proudhon, P. J. *A propriedade é um roubo*, p. 20: “se eu tivesse de responder à seguinte questão: *o que é a escravidão?*, e a respondesse numa única palavra: *é um assassinato*, meu pensamento seria logo compreendido. Eu não teria necessidade

Genealogia da moral, sem tratar diretamente do tema, mas cumprindo com a intenção de percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral com novas perguntas, com novos olhares (cf. Nietzsche, 1998, prólogo, aforismo 7), debruçando-se sobre a origem da má consciência, aquela guardiã do sentimento de culpa que acomete o homem sempre que se vê confrontado com a moralidade sedimentada pela sociedade organizada, afirma que atos de violência deram origem a toda forma de domínio oficial, estatal⁷.

Intuição similar de Francisco de Assis, antecipando em sete séculos os incômodos de Rousseau, Proudhon e Nietzsche, entre outros, pode ser observada pela leitura de pequenas histórias extraídas dos contos de seus primeiros companheiros, nos quais o simples fato da posse desproporcional de bens constituía esbulho. Para os frades menores, dividir era devolver. Permito-me citar duas delas:

de um longo discurso para mostrar que o poder de tirar ao homem o pensamento, a vontade, a personalidade é um poder de vida e de morte, e que fazer um homem escravo é assassiná-lo. Por que então a esta outra pergunta: *o que é a propriedade?*, não posso eu responder da mesma maneira: *é um roubo*, sem ter a certeza de não ser entendido, embora a segunda proposição não seja senão a primeira transformada?” (grifos meus).

⁷ Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, segunda dissertação, aforismo 17: “A inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo ‘Estado’, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. Utilizei a palavra ‘Estado’: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade”. Em *Humano, demasiado humano*, aforismo 452, Nietzsche diz o seguinte: “quando os socialistas demonstram que a divisão da propriedade, na humanidade de hoje, é consequência de inúmeras injustiças e violências, e *in summa* rejeitam a obrigação para com algo de fundamento tão injusto, ele vêem apenas um aspecto da questão. O passado inteiro da cultura antiga foi construído sobre violência, a escravidão, o embuste, o erro” (em ambos, grifos do original).

No tempo em que Francisco esteve no palácio do bispo de Rieti para cuidar de sua doença dos olhos, foi consultar o médico uma pobrezinha de Maquilone, que tinha a mesma doença que ele. Conversando familiarmente com o seu companheiro, o santo foi se insinuando: *irmão, precisamos devolver o que não é nosso... esta capa, que recebemos emprestada daquela pobrezinha, vamos devolvê-la, porque ela não tem nada em sua bolsa para as despesas* (Tomás De Celano *apud* Francisco De Assis, 2000, pp. 352-353, ligeiramente modificado).

Outro dia, ao retornar de Sena, encontrou no caminho um pobre e disse a seu companheiro: *urge, irmão, cedamos a este pobre o nosso manto que, na verdade, lhe pertence, pois o recebemos de empréstimo, até que encontrássemos alguém mais pobre do que nós*. Mas vendo o companheiro que Francisco tinha grande necessidade daquele manto, opôs-se com insistência a que ele remediasse o outro, esquecendo-se de si mesmo. Ante a recusa do frade, o santo replicou: *não quero ser um ladrão, pois como tais seremos tidos se não cedermos este abrigo a quem tiver mais necessidade dele do que nós*. Dito isso, entregou o manto ao pobre (Frei Leão *apud* Francisco De Assis, 2000, pp. 879-880, ligeiramente modificado).

Que se diga logo desde o início destas considerações finais: o primeiro volume da quarta fase do atual projeto filosófico de Giorgio Agamben tem a intenção genérica de oferecer um aporte teórico que permita a captura da outra face da *vida nua*, uma possível transformação da *biopolítica* em uma nova política. Ao menos, foi assim que o filósofo italiano o imaginava quando explicava ainda o aparecimento de *Stato di eccezione*, em uma entrevista cujo conteúdo era o detalhado esquiteamento de seu projeto filosófico⁸. Àquele *rio da biopolítica* que, tendo emergido impetuosamente à luz do século vinte com os regimes totalitários, corre de modo subterrâneo e contínuo na história dos homens, pode um segundo olhar ser lançado. Em *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Agamben assim escrevia:

É como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que

⁸ Entrevista de 2005 à tradutora argentina Flavia Costa. Publicado entre nós na Revista do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, vol. 18, nº 01, janeiro a junho de 2006, com tradução de Susana Scramim. Disponível em www.scielo.br, acesso em 21/03/2007.

os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se (Agamben, 2004, p. 127. No original italiano, 2005, pp. 133-134).

Ali, a alternância de duas faces correspondia ao aparecimento da face oculta da *biopolítica*, anuviando a sorridente fisionomia dos indivíduos que adquirem espaços, liberdades e direitos, recordando as permutas entre as máscaras da tragédia e da comédia no teatro grego. Agora, nosso filósofo se permite perquirir se possível será divisar uma terceira face que expresse a transformação da *biopolítica* em uma nova política, que resta construir.

O livro de Agamben termina quase sem aviso, de maneira hesitante e ainda interrogativa. Se os franciscanos, para realizar uma existência fora do direito, abdicaram do direito, se uma relação de inapreensibilidade ou inapropriabilidade com o mundo pode definir uma *forma de vida* ou um *ethos*, resta saber se os modelos de uso e forma de vida servem ao confronto com a condição operativa da ética e da política do Ocidente, ou se a hérnia de tal condição operativa, dado o seu domínio planetário, nos deve fazer debandar para um outro âmbito de análise (cf. Agamben, 2011, pp. 177-178). Antes, contudo, de compartilhar da dúvida do filósofo italiano, o leitor já havia esboçado as suas próprias dúvidas, bem aderentes ao texto, procurando, evidentemente, saná-las a contento. É viável agrupá-las basicamente em três níveis.

Primeiro nível: se a *forma de vida* pode ser pensada fora do contexto monacal. Trata-se de questionar algo mais do que simplesmente saber se um monge pode permanecer um monge mesmo que tenha saído do convívio de sua comunidade monacal⁹. Relevante para a filosofia política será saber se a configuração da *forma de vida* é aplicável em outras áreas. Enquanto em passagem

⁹ Alguns diriam aqui que o que faz o monge é o hábito, não no sentido de indumentária, mas no sentido de modo de ser e de agir: traçando-se por princípios de orientação monásticos, tais como a permanência nos gestos de mansidão e simplicidade, será o homem, inserido em qualquer ambiente, um monge. A ideia de *devotio*, presente no texto de Agamben em *Opus Dei: archeologia dell'ufficio* (pp. 119-120), pode nos auxiliar nesta compreensão.

imediatamente anterior, uma ressalva com escólio em uma observação de Ludwig Wittgenstein, segundo a qual não é possível seguir uma regra em modo privado, conclua pela impossibilidade de uma *forma de vida* separada da vida em comunidade, sendo, portanto, a comunidade pressuposto para a configuração de uma *forma de vida*, uma passagem do miolo de *Altissima povertà* revela um autor de posicionamento visivelmente decidido quanto à possibilidade da configuração da *forma de vida* fora do contexto monacal. Duas frases são suficientes:

Como entender, de fato, esta figura de um viver e de uma vida, que, afirmando-se como forma-de-vida, não se deixa, porém, reconduzir nem ao direito nem à moral, nem a um preceito nem a um conselho, nem a uma virtude nem a uma ciência, nem ao trabalho nem à contemplação e que, todavia, se dá explicitamente como cânone de uma perfeita comunidade? Qualquer que seja a resposta que se dá a esta pergunta, é certo que o paradigma da ação humana que nela está em questão estendeu progressivamente a sua eficácia bem para além do monaquismo e da liturgia eclesiástica em sentido estrito, penetrando na esfera profana e influenciando duravelmente tanto a ética quanto a política ocidental (Agamben, 2011, pp. 80-81).

Devo admitir que não estou seguro se é possível ao leitor acompanhar sem reservas a convicção do filósofo. Pode ser que a *forma de vida* possa ser pensada fora do contexto monacal, embora o livro fique apenas com a convicção e não a ilumine. E pode ser que a *forma de vida* tenha até influenciado, de alguma maneira, a formação de um paradigma da ação humana na ética e na política ocidental. Esta formação, contudo, não é óbvia. Ocorre o contrário, se levarmos em consideração o contraste mais relevante: quando observamos o surgimento das comunidades monásticas e de suas regras, notamos que elas vieram para criar comunhão a um grupo que se agregava pela semelhança do modo de vida, o que destoava da insurgência dos ordenamentos jurídicos conhecidos, vindos com a declarado objetivo de tornar realizável o convívio humano. Mediante a ordenação heterônoma, as regras jurídicas são justificadas pela necessidade de se controlar as primitivas agressões mútuas e garantir a segurança social. As relações entre regra e vida são diferentes nas duas áreas porque o mote que as sustenta também é diferente.

Segundo nível: se a *forma de vida* serve de paradigma. Em outra obra, *Signatura rerum*, na qual pretende Agamben explicar o seu método de trabalho, ele havia diferenciado paradigma de exemplo, definindo o paradigma como um modo de conhecimento analógico que, neutralizando a dicotomia entre o geral e o particular, se move da singularidade à singularidade. Exorquindo a função normal do exemplo, o paradigma atinge um caráter ontológico universal e redundante exequível tornar inteligíveis várias séries de fenômenos (cf. Agamben, 2008, pp. 32-34). Por duas vezes, em *Altissima povertà*, o filósofo insinua que o exemplo franciscano de configuração da *forma de vida* seria mais que propriamente um mero exemplo (cf. Agamben, 2011, pp. 120 e 130) e a passagem citada anteriormente deixa claro que estamos diante de um paradigma da ação humana.

Podemos conceder que a *forma de vida* seja um paradigma, embora a série de fenômenos que poderiam ser explicados por ele não seja dada pelo filósofo. Seria preciso, no entanto, procurar por estes fenômenos, mostrar como a *forma de vida* explica distintas singularidades pela comunicação de um caráter ontológico comum que os atravesse universalmente.

Terceiro nível: se a relação entre *forma de vida* e direito nos impulsiona no avanço sobre a noção de *inoperosidade*. Em outras duas obras, *Il regno e la gloria* e *Nudità*, Agamben havia se aproximado do que compreende pela expressão, fazendo perseverar a tarefa de tornar inoperosos os dispositivos de poder (cf. Nascimento, 2011, pp. 81-93). Agora, como visto anteriormente, o filósofo previne a possibilidade de vermos a pura existencialidade da *forma de vida* ser liberada do domínio do direito. O paradigma da *forma de vida* teria então o condão de permitir uma existência que conseguisse, de alguma maneira, desativar ou desarticular os dispositivos que a atraem para a sua trama e confinamento.

Embora a querela não tenha sido inteiramente decidida a favor dos franciscanos, nosso pensamento pode ser mobilizado pela possibilidade do mero uso de fato das coisas, tornando inoperoso o direito à propriedade, seguramente um dos mais fortes elementos mediadores das relações de poder na era do mercado livre. Duvidoso, porém, é o impacto que qualquer pensamento neste âmbito possa suscitar em um mundo no qual as forças econômicas

fundadas em uma economia de mercado são cada vez mais universais e incontestáveis. Mesmo práticas alternativas recentes, concebidas para funcionarem à margem do sistema financeiro, como aquelas em que o recurso ao dinheiro foi abolido, parecem funcionar apoiadas no direito à propriedade. Mesmo os discursos baseados na função social da propriedade, que auxiliam na defesa da desapropriação e da reforma agrária, não ousam ir mais longe. Aguardamos com alguma impaciência os elementos que nos permitirão vislumbrar como a desativação dos dispositivos de poder é materializável. As pistas dadas pelo filósofo italiano são ainda pouco concludentes. Tudo indica que outro volume do seu projeto filosófico voltará à carga. Não me surpreenderia, entretanto, se o encargo seja deixado em testamento como tarefa nossa.

Referências

- AGAMBEN, G. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2005. [*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, tradução de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004].
- AGAMBEN, G. *Profanazioni*, Roma: Nottetempo, 2005.
- AGAMBEN, G. *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- AGAMBEN, G. *Signatura rerum: sul metodo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- AGAMBEN, G. *Nudità*, Roma: Nottetempo, 2009.
- AGAMBEN, G. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- AGAMBEN, G. *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*, Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*, tradução de Mauro W. Barbosa, São Paulo: Perspectiva, 2009.

- ASSIS, F. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*, Petrópolis: Vozes, 2000.
- NASCIMENTO, D. A. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, São Paulo: LiberArs, 2012.
- NASCIMENTO, D. A. *Do conceito de inoperosidade no recente vulto de Giorgio Agamben*, Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP), v. 17, São Paulo, 2011, pp. 79-101.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PLATÃO. *Mênon, Banquete, Fedro* in *Diálogos I*, tradução de Jorge Paleikat, Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.
- PLATÃO. *A república*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLATÃO. *O político* in *Diálogos*, série *Os pensadores*, tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- PLATÃO. *As leis*, tradução de Edson Bini, Bauru: EDIPRO, 1999.
- PROUDHON, P. J. *A propriedade é um roubo e outros escritos anarquistas*, tradução de Suely Bastos, Porto Alegre: L&PM, 2011.
- ROUSSEAU, J. J. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* in *Ouvres complètes III*, Paris: Gallimard, 1964.

**GIORGIO AGAMBEN
E A FILOSOFIA DA COMUNIDADE NEGATIVA**

**GIORGIO AGAMBEN
Y LA FILOSOFÍA DE LA COMUNIDAD NEGATIVA**

**GIORGIO AGAMBEN
AND THE PHILOSOPHY OF NEGATIVE COMMUNITY**

Jonnefer F. Barbosa

Prof. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
E-mail: jfbarbosa@pucsp.br

Resumo : Este artigo pretende estabelecer uma digressão crítica em torno dos conceitos de comunidade e soberania, tomando como referência conceitual as análises de Giorgio Agamben, em sua particular recepção do conceito de “comunidade negativa”, formulado por Georges Bataille e retomado por Maurice Blanchot em “*La Communauté inavouable*” (1983) e Jean-Luc Nancy em “*La communauté desoeuvrée*” (1986). A pesquisa exporá a influência destes ensaios na hipótese teórica de “*La comunità che viene*” (1990), contextualizando o abandono desta categoria no interior das obras posteriores de Giorgio Agamben, procurando demarcar de que modo o início da arqueologia agambeniana do paradigma da soberania é antecipado por uma ruptura em relação à constelação de conceitos do debate sobre a comunidade, problematizando algumas das implicações filosóficas de tal rompimento.

Palavras-chave: comunidade negativa; soberania; política.

Resumen : Este artículo tiene como objetivo establecer un recorrido crítico en torno a los conceptos de comunidad y soberanía, tomando como referencia conceptual las análisis de Giorgio Agamben, en particular, su recepción del concepto de "comunidad negativa", formulado por Georges Bataille y recogido por Maurice Blanchot en “*La Communauté inavouable*” (1983) y Jean-Luc Nancy, en “*La communauté desoeuvrée*” (1986). La investigación expondrá la influencia de estos ensayos en la hipótesis teórica de “*La comunità che Viene*” (1990), contextualizando el abandono gradual de esta categoría dentro de las obras posteriores del filósofo italiano. Este trabajo tiene como objetivo delimitar cómo el inicio de la arqueología agambeniana del paradigma de soberanía es anticipado por una ruptura con la constelación de conceptos del debate sobre la comunidad, problematizando algunas de las implicaciones filosóficas de tal ruptura.

Palabras clave: comunidade negativa; soberanía, política.

Abstract: This paper aims to establish a critical digressions around the concepts of community and sovereignty, taking as conceptual example in the analysis of Giorgio Agamben, in particular its reception of the concept of "negative community", formulated by Georges Bataille and retaken by Maurice Blanchot in "*La Communauté inavouable*" (1983) and Jean-Luc Nancy in "*La communauté desoeuvrée*" (1986). The research will expose the influence of these essays in theoretical hypothesis of whose influence is exposed in "*La comunità che viene*" (1990). Placing the abandonment of this category within the subsequent works of the Italian philosopher, this article aims at demarcating how the beginning of agambenian archeology the paradigm of sovereignty is anticipated by a break with the constellation of concepts about the community, problematizing some of the philosophical implications of such rupture.

Keywords: negative community; sovereignty; politics.

Comunidade. Somos cinco amigos, certa vez saímos um atrás do outro de uma casa, logo de início saiu o primeiro e se pôs ao lado do portão da rua, depois saiu o segundo, ou melhor: deslizou leve como uma bolinha de mercúrio, pela porta, e se colocou não muito distante do primeiro, depois o terceiro, em seguida o quarto e depois o quinto. No fim estávamos formando todos uma fila, em pé. As pessoas voltaram a atenção para nós, apontaram-nos e disseram: “os cinco acabam de sair daquela casa”. Desde então vivemos juntos; seria uma vida pacífica se um sexto não se imiscuisse sempre. Ele não nos faz nada mas nos aborrece, e isso basta: por que é que ele se intromete à força onde não querem saber dele? Não o conhecemos e não queremos saber dele. Nós cinco também não nos conhecíamos antes e, se quiserem, ainda agora não nos conhecemos um ao outro; mas o que entre nós cinco é tolerado não o é com o sexto. Além do mais somos cinco e não queremos ser seis. E se é que este estar junto constante tem algum sentido, para nós cinco não tem, mas agora já estamos reunidos e vamos ficar assim; não queremos, porém, uma união justamente com base nas nossas experiências. Mas como é possível tornar isso claro ao sexto? Longas explicações significariam, em nosso círculo, quase uma acolhida, por isso preferimos não explicar nada e não o acolhemos. Por mais que ele torça os lábios, nós o repelimos com o cotovelo; no entanto, por mais que o afastemos, ele volta sempre.

KAFKA, Franz. *Narrativas do espólio*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Cia das Letras, 2002. pp. 112-113.

A comunidade negativa. Em “Bataille e il paradosso dela sovranità” (1987), Giorgio Agamben relata a visita que fizera no início da década de 80 a Pierre Klossowski, para que este comentasse sobre as conversas que manteve com Walter Benjamin. Dentre todos os assuntos lembrados pelo escritor e pintor francês, Agamben deu especial importância a uma pequena anedota: o gesto, extremamente performático, de Benjamin com as mãos levantadas em um tom de advertência, dizendo, a propósito do grupo

Acéphale (em cuja revista Klossowski colaborou assiduamente) e de algumas considerações publicadas por Georges Bataille em “Notion de dépense”: “*Vous travaillez pour le fascisme!*”

O paradoxal desta afirmação, confiando-se que a advertência tenha realmente ocorrido, está justamente na proximidade que o filósofo alemão mantinha com Bataille, de quem Klossowski fora amigo íntimo. Afinidades que podem ser atestadas não só no plano pessoal, - vale lembrar que Bataille foi responsável por preservar, diante da ocupação de Paris pelas tropas hitlerianas, inúmeros manuscritos de Benjamin deixados na fuga, incluindo uma das cópias do manuscrito inacabado das *Passagens* (esta que seria a única versão conhecida do texto), escondendo-os na *Bibliothèque Nationale*¹ -, mas inclusive no plano teórico, vide os temas da iluminação profana e da embriaguez no ensaio benjaminiano sobre o Surrealismo no final da década de 20, conexos com muitas das questões do pensamento batailleano.²

Por outro lado, como o próprio Agamben adverte, tampouco se pode atribuir a Benjamin uma ortodoxia racionalista que pudesse se escandalizar com os assuntos tratados por Bataille e pelo grupo *Acéphale*, além do fato de que era notória a extrema aversão destes ao fascismo e a todo e qualquer movimento totalitário, postura crítica que pode ser facilmente inventariada em textos da década de 30. Ao mesmo tempo, existem inúmeros testemunhos de que Benjamin fora um dos participantes assíduos do excêntrico *Colégio de Sociologia*, iniciado por Bataille, Roger Caillois e Michel Leiris em março de 37, em Paris, cujas atividades ocorriam nos fundos de

¹ Hannah Arendt, uma das principais interlocutoras de Benjamin no exílio francês, que ficou incumbida, já nos EUA, de repassar ao Instituto de Pesquisa Social, na pessoa de Adorno, o documento das *Teses*, testemunha que a Gestapo havia confiscado o apartamento de Benjamin em Paris, onde estava sua biblioteca e muitos de seus manuscritos, “e tinha razão para se preocupar também com os outros, que através dos bons serviços de Georges Bataille, tinham sido guardados na Biblioteca Nacional, antes de sua fuga de Paris para a França não ocupada”. (Arendt, 2008, p. 184).

² Vale lembrar que a produção escrita de Bataille se resumia, até 1926, a poucos artigos assinados na qualidade de arquivista da Biblioteca Nacional. É de 1928, contudo, a publicação, sob o pseudônimo de Lord Auch, de *Histoire de l'oeil*. (Cf. Bataille, 2003).

uma livraria da Rua Gay Lussac,³ sendo também um dos colaboradores ativos da *Cahiers du Sud*, revista editada sob a direção de Jean Ballard, que reunia inúmeros membros do movimento *Acéphale*, sobretudo Klossowski.

Ora, como entender esta obscura ressalva de Benjamin, na esteira do argumento de Agamben, se ela não se dirige, portanto, a conteúdos ou temas da abordagem batailleana? O que ela nos pode advertir? É a partir deste questionamento de fundo, e da convicção de que muitas das aporias que cercavam a reflexão filosófica daquele período permanecem atuais, que Agamben lançará o seguinte problema: “em que sentido se poderia dizer hoje que também nós não trabalhamos, sem saber, para o fascismo? Ou ainda, invertendo a pergunta, em que sentido podemos assegurar que não estamos trabalhando para o que Benjamin podia entender com este termo?” (Agamben, 2005, p. 91).⁴

Longe de dar uma resposta conclusiva aos enigmas da advertência benjaminiana, Agamben procura fazer uso desta como uma espécie de “rastros arqueológico” para sucessivas pesquisas que percorrerão as duas décadas seguintes (culminando, por exemplo, na série de investigações agregadas em torno de “Homo sacer”). Porém, neste momento preciso, e rompendo inclusive com um passado no qual Georges Bataille se colocava como um teórico central para suas questões,⁵ Agamben tentará comprovar em que medida o conceito batailleano de comunidade mantém inúmeros pressupostos de um “paradoxo onto-teo-lógico” (termos recorrentes em toda a filosofia política agambeniana), que estruturaria a

³ “O colégio permitiu assim oficializar as atividades secretas da *Acéphale* e dotá-las de um conteúdo teórico. Além de Bataille e seus amigos, vários filósofos e escritores foram convidados para as conferências, entre os quais Kojève, Paulhan, Jean Wahl, Jules Monnerot. As sessões tinham lugar nos fundos de uma livraria da Rua Gay Lussac e, entre os assistentes, Julien Benda, Drieu la Rochelle ou Walter Benjamin juntavam-se aos refugiados da Escola de Frankfurt exilados em Paris, antes de emigrar para a América”. (Roudinesco, 2008, pp. 190 e 224).

⁴ Para as citações do artigo “Bataille e o paradoxo da soberania”, utilizaremos a tradução de Nilcéia Valdati, publicada em 2005.

⁵ Basta analisar esta influência em um polêmico texto de juventude, “Sobre os limites da violência”, publicado no fim da década de 60 na revista italiana *Nuovi Argomenti*. (Cf. Agamben, 1969, pp. 154-173).

política moderna no ocidente, em seus “filosofemas e mitologemas constitutivos.”

Dois importantes ensaios da década de 80 procuram formular uma teoria da comunidade a partir dos marcos batailleanos: “*La Communauté inavouable*” (1983), de Maurice Blanchot, e “*La communauté desoeuvrée*” (1986), de Jean-Luc Nancy. Tanto Blanchot quanto Nancy partem da constatação de uma dissolução inevitável e irrecuperável do conceito e da experiência de comunidade no mundo contemporâneo, os limites e possibilidades de uma experiência e um pensamento comunitários. Ambos concordam em reconhecer em Bataille a recusa de uma comunidade positiva fundada em um pressuposto comum. Para Bataille, na leitura de Agamben, a experiência comunitária implica tanto a impossibilidade do “comunismo enquanto imanência direta do homem ao homem”, quanto a *inoperosidade* (*desoeuvrement*) de toda fusão baseada em um fundamento coletivo (Agamben, 2005, p. 91). Proposições também sintomáticas do período de imensas instabilidades e rupturas do período entre guerras e durante a Segunda Guerra Mundial, contexto em que a maior parte dos conceitos batailleanos foram plasmados. Seria possível afirmar, com Nancy, que a própria aniquilação nazista teria sido o evento que colocou um termo irrevogável para todas as tentativas de se fundar a comunidade em torno de um eixo comum (filiação, raça, essência, origem, identidade, etc.). Segundo Peter Pelbart,

O ocidente contrapõe sociedade e comunidade, e a cada momento de sua história se entrega à nostalgia de uma comunidade perdida, deplorando o desaparecimento de uma familiaridade, de uma fraternidade, de uma convivialidade, comunhão. Frente a essa ilusão retrospectiva, Jean-Luc Nancy responde, simplesmente, *la communauté n'a pas eu lieu*. A comunidade nunca existiu, ela é um fantasma. A sociedade não se constrói sobre a ruína de uma comunidade... a comunidade, longe de ser o que a sociedade teria rompido ou perdido, *é o que nos acontece* – questão, espera, acontecimento, imperativo – a partir da sociedade. (Pelbart, 2003, p. 141).

Ao conceito de comunidade identitária, Bataille irá opor uma comunidade negativa, cuja possibilidade se abre na experiência da morte. Comum evanescência: “A comunidade revelada pela morte não institui nenhuma ligação positiva entre os

dois sujeitos, porém é mais frequentemente ordenada pelo seu desaparecimento, a morte como aquilo que não pode ser transformado em uma substância ou obra comum.” (Agamben, 2005, p. 92). Para Jean-Luc Nancy:

A verdadeira comunidade dos seres mortais, ou a morte enquanto comunidade [*la mort en tant que communauté*], é sua impossível comunhão. A comunidade ocupa então este lugar singular: assume a impossibilidade de sua própria imanência, a impossibilidade de um ser comunitário como sujeito. A comunidade assume e inscreve - é seu gesto e seu traçado próprios -, de alguma maneira, a impossibilidade da comunidade. Uma comunidade não é um projeto fusional, nem de modo geral um projeto produtor ou operatório - nem um projeto *tout court* (está aqui ainda mais outra diferença radical com "o espírito do povo", que de Hegel a Heidegger figurou a coletividade como projeto e o projeto, reciprocamente, como coletivo - o que não quer dizer que não tenhamos nada a pensar da singularidade de um "povo"). Uma comunidade é a apresentação a seus membros de sua verdade mortal (o que equivale a dizer que não há comunidade de seres imortais; pode-se imaginar uma sociedade, ou uma comunhão de seres imortais, mas não uma comunidade). É a apresentação da finitude e do excesso irrecorrível que fundam o ser finito: sua morte, mas também seu nascimento, somente a comunidade apresenta meu nascimento, e com ele a impossibilidade de novamente atravessá-lo, ao mesmo tempo de cruzar minha própria morte. (Nancy, 1986, pp. 43-44).

A comunidade repousaria, portanto, na impossibilidade intrínseca de um projeto comunitário, mas justamente a “experiência desta impossibilidade” é que tornaria possível, em termos estritamente negativos, uma comunidade: os limiares intransitáveis do nascimento (deste evento, mas também dos episódios mundanos anteriores a ele, só podemos fazer experiência a partir da mediação de outrem) e da morte. Nas palavras de Pelbart,

(...) se a comunidade é o contrário da sociedade, não é porque seria o espaço de uma intimidade que a sociedade destruiu, mas porque ela é o espaço de uma distância que a sociedade, no seu movimento de totalização, não pára de esconjurar. Em outras palavras, na comunidade já não se trata de uma relação do Mesmo com o Mesmo, mas de uma relação na qual intervém o Outro, e ele é sempre irredutível, em dissimetria, ele *introduz* a dissimetria, impedindo que todos se reabsorvam em uma totalidade ampliada. (Pelbart, 2003, p. 141).

A comunidade só pode ser, como na frase batailleana colocada como epígrafe ao ensaio de Blanchot, “*la communauté de ceux qui n’ont pas de communauté*”. Uma comunidade em constante fuga de si mesma, “sustentada no insustentável”: o exílio comum da ausência de um vínculo de pertencimento comunitário. Tal será, para Agamben, o modelo da comunidade batailleana: a comunidade dos amantes, dos artistas, dos amigos. No centro desta comunidade está uma estrutura não fusional ou vinculativa e, ao mesmo tempo, sempre inconclusa: “O ser, insuficiente, não busca se associar a outro para formar uma substância de integridade. A consciência da insuficiência vem de seu próprio questionamento, no qual tem necessidade do outro ou de algo distinto para ser efetuado.” (Blanchot, 1983, pp. 15-16). A morte como sendo uma experiência de intimidade radical e absoluta mas que, ao mesmo tempo, é atravessada por uma impessoalidade e falta também radicais e absolutas (como na famosa *boutade* epicurista: “onde está a morte, não estou; onde estou, ela não está”).

Experiência que é sumariamente descrita por Blanchot em um pungente fragmento literário, “O instante de minha morte” (1994), última publicação do autor que, em 1973, abandonou a comunidade acadêmica e o convívio direto com os amigos para viver recluso em Le Mesnil-Saint-Denis. O breve relato trata de um evento ligado à infância de Blanchot, porém narrado de uma forma que de antemão exclui toda e qualquer assinalação autobiográfica (à exceção do título e de poucas linhas que insinuam ser o autor o personagem em questão): a ocupação alemã na França, o castelo dos pais de Blanchot sendo atacado por um esquadrão nazi, um frágil adolescente sob a mira do pelotão de fuzilamento – apenas poupado pela chegada de uma facção do exército russo, e porque, ao contrário dos filhos dos aldeões, imediatamente assassinados, pertencia a uma classe aristocrática. “Naquele ano de 1944, o tenente nazista teve pelo Castelo o respeito ou a consideração que fazendas não suscitam.” (Blanchot, 2010, pp. 210).

A morte iminente, mas suspensa nesta iminência (como nos famosos episódios, também biográficos e depois transpostos para a literatura, de Cervantes e Dostoiévski) que, pouco a pouco, irá atravessar os contornos da vida deste indivíduo/personagem,

minando-lhe sua consistência: “Sei, imagino que essa sensação inalisável mudou o que lhe restava de vida. Como se a morte fora dele só agora fosse chocar-se com a morte dentro dele. ‘Estou vivo. Não, estás morto.’” O “instante de minha morte sempre pendente.” (Blanchot, 2010, p. 211).

Blanchot, fazendo uso de termos inegavelmente batailleanos, afirma que este “instante” de “sua morte” causou-lhe uma estranha sensação de leveza e invencibilidade: uma “alegria soberana”. Despersonalização ligada ao êxtase – depois substituída pelo ressentimento de saber-se vivo por uma injustiça circunstancial. Paradoxalmente, neste instante absoluto de íntima vertigem (ressaltado pelo uso deliberado e constante do pronome possessivo para assinalar a morte, com quem este manterá uma espécie de amizade escondida), o personagem relata apoderar-se dele uma sensação de comunidade, “a compaixão pela humanidade sofredora”, relacionada à “felicidade de não ser imortal nem eterno”. Ou seja, o vínculo comum se expõe nesta situação limítrofe, em uma experiência de “beatitude”, de que um único homem, no instante pendente de sua morte próxima, pode “incorporar” o todo da humanidade sofredora.

Sei – sei-o? que aquele em quem os alemães já miravam, esperando apenas a ordem final, experimentou então uma sensação de leveza extraordinária, uma espécie de beatitude (nada feliz, porém) – alegria soberana? O encontro da morte com a morte? Em seu lugar eu não tentaria analisar aquela sensação de leveza. Talvez ele houvesse se tornado subitamente invencível. Morto – imortal. Talvez o êxtase. Na realidade, o sentimento de compaixão pela humanidade sofredora, a felicidade de não ser imortal nem eterno. Desde então viu-se ligado à morte por uma amizade sub-reptícia. (Blanchot, 2010, p. 210).

É talvez neste sentido que, para Agamben, o conceito batailleano de acefalidade tornar-se-á crucial na definição teórica da “comunidade negativa”. A privação da cabeça não significaria apenas a supressão da racionalidade, ou a ausência de um chefe ou *capo* (*a-céphale*, “*sans chef*”, “sem um cabeça”, no português), mas a própria auto-exclusão dos membros da comunidade, que só estariam nela presentes a partir de sua decapitação, o *acéphale*, restando apenas a pura experiência, quase vergonhosa, da paixão (*páthos*). Esta experiência será definida no termo *êxtase*.

Proveniente de uma tradição mística da qual Bataille posteriormente se distanciará, *ekstasis* representa, na interpretação de Bataille feita por Agamben, o paradoxo de uma *experiência* onde “não mais estamos no instante em que a experimentamos”. Em outros termos, faltamos a nós mesmos. O sujeito deveria estar lá onde não pode estar: aí se revelaria, em termos batailleanos, a “pura soberania do ser” (“*souveraineté de l'être*”) ou a “operação soberana” (Agamben, 2005, p. 92).

Críticas ao conceito de comunidade negativa, a problemática de Agamben. É possível questionar aqui se Bataille e seus continuadores - como no episódio de Blanchot, em que o narrador, no instante de sua morte, é tomado por uma “compaixão pela humanidade sofredora” -, por mais que se distanciem do quadro de referências da mística cristã, não mantém intacto, mas no polo reverso, o conceito de um *logos* legislador e repressor (antinômico e simultaneamente neutralizador das paixões) presente tanto no estoicismo como no cristianismo. Categoria que dá suporte a uma particular descrição do *páthos* como ultrapassamento, *hybris*, *ekstasis*, etc. Segundo Lebrun,

(...) no fundo, é essa interpretação legislativa do *logos* que nos força a pensar toda paixão como um fator de desvario e deslize e a considerá-la, de roldão, como suspeita e perigosa. Se é necessário pensar o *logos* como uma lei positiva, então os estóicos estão com a verdade: toda a paixão, desde seu despertar, já infringe a lei que me constitui como um ser razoável, toda as paixões, na sua origem, já me conduzem para fora de mim mesmo. (Lebrun, 2006, p. 387).

Parafraçando os conceitos de Peter Sloterdijk, tais pressupostos são também sintomáticos da completa inversão do quadro de representações *timóticas* pagãs (advindos da *timé* nos textos Homéricos) para as representações *eróticas*, inversão operada basicamente pela moderna psicologia - aí influenciada por todo um conjunto de categorias surgidas com o cristianismo: o campo *timótico* - e seus traços de coragem, orgulho, *virtú* mundana, ira (*mênis*), foi suprimido como *superbia* ou, posteriormente, como sintoma neurótico (os mitos de Narciso e Édipo substituindo as imagens de Aquiles e Ulisses), demarcando-se

o momento em que os terapeutas encontrar-se-ão remotamente associados aos moralistas cristãos (Sloterdijk, 2007, pp. 22-26).

O conceito batailleano de “sujeito soberano” expõe, portanto, esta aporia de um “permanecer lá onde não se está”: o estar “sobre” do que está “sob”. “*Ek-stasis*”, “*ex-cesso*”: para Agamben, mesmo Bataille, em sua tentativa de pensar a comunidade para além dos pressupostos da tradição centrada no sujeito e na identidade, apenas conduz a reflexão para o limite interno, a franja deste sujeito, sua “antinomia constitutiva” (Agamben, 2002, pp. 119-120).

Bataille, fortemente influenciado pelas análises de Marcel Mauss em seu “*Essai sur le don*”, dirá em “A noção de despesa” (1975, pp. 27-44) que o verdadeiro princípio que guia as trocas econômicas não é a poupança, o acúmulo primitivo, mas será o *potlach*, o excesso, a destruição espetacular de riqueza. O gesto soberano é o gesto caprichoso, improdutivo, excessivo.

Na hipótese agambeniana, tanto Gilles Deleuze quanto Maurice Blanchot, em suas respectivas leituras do escrito de “*Histoire de la folie*”, de Foucault, tratarão da tentativa das sociedades disciplinadas de rechaçar e encerrar o fora (“*enfermer le dehors*”), lendo-se, à maneira de Bataille, o signo da exceção por intermédio do excesso. Diante de um excesso, a interdição interiorizaria aquilo que a excede, mantendo-se uma relação de interdição e separação. A relação de exceção, dirá Agamben, seria ainda mais complexa. “Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone.” (Agamben, 2002, p. 26).

Esta diferença de marcos teóricos não deixa de acompanhar a própria filosofia política agambeniana, expondo uma nítida mudança de ênfase em suas atenções. No fim da década de 80, quando Agamben esboçará uma definição de seu conceito de “comunidade”, no conjunto de ensaios reunidos em “*La comunità che viene*”, é a categoria do Qualquer (*quodlibet*) que será problematizada. O *Qualquer*, segundo o filósofo, não supõe sua “singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum (...), mas apenas no seu ser *tal qual é*.” Esta forma de singularidade libertar-se-ia, segundo Agamben, do falso dilema

entre o “caráter inefável do indivíduo e a inteligibilidade do universal.” Aqui o caráter puramente exemplar e *epifânico* desta comunidade: formada por singulares que se expõem enquanto singulares. O singular, *ser-qual*, é tomado independentemente de suas propriedades particulares que o incluíam em um determinado conjunto ou classe. (Agamben, 1993, pp. 11-12). Comunidade formada por singularidades não identitárias ou, como dirá Pelbart (2003, p. 141), pelo “compartilhamento de uma separação dada pela singularidade.”

Tais formulações ainda guardam ecos da influência batailleana em Agamben. Aqui ainda está em questão o problema do nexu, ou do pertencimento, dito “comunitário” ou relacional e sua crítica. Em paralelo a uma comunidade que teria como fundamento tão-somente a negatividade absoluta da morte, como em Bataille, Agamben propõe uma comunidade de singulares *quaisquer*, não identitária, ligada apenas em sua impropriedade, na ausência de pressupostos e projetos comuns, na constatação de que “o homem não é nem terá de ser ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico”. (Agamben, 1993, p. 38).

Em “Homo sacer I”, de 1995, o tema da comunidade como problema político fulcral é simplesmente abandonado. Uma das teses conclusivas do primeiro volume é a de que “a relação política originária é o *bando* (o estado de exceção como zona de indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão)”. Novamente são criticadas todas as “teorias de origem contratual” ou “identitárias” para análise do poder político. A impossibilidade de um fundamento ao vínculo político não abre espaço, todavia, como em “A comunidade que vem”, para uma apologia de tal negatividade, na conclusão estupefata e laudatória de que o poder político no ocidente esteja ancorado na mais completa ausência de pressupostos. O problema básico que se colocará, para Agamben, é ultrapassar este niilismo: como, justamente neste vazio, nesta zona de indistinção entre interno e externo, pertencimento ou não pertencimento, estariam assentados os pressupostos básicos da soberania.

É perceptível que esta tese conclusiva está assentada em certo nivelamento entre as chamadas teorias contratualistas

(recorrentes do séc. XVII ao fim do séc. XVIII) e as propostas de um nexo de pertencimento baseado em um princípio identitário (seja ele nacional, religioso, etc.), típicas dos nacionalismos do séc. XIX e XX. Para além destas, como um nódulo ainda impensado nos fundamentos da política moderno, restaria o problema da soberania.

Talvez não seja adequado afirmar que Agamben tenha, sem mais, abandonado a categoria da singularidade formulada em “A comunidade que vem”. Trata-se, talvez, de uma sutil mudança metodológica. Ao invés da singularidade servir de critério para a definição do sujeito “político” e da forma de comunidade a ele correspondente - o singular qualquer, o *Bloom*, como na definição do *Tiqqun* então aproveitada pelo filósofo italiano, como “último homem, homem da rua, homem dos loucos, homem de massa, homem massa” (Tiqqun, 2000, pp. 16-17), em sua irremediável solidão em meio à multidão – passamos a perceber a presença, em textos posteriores como “*Profanazioni*”, de 2005, não do ser singular, mas o “ser especial”, como uma categoria agora “ontológica”. A “espécie”, e não a singularidade, pondo em indeterminação absoluta as divisões estanques do político, do ontológico e do estético. Para Agamben,

especial é o ser cuja essência coincide com seu dar-se a ver, com sua espécie. O ser especial é absolutamente insubstancial. Ele não tem um lugar próprio, mas acontece a um sujeito, e está nele como um *habitus* ou modo de ser, assim como a imagem está no espelho. A espécie de cada coisa é sua visibilidade, a sua pura inteligibilidade. Especial é o ser que coincide com o fato de se tornar visível, com sua própria revelação. (Agamben, 2007, p. 52).

Permanece vacante na filosofia de Agamben o problema da própria relação entre ontologia e política. Será possível contrabandear categorias de uma a outra, mesmo na tese de que tal divisão sempre encobriu paradoxos metafísicos, sem negar o estatuto histórico-conceitual de ambas? A que ponto os conceitos transplantados da ontologia (como *potência*, *inteligibilidade*, *essência*, *forma*), ao serem remanejados para debates muito específicos do circuito das “questões políticas mundanas”, não perdem sua densidade e precisão histórica, tornando-se palavras de

ordem de cunho pseudo-analítico que impediriam até mesmo uma confrontação teórica efetiva?

Um exemplo pode ser tomado da própria definição agambeniana de soberania, exposta no *Homo sacer* I: a soberania não seria nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito, tampouco ápice do ordenamento jurídico. É uma “estrutura originária” de inclusão do vivente na política e no direito (Agamben, 2002, p. 35). E, sendo a exceção a “estrutura desta estrutura” que é a soberania, esta relação está baseada no *bando*. Aqui novamente Aristóteles é quem vem responder (ou socorrer) por Agamben. Dirá o filósofo italiano que *bando*, este conceito extraído do direito germânico arcaico, designando tanto a “exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano”, seria uma potência, “*no sentido próprio da dýnamis aristotélica*, que é sempre também *dýnamis mè energeîn*, potência de não passar ao ato”, “da lei em manter-se na própria privação, no aplicar desaplicando-se.” (Agamben, 2002, p. 36).

O conceito de *bando* porta uma ambiguidade incontornável que se mantém, contudo, na obra de Agamben. Pois, apesar deste ser um dos conceitos estruturantes de sua filosofia política, em poucos momentos é definido. Agamben dirá que o termo *bando* evidencia-se em uma extração do direito germânico antigo, designando tanto a exclusão da comunidade – o abandono, o banimento – quanto a insígnia do soberano. O termo *der Bann*, no léxico alemão moderno, é plurívoco: pode designar tanto a proscrição (no sentido de banimento ou degredo político), quanto um interdito, uma proibição, mas também um sortilégio ou encantamento. Em um sentido mais figurado, pode designar a própria aparência – o mais político dos conceitos legados pela tradição sofisticada grega, *phainomenon*. Isso ressoa ao fim da *Teoria Estética* de Adorno, em passagem citada por Agamben em *Il tempo che resta*, quando o filósofo alemão define a beleza como “*der Bann über den Bann*”, “*L’incantesimo dell’incantesimo*” – na tradução de Agamben; passagem que é traduzida na edição ianque por “*the spell over spells*.” (cf. Adorno, 1975, p. 62; Agamben, 2008, p. 39).

Não obstante, o bando se apresenta, em Agamben, como um conceito ontológico estritamente formal e negativo, “pura forma da relação”:

O *bando* é uma forma da relação. Mas de que relação propriamente se trata, a partir do momento em que ele não possui nenhum conteúdo positivo, e os termos da relação parecem excluir-se (e, ao mesmo tempo, incluir-se) mutuamente? Qual a forma da lei que nele se exprime? O *bando* é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato. Neste sentido, ele se identifica com a forma limite da relação. Uma crítica do *bando* deverá então necessariamente pôr em questão a própria forma da relação e se perguntar se o fato político não seria por acaso pensável além da relação, ou seja, não na forma de um relacionamento. (Agamben, 2002, p. 36).

O *bando* guardaria uma equivalência estrutural com a linguagem (“pura colocação de uma relação com o irrelato”), problema que será aprofundado no *Homo sacer* II. Mas aqui novamente os conceitos são lançados para dimensões que ultrapassam a esfera da imanência política, tendo sua “resolução” enclausurada em verdadeiros enigmas lógicos da Esfinge. Pensando a política não como conceito *a priori*, mas como evento político circunscrito a *relações mundanas*, que implicações “comuns” pode gerar a filosofia/o pensamento ao questionar a “própria forma da relação”, ou seja, superar os próprios limites da ontologia, “abolir a forma do relacionamento”, etc.? Antes de se ler a *Política* à luz da *Metafísica*, para aludir aos famosos tratados aristotélicos, não haveria antes a necessidade de uma problematização prévia sobre os estatutos “próprios” da “filosofia” e da “política”, tal como pensados em nossa tradição? Do contrário, lendo sem mais a problemática política à luz de metáforas ontológicas, mais uma vez tenderemos a ratificar a tese platônica, quando o filósofo se reportava ao estatuto dos discursos e da escrita no *Fedro*, afirmando, por equiparação, que também a política e os assuntos humanos profanos não são nada além de um jogo (*paidiá*) ou divertimento insensato que não deveríamos levar muito a sério.

Será possível discutir a problemática contemporânea da soberania sem se levantar a fundo a questão dos implementos tecnológicos de violência que, nas últimas décadas, vêm assumindo um inegável protagonismo na implementação das estratégias dos

grandes Estados, alterando inclusive a figura clássica da guerra? Como analisar “estruturalmente” o poder político ocidental sem levar em conta a crise de legitimidade atravessada por este, crise em muito causada por *débâcles* que ultrapassam em muito a estrita dimensão dos conceitos puramente políticos? Questões que nos reportam ao próprio significado do agir político no mundo contemporâneo, quando o próprio mundo comum (no sentido de *koinon*) está longe de ser um conceito assentado em nossa residual experiência. Situação contemporânea que assiste à manutenção imperiosa e policial da soberania dos grandes Estados com a concomitante impotência política das grandes massas, contingência que lembra um infernal encantamento que nos permitiria:

(...) fazer o “impossível”, sob a condição de que percamos a capacidade de fazer o possível; que nos permite realizar façanhas fantasticamente extraordinárias, sob a condição de não mais sermos capazes de atender adequadamente às nossas necessidades cotidianas. Se o poder tem algo a ver com o *queremos*-e-podemos, enquanto distinto do mero nós-podemos, então temos de admitir que nosso poder se tornou impotente. (Arendt, 2009, p. 107).

Nestes enigmas cujas “resoluções” (se é que realmente a filosofia precise de resoluções) são continuamente lançadas para debates puramente formais, Agamben opera aqui como o famoso Barão de Münchhausen que, para tentar sair do lodaçal em que se meteu, retira a si mesmo e a seu cavalo apenas levantando os cabelos.

Por fim, uma interpretação diversa daquela feita por Agamben sobre o paradoxo em torno da advertência benjaminiana “*Vous travaillez pour le fascisme!*”: se apócrifa ou verídica, talvez o significado efetivo desta *boutade* esteja no fato de Bataille continuamente estetizar a experiência política, característica que Benjamin impinge ao fascismo em seu ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, de 1935.⁶

⁶ Na época de Homero, a humanidade oferecia-se em espetáculos aos deuses olímpicos; agora ela se transforma em espetáculo para si mesma. Sua auto-alienação atingiu o ponto que lhe permite viver sua própria destruição como um prazer estético de primeira ordem. Eis a estetização da política, como a pratica o fascismo. O comunismo responde com a politização da arte.” (Benjamin, 1994, p.

A questão judaica. O debate sobre a comunidade talvez exija, como conclusão provisória, uma análise das implicações conceituais do enigmático conto kafkiano colocado como epígrafe deste artigo. Kafka, antes de iniciar a apresentação de cenário e situações em uma exposição sintética e vertiginosa, típica de sua escrita, intitula seu pequeno conto de “Comunidade”. Em nenhum momento, contudo, reporta-se a uma comunidade específica na narrativa. Kafka tratará antes de um “estar-junto” (um círculo de cinco pessoas, “nós cinco também não nos conhecíamos antes e, se quiserem, ainda agora não nos conhecemos um ao outro”) que a todo instante repele um sexto elemento, inclusive com gestos hostis. O intruso, porém, sempre retorna.

O que de imediato se percebe é a indisposição deste pequeno “agrupamento” de formar uma comunidade, o estar-junto não tem um sentido para além do mero permanecer e “explicações significariam quase uma acolhida deste membro indesejado”. Tal sexto elemento, ente autônomo perante os demais, porém os interpelando, assediando-os continuamente, não seria, quiçá, o próprio princípio de comunidade elencado no título?

196). Este ensaio de Benjamin teve uma primeira versão manuscrita, entre 1934 e 1935, seguida de uma edição impressa, de 1936, a única que Benjamin viu publicada em vida. Esta versão foi lançada a público em uma tradução francesa feita por Klossowsky, que sofreu, por pressões de membros do Instituto de Pesquisa Social, inúmeras modificações. Nesta versão, onde Benjamin propõe a famosa boutade de que, diante da estetização da política operada pelo fascismo, o comunismo deveria responder com a politização da arte, Pierre Klossowski traduzirá “comunismo” por “forças construtivas da humanidade”: nada mais avesso aos conceitos benjaminianos, o termo “forças construtivas da humanidade” poderia incluir em seu rol até mesmo a socialdemocracia europeia (tão duramente criticada por Benjamin), para mencionar apenas uma das adulterações realizadas. *Usando-se uma outra conjectura para a anedota*: diante de tais atos torna-se completamente inteligível a admoestação de Benjamin a Klossowsky, que, - se não “trabalhou para o fascismo” ao “suavizar” conceitos importantes de um escrito crítico, principalmente diante do contexto alarmante da ascensão nazi pós 1933 na Alemanha, - agiu, no mínimo, com má fé ao ceder às pressões de censura. A última versão, considerada canônica, da “Obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” data de 37-38, sendo também citada como versão de 39. (Cf. Monteleone, 2011. pp. 65-66).

O problema da comunidade adquire uma dramaticidade que atravessa boa parte da escrita kafkiana, ilustrativa de uma geração que viveu a chamada questão judaica do fim do séc. XIX às primeiras décadas do séc. XX. Em uma famosa carta a Max Brod, Kafka fala de “três impossibilidades” que permeiam sua vida: a impossibilidade de não escrever, a impossibilidade de escrever em alemão – que considerava uma espécie de “usurpação de uma propriedade alheia” e a impossibilidade de escrever diferente, ou mesmo de escrever enquanto tal. Hannah Arendt lembra da obstinação com que Kafka tenta convencer a irmã para que o sobrinho seja matriculado em um internato, “de forma a protegê-lo da mentalidade especial que é particularmente virulenta entre os judeus ricos de Praga e que não se consegue manter distante das crianças (...), essa mentalidade mesquinha, suja, velhaca”. Segundo Arendt,

O que aí estava envolvido, então, era o que desde os anos 1870 ou 1880 fora chamado de a questão judaica, e só existia daquela forma na Europa central de língua alemã daquelas décadas. Esta questão foi, por assim dizer, lavada pela catástrofe do povo judeu europeu e está justamente esquecida, embora ainda se encontre ocasionalmente na linguagem da geração mais antiga de sionistas alemães cujos hábitos de pensamento derivam das primeiras décadas do século. Ademais, nunca foi senão uma preocupação da *intelligentsia* judaica e não teve nenhuma significação para a maioria do povo judeu da Europa central. Para os intelectuais, contudo, ela tinha grande importância, pois seu próprio judaísmo, que dificilmente desempenhava algum papel em seu espaço espiritual, determinava extraordinariamente sua vida social e, portanto, apresentava-se a eles como uma questão moral de primeira ordem. Sob essa forma moral, a questão judaica marcou, segundo as palavras de Kafka, a ‘terrível condição interior destas gerações. (Arendt, 2008, pp 197-198).

A “questão judaica”, que marcou não só a geração de Kafka, mas também a infância e juventude de Benjamin – que era dez anos mais novo que o escritor de Praga –, não era caracterizada apenas pelo antissemitismo generalizado no meio social, porém muito mais pela equivocada reação a este por parte das classes médias judaicas.

Aí também não era questão da atitude apologética frequentemente vil do judaísmo oficial, com o qual os intelectuais dificilmente mantinham qualquer contato, mas a recusa mentirosa da própria existência de um antissemitismo generalizado, do isolamento da realidade organizado e efetuado com todos os recursos da auto-ilusão por parte da burguesia judaica, isolamento que para Kafka, e não só para ele, incluía a separação, muitas vezes hostil e sempre arrogante em relação ao povo judeu, os chamados *Ostjuden* (os judeus da Europa Oriental) a quem responsabilizavam, embora se soubesse que não era verdade, pelo antissemitismo. O fator decisivo nisso tudo era a perda da realidade, auxiliada e favorecida pela riqueza dessas classes. ‘Entre as pessoas pobres’, escreveu Kafka, ‘o mundo, a afobação do trabalho, por assim dizer, entra irresistivelmente nas choças. (...) e não permite que se crie o ar bolorento, poluído e destruidor da infância de um aposento familiar belamente mobiliado. (Arendt, 2008, p. 201).

A obra de Kafka também pode ser vista como um paradoxal golpe contra o sufocamento representado por estas comunidades tradicionais sem, contudo, expor qualquer adesão à emergência das novas (e cruéis) formas de sociabilidade. Limiar também representativo, porém não determinante, da produção benjaminiana, “onde não faltaram razões para se rebelar contra suas origens, o ambiente da sociedade judaico-alemã na Alemanha imperial, onde cresceu Benjamin, nem faltariam justificativas para uma posição contra a República de Weimar, na qual recusou a assumir uma profissão.” (Arendt, 2008, p. 196).

Pois a insolubilidade da questão judaica para aquela geração de forma alguma consistia apenas no fato de falarem e escreverem em alemão, ou de que ‘sua fábrica de produção’ se localizasse na Europa – no caso de Benjamin, em Berlim Oeste ou em Paris, coisa sobre a qual ‘ele não [tinha] a menor ilusão’. (*Briefe*, vol. II, p.531). O decisivo é que estes homens não queriam voltar para a fileira do povo judeu ou para o judaísmo, e nem poderiam querê-lo – não porque acreditavam no ‘progresso’ e num desaparecimento automático do antissemitismo ou por estarem muito ‘assimilados’ e muito ‘alienados’ de sua herança judaica, mas porque todas as tradições e culturas, bem como todas as ‘pertencas’, tinham se tornado igualmente questionáveis para eles. Era isto o que sentiam estar errado no ‘retorno’ para o aprisco judaico, tal como propunham os sionistas; todos podiam dizer o que Kafka uma vez disse sobre o fato de ser um membro do povo judeu ‘meu povo, desde que eu tenha um’. (Arendt, 2008, p. 201).

Tais contingências explicariam tanto a ruptura do jovem Benjamin em relação ao *jüdische Jugendbewegung* (ao qual fora inicialmente ligado), quando o afastamento ao convite de Scholem, já no exílio francês, de migração à Palestina,⁷ impossibilitando, ademais, uma leitura mais trivial de Benjamin como um analista nostálgico do fim da “*Erfahrung*” no capitalismo avançado, particularmente em ensaios como “O narrador” e “Experiência e pobreza”.⁸

A questão básica está justamente na dificuldade do estabelecimento de uma distinção minimamente clara – que o conto de Kafka antevê – entre os conceitos de comunidade, convivência e estar-junto. Ou, diante dos “mitos” que rondam a questão da comunidade, talvez fosse mais adequado, simplesmente, não a responder (e uma “resposta” ainda seria a postura dos teóricos da comunidade negativa, mesmo dizendo, como Nancy, que “*la communauté n’a pas eu lieu*”, para só então formular um outra imagem menos benevolente de comunidade humana), expondo que tal pergunta, possivelmente, já não faça mais sentido algum.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Aesthetic Theory*. Trad. Robert Hullot-Kentor. Nova York: Continuum Impacts, 1970.

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Antônio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

_____. Bataille e il paradosso della sovranità. In: RISSET, Jacqueline (org.). *Georges Bataille: il politico e il sacro*. Nápoles: Liguori Editore, 1987.

⁷ Cf. Chaves, 2000, pp. 223-240.

⁸ Mesmo porque, é preciso ressaltar, a temática da comunidade tradicional e identitária foi constantemente apropriada pelo fascismo do início do séc. XX, sendo constantemente levantada pelos movimento xenofóbicos do séc. XXI. O crucial é que o chamado movimento “multiculturalista” ou “comunitarista” recente, tendo como arautos filósofos como os canadenses Will Kymlicka e Charles Taylor, parece utilizar o mesmo pano de fundo conceitual das visões “segregacionistas” xenofóbicas que visam criticar.

_____. Bataille e o paradoxo da soberania. Trad. Nilcéia Valdati. *Outra travessia*. Revista de Literatura. n. 5. Florianópolis, segundo semestre de 2005.

_____. *Homo sacer I*. O poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte, ed. UFMG, 2002.

_____. *Profanações*. Trad. Selvino Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. Sui limiti della violenza. *Nuovi Argomenti*. n. 11. Roma, 1969.

ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

_____. *Sobre a revolução*. Trad. I. Morais. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

BATAILLE, Georges. *A parte maldita*. Trad. Júlio C. Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____. *História do Olho*. Trad. Eliane Robert Moraes. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio P. Rouanet. 7.ed. São Paulo : Brasiliense, 1994.

_____. Para uma crítica da violência. trad. Ernani Chaves. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Org. Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Ed. 34/Duas Cidades, 2011.

BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris: Éditions de minuit, 1983.

_____. O instante de minha morte. Trad. André Telles. *Serrote*. n. 6. São Paulo: IMS, 2010.

CHAVES, Ernani. Escovar o judaísmo a contrapelo. Walter Benjamin e a questão da identidade judaica na correspondência com Ludwig Strauss. *Novos Estudos Cebrap*. n. 58. São Paulo, novembro de 2000.

LEBRUN, Gérard. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

MONTELEONE, Jorge. Iluminaciones sobre un arte nuevo. In: BENJAMIN, Walter. *La obra de arte en la era de su reproducción técnica*. Coord. Daniel Link; trad. Silvia Fehrmann. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2011.

NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois Editeur, 1986.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios sobre biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

KAFKA, Franz. *Narrativas do espólio*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SLOTERDIJK, Peter. *Ira e Tempo*. Trad. Francesco Pelloni. Roma: Meltemi Editore, 2007.

TIQQUN. *Théorie du Bloom*. Paris: La Fabrique, 2000.

**DUAS VISÕES DA POLÍTICA:
A *MULTIDÃO* PERANTE A FILOSOFIA DO *COMUM***

**DOS VISIONES DE LA POLÍTICA:
LA *MULTITUD* FRENTE A LA FILOSOFÍA DE *LO COMÚN***

**TWO VISIONS OF POLITICS: THE *MULTITUDE*
CONFRONTED WITH THE PHILOSOPHY OF *THE COMMON***

Jordi Massó Castilla

Universidad Complutense de Madrid

E-mail: jsmasso@pdi.ucm.es

Resumo: O conceito de *multidão* teve um sucesso inquestionável no pensamento político atual. Com ele foi possível nomear o sujeito de certos movimentos sociais críticos opostos ao neoliberalismo capitalista dominante que, até então, carecia de outra designação que não fosse a de “massa”. Contudo, a precisão desses autores na caracterização desse fenômeno não impediu que fosse submetido a um severo teste sobre o seu potencial crítico e emancipador, nomeadamente a partir das fileiras da filosofia francesa. O presente trabalho retoma os principais argumentos expostos como resposta à *multidão* de Negri/Hardt e analisa as propostas que se oferecem como alternativa. Quase todas partilham o objetivo de recolocar a questão da política a partir de um pensamento do “comum”, não necessariamente ontológico, que ofereça resposta a três questões da filosofia plenamente vigentes: quem é o sujeito político? como pode ser representado? e em que consiste e como pode produzir-se o acontecimento revolucionário?

Palavras-chave: Multidão; povo; representação, revolução, sujeito.

Resumen: Sin embargo, el acierto de estos autores en la caracterización de ese fenómeno no ha impedido que fuera sometido a un severo examen de su potencial crítico y emancipador, en especial desde las filas de la filosofía francesa. Este trabajo repasa los principales argumentos exhibidos como respuesta a la *multitud* de Negri/Hardt y analiza las propuestas que se ofrecen como alternativa a ella. Casi todas comparten el objetivo de replantear la política a partir de un pensamiento de “lo común” no necesariamente ontológico que dé respuesta a tres cuestiones de la filosofía política plenamente vigentes: quién es el sujeto político, cómo puede ser representado y en qué consiste y cómo puede producirse el acontecimiento revolucionario.

Palabras clave: Multitud; pueblo; representación; revolución; sujeto

Abstract: The concept of *multitude* has been an unquestionable success in the current political thought. Thanks to him it has been

possible to name the subject of some critical social movements opposed to neoliberalism and capitalist ruling that until then had no other description other than the "mass". However, the success of these authors in the characterization of this phenomenon has not stopped a severe examination of *multitude's* critical and emancipatory potential, especially due to French philosophy. This paper reviews the main arguments displayed in response to the *multitude* of Negri / Hardt and analyzes the proposals offered as an alternative to it. Almost all share the goal of rethinking the policy from a thought of "common" not necessarily ontological that answers three questions of political philosophy in full force: who the political subject, how it can be represented and what it is and how revolutionary event may occur.

Keywords: Multitude; people; representation; revolution; subject

E se a revolta do povo fosse a soberania?

Jean-Luc Nancy
La création du monde

Tão criticada como elogiada, a noção de *multidão* se instalou no vocabulário da filosofia política e resiste em deixar a cena. Como é sabido, esse conceito, na leitura pós-moderna, mantém a sua forma spinozista¹, a *multitudo*, renovada com ingredientes tomados da biopolítica foucaultiana (com seus correspondentes *micropolíticas*) e com certos preceitos resgatados do marxismo. Os pais da *multidão*, Toni Negri e Michael Hardt, aos quais se uniram mais tarde Paolo Virno e Maurizio Lazzarato, fizeram eco da crise da representação política² que acompanhou o triunfo da democracia neoliberal e o desmoronamento do comunismo. Ao mesmo tempo, a essa crise somava-se a herança da *destruição* do sujeito da metafísica (substancial, idêntico a si mesmo, possuidor de

¹ “estou completamente convencido de que a experiência já manifestou todas as possíveis formas de organizar uma República para que os homens possam viver em boa inteligência, assim como todos os meios para dirigir a multidão ou contê-la dentro de certos limites” (Spinoza, *Tratado político*, cap. I). As palavras de Spinoza corroboram a vigência desse filósofo, que colocou um bom número de problemas políticos atuais – e intemporais? – como o problema da relação entre governantes e governados mediada através de instrumentos representativos, ou, próximo deste, o problema da soberania.

² Compartilhamos o diagnóstico que apresenta Etienne Balibar em *La proposition de l'égaliberté*, quando afirma que a presente crise da representação política está acompanhada por um vazio que se presta a ser preenchido por “um *tipo diferente de mediação política*, essencialmente produzido pela interferência de políticas de segurança do Estado e por imagens fabricadas e colocadas em circulação pelos meios de comunicação de massas (...): uma representação evidentemente paradoxal, em si mesma anti-política, na medida em que tem por função substituir os atores reais (...) por atores fantasmagóricos” (Balibar, 2009, p. 310).

propriedades imutáveis, etc.) iniciada por Nietzsche, culminada por Heidegger e retomada por Derrida. A partir de então, a política devia renunciar a dois elementos imprescindíveis do pensamento político tradicional: à representação – com o seu correlato de *soberania* – e ao sujeito ou agente político. A pergunta que se colocava era: como é possível *fazer* política sem mecanismos de mediação entre governantes e governados e, mais importante ainda, como continuar pensando a relação entre ambos os termos se um deles é refratário a qualquer forma identitária e a qualquer nome que facilite a sua inscrição no sistema representativo questionado.

Num primeiro momento, a ideia de *multidão* gozou de muitas simpatias, porque parecia poder explicar a emergência de reivindicações e protestos de caráter social e político que apresentavam rasgos até então inéditos. Daniel Bensaïd explicava isso da seguinte forma:

A noção de multidão encontrou enorme eco na América Latina e em certos países europeus, na medida em que parece explicar a enorme pluralidade dos movimentos populares, a amplitude dos fenômenos de exclusão, a extensão do trabalho precário e não oficial, mas também a preocupação dos movimentos sociais (feministas, ecologistas, homossexuais, associações de desempregados, sem terra, produtores de coca bolivianos, movimentos indígenas do México e do Equador, etc.) por fazer valer os seus interesses específicos, sem se dissolver na abstração de um interesse geral hipotético nem se submeter às urgências de uma ‘contradição principal’ que possa reduzi-los a um papel secundário. (Bensaïd, 2009, p. 278)

Nos textos onde descreve a *multidão*, esse “monstro revolucionário de singularidades não representáveis”, Negri enquadra essa noção numa “ontologia da multidão” (Negri, 2002) que recusa qualquer forma de hipóstase numa figura unitária (o Uno, o soberano, o Sujeito, o povo, etc.). Dessa ideia gostaria de reter agora os dois elementos que ressalta o próprio Negri: o do *singular* (são as singularidades as que colocam em prática as “multidões resistentes” (Negri, 2008, p. 79)) e o do *comum*. Este último surge como oposição à “massa compacta do biopoder” e articula estratégias criativas, modos de vida, que “destroem qualquer forma de essência ou identidade. O comum não é outra coisa que o conjunto desses movimentos” (Negri, 2008, p. 124).

Desse modo, a noção de *multidão* dependeria de uma dessas ontologias surgidas depois da destruição da onto-teo-logia operada por Heidegger³. O problema que essas ontologias partilham é o de continuar a fazer política sem essas *figuras*, como as denomina Lacoue-Labarthe, sem essas formas substanciais das quais sempre dependeu a ontologia da substância e a política surgida dela, sempre dependente de uma lógica representativa no domínio propriamente político, mas também noutros domínios, como o estético (*mimesis*). Portanto, assim como a *multidão* revelou a sua utilidade para dar conta desses movimentos que assinalava Bensaïd, permitindo traçar uma cartografia das novas lutas sociais nos tempos das deslocações, dos fluxos de capital, das tecnologias da informação, isto é, nos tempos dessa *modernidade líquida* da qual fala Bauman, também era necessário pensar uma nova forma de fazer política⁴, sem sujeitos nem identidades fixas, sem mecanismos de mediação que implicassem, na prática, uma renúncia à soberania e um apaziguamento e neutralização dos conflitos em proveito do consenso (Negri e Vincent, 1990).

As aporias da *multidão*. Não deixa de ser significativo que um grande número de propostas filosófico-políticas aparecidas depois da proposta do conceito de *multidão* façam referência ao mesmo de diversas formas, ora para reafirmá-lo, ora para criticá-lo. Existe abundante bibliografia sobre os debates propiciados pela exitosa noção concebida pela dupla Negri/Hardt. Um desses debates é protagonizado por grande parte dos filósofos franceses atuais, entre os quais Etienne Balibar, Daniel Bensaïd, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy e Jacques Rancière. Na obra de todos eles pode se encontrar alguma referência aos trabalhos que escrevem conjuntamente Negri e Hardt. Numa primeira aproximação pode afirmar-se que o que partilha esse heterogêneo grupo de pensadores é a afirmação de que a operatividade da *multidão* é escassa, para não dizer nula. Mesmo

³ Aqui devíamos situar, junto à *multidão* de Negri-Hardt-Virno, o *être-avec* de Jean-Luc Nancy e o *Dos* de Badiou, entre as principais *ontologias do comum* inspiradas tanto na *multitudo* de Spinoza como no *Mitsein* de Heidegger.

⁴ Ou, como diriam Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe, era urgente um 'retrait du politique', traçar novamente os contornos do político a partir do seu afastamento da política representativa-substancialista.

demonstrando alguma utilidade para diagnosticar muitos dos problemas do presente, assim como para explicar os fenômenos de resistência associados, esse conceito não resolve satisfatoriamente o problema principal do *político*; problema que apresenta três caras: a) como postular um sujeito ou agente político que não tenha os mesmos rasgos do Sujeito da metafísica? b) como pensar uma forma de mediação entre quem delega a sua soberania e quem a assume, inclusive no seio da própria *multidão*? c) como propiciar o acontecimento da revolta que coloque em xeque a *ordem sensível* da qual fala Rancière, na qual os papéis e as identidades são fixadas de antemão pelos poderes?

Vejamos com mais atenção como a *multidão* enfrenta essa questões.

1) Desde o primeiro momento Negri deixou assente a ideia de que a *multidão* é uma produção de subjetividade, produção que dota de consistência a multidão, inclusive quando o *ritmo rizomático* ao qual obedece lhe impeça cristalizar em formas de subjetividade como as conhecidas até então – as que podem *identificar-se* com o sujeito da metafísica. Os ecos das teorias foucaultiana ecoam com a sua força quando o filósofo soma a essa caracterização da *multidão* um elemento *vital*: na sua resistência às “relações de poder”, a produção de subjetividade encontra nelas um “desejo de vida” que paradoxalmente propicia a confrontação (Negri, 2008, p. 48).

Os sujeitos políticos cederam, portanto, o seu lugar a esse fluxo de forças inconstante e imprevisível, do qual se ignora quando e sob que forma irromperá. A estratégia parece clara: confundir o inimigo (a *polícia* de Rancière, as sociedades e mecanismo de controle de Foucault) recusando um rosto ao qual golpear, um corpo ao qual dominar, uma voz à qual silenciar. Porém, as coisas não são tão simples como pretendem Hardt e Negri. O simples fato de que falemos *da* multidão sugere que esse rizoma se substancializou, como adverte Bensaïd:

Toni Negri opõe a ontologia da multidão à dialética da luta. (...) A multidão, que supostamente devia acabar com a hipóstase de um Proletariado singular e em capitais, devém assim um grande sujeito mítico. Não há contradições no seio da multidão? Não há multidões alienadas ou multidões fanáticas? Enquanto que o plural da luta de *classes*

insiste na sua relação antagónica, a ‘ontologia *da* multidão’ reaviva subrepticamente o fetichismo populista de um povo fusionado. (Bensaïd, 2009, p. 288)

Jean-Luc Nancy e Jacques Rancière expressam-se em termos similares. Para Rancière, a *multidão* acaba por adotar uma forma substancial pela sua “reivindicação ontológica que substancializa a pressuposição igualitária” inerente, impedindo qualquer concreção das esferas da subjetivação (Rancière, 2002). Em certo sentido, a *multidão* supõe que os seus *integrantes*, as singularidades das quais consta, expressem uma igualdade originária falsa que neutraliza qualquer reivindicação que pretenda denunciar qualquer desigualdade *de facto* como as que povoam a realidade. Por sua parte, Jean-Luc Nancy, a partir de uma posição completamente oposta à de Rancière⁵, descobre na *multidão* uma ideia de totalidade, não necessariamente ontológica. A dificuldade que encontra Nancy no pensamento de Negri e Hardt diz respeito ao apelo à *vida* inerente à dupla multidão/império; procedente dos últimos trabalhos de Foucault, a mesma mostra ser “uma noção excessivamente insuficiente para caracterizar a totalidade assim gerida, regulada ou desregulada. O ‘mundo’ seria uma noção mais precisa: um ‘mundo’ como reverso de um ‘cosmos’ e como cuidado (duelo e espera) de uma ‘totalidade de sentido’” (Nancy, 2002, p. 171). O perigo da noção de *vida* seria então remeter para uma ideia de totalidade fechada e substancial, como aquela à qual se opusera Levinas. Esse risco poderia evitar-se, segundo Nancy, se essa totalidade se transformasse numa abertura permanente, refratária a qualquer pretensão de substancialização/subjetivação, como o

⁵ Há muito que dizer com relação ao que aproxima e separa estes autores. Ambos defendem a necessidade de pensar *o comum* a partir de uma partilha do sensível. Esse elemento comunitário, sempre oposto à lógica do poder, procuraria, nos dois casos, desenhar formas de dissenso à *ordem policial* dominante. Isso, e não outra coisa, é o que se entende por *política*. Mas, enquanto Nancy exige que todo o pensamento *sobre* a ‘comunidade’ deve desconstruir uma noção para despojá-la da sua carga substancial, tomando como referentes o *Mitsein* heideggeriano, Rancière recusa subordinar a política a uma ontologia como a do *être-avec* de Nancy, apesar de, como o próprio Nancy compreendeu, a ideia de Rancière de um *demos* originário, que sustenta toda a sua construção filosófica, estar assediada pelo fantasma da metafísica (Nancy, 2006).

‘mundo’ de ressonâncias heideggerianas do qual fala ou, para não deixar de lado a referência a Levinas, como o ‘infinito’.

2) Afastada a possibilidade de fazer da política um assunto de Sujeitos (o Soberano, o Partido, o Eleitor), irrompe com força a questão do destino da lógica representativa na qual se fundava a política assim concebida. A proposta da *multidão* parece prescindir dos mecanismos de mediação que eram necessários para teóricos clássicos como Hobbes, Rousseau ou Spinoza. Na época da *multidão* e do *império*, a relação entre governados e governantes não pode entender-se a partir da suposição da cessão de soberania originária, como a que implica o contrato, enquanto acontecimento fundador da política. Os representantes do *povo* – para utilizar uma figura habitual entre os filósofos mencionados -, ora das classes governantes, ora dos partidos e dos sindicatos, demonstraram a sua incapacidade para “propor um novo esquema de participação e representação” institucional (Negri e Vincent, 1990).

A nova figura da representação pela qual é necessário lutar deverá confrontar o problema da comunicação, que não pode deixar de ser considerado essencial para a constituição dos sujeitos coletivos da representação; em segundo lugar, o tema da ‘coação económica’, que está na base da representação do poder: terceiro, a temporalidade da nova representação. (Negri e Vincent, 1990)

Como corolário do anterior, Negri defenderá – em trabalhos posteriores – a ideia de que a *multidão* “pode eliminar a relação de soberania” (Negri, 2007)⁶. Não é possível ignorar que Negri não é o

⁶ Noutros trabalhos este autor apresenta a *multidão*, não como causa da crise da soberania, mas como consequência de esta, como se viesse preencher um espaço deixado pela sua desaparecimento: “o horizonte político pós-moderno apresenta-se nomeadamente como uma dissolução da ontologia política que se teria construído em torno ao conceito de soberania. (...) porque descobrimos que a soberania já não pode ser a redução ao Uno [refere-se, nomeadamente, tanto ao povo como à figura do soberano], que essa redução é impossível, que o exercício da soberania deve afrontar diferenças irreduzíveis e que se encontra subordinado a um antagonismo que aumenta constantemente. É provável que, a partir dessa linha de tensão e de antagonismo explícito, isto é, recuperando ao mesmo tempo a teoria maquiavélica do ‘tumulto’, a teoria spinozista da ‘multidão’ democrática e a teoria marxista da ‘luta de classes’, possamos começar a definir as características específicas, singulares, da nossa época” (Negri, 2008, pp. 28-29).

primeiro filósofo a colocar em questão a noção de soberania. Basta recordar os formidáveis seminários que Derrida dedicou ao tema, ou, ainda, o constante trabalho de Jean-Luc Nancy, que se questiona se “a questão política moderna poderia reduzir-se à questão da soberania: não define esta o *impasse* político por excelência enquanto *impasse* da subjetividade? E, sendo assim, pode pensar-se uma soberania não subjetiva ou uma política não soberana? Ou, antes, quiçá seja necessário pensar as duas coisas ao mesmo tempo?” (Nancy, 2002, p. 155).

Voltaremos sobre esta exigência de procurar uma *política não soberana*, que quiçá resuma o conteúdo da proposta do pensamento da *multidão*. Agora simplesmente assinalaremos que a crise da soberania, enquanto atributo do Sujeito da ontologia substancial, foi uma consequência inevitável da destruição ou desconstrução deste. As figuras que *encarnavam* essa propriedade soberana viram-se assim expostas, como aquele, à mesma denúncia dos pressupostos substanciais que as sustentavam⁷. Mas fica então por resolver a relação que mantém a *multidão* com esse reduto da política tradicional que é a soberania. Recusada a soberania, não se torna impossível qualquer instância mediadora entre esse sujeito lábil e instável, a *multidão*, e o poder? Como assinala Bensaïd, “em um mundo no qual os elementos emergentes de um direito cosmopolita ficam subordinados ao direito internacional ainda fundado nas relações interestatais, é difícil desfazer-se completamente da noção de soberania sem hipotecar a possibilidade de uma legitimidade oposta à potência ‘sem fronteiras’ dos mercados” (Bensaïd, 2002).

3) Poderia responder-se ao anterior que a noção de *multidão* coloca a ênfase, menos nos processos de negociação, quase inevitavelmente submetidos à lógica consensual, que na dimensão insurrecional de qualquer conflito e, por extensão, da política. As propostas dos filósofos franceses considerados não renunciam a esse momento revolucionário que, na maior parte dos casos, mantém uma dívida com a velha ideia marxista de *revolução*, assim como da

⁷ Remetemos, no referente ao *monarca soberano*, ao texto de Nancy «La jurisdiction du monarque hégélien» (Nancy, 1981). Quanto ao *povo soberano* e a sua desconstrução, ver o texto de Nancy «Re-fa-mi-re-do-re-si-sol-sol» (Nancy, 2004).

noção heideggeriana de *acontecimento* (*Ereignis*). Inclusive mantendo as distâncias deste último elemento, a *multidão* de Negri-Hardt-Virno não renuncia a esse momento disruptivo:

A nossa hipótese é a seguinte: a revolução é uma aceleração do tempo histórico, a realização de uma condição subjetiva, de um acontecimento, de uma abertura cuja convergência torna possível uma produção de subjetividade irreduzível e radical. O problema da decisão resolve-se, portanto, dentro desse marco. (Negri, 2008, p. 194)

Assim, o acontecimento propriamente revolucionário é a formação da *multidão*, ou, para colocá-lo em termos spinozistas, a atualização dessa potência que, tal como o corpo, “pode tudo”. É um ato criativo que une subversão e *amor*, isto é, o desejo de atualizar a potência (Negri, 2008, p. 205).

Com relação a isso, Daniel Bensaïd – sem dúvida o mais acérrimo crítico do potencial emancipador da *multidão* – considera que esse “hino do amor de ressonâncias cristãs” possui um alcance revolucionário limitado, mesmo quando não desprezia “a parte do amor (ao próximo e ao estranho)”. A teoria de Negri e Hardt, que prometia uma reviravolta da dialética emancipatória, revela-se como um projeto bem intencionado, mas que não funciona para dar resposta à opressão e às exclusões com as quais os sistemas e os dispositivos do poder submetem a população. A montanha pariu um rato, resume Bensaïd.

As novas formas do *comum* como alternativa à *multidão*. De forma algo abusiva, poderíamos generalizar e afirmar que uma grande parte das construções da filosofia política dos últimos anos apresenta um objetivo similar: encontrar novas formas do *comum*, formas capazes de se confrontar com a *ontologia do comum* herdada de Heidegger, com ordem a construir formas políticas que não venham recair nessa outra ontologia do Uno contra a qual a ontologia do comum foi levantada. Isso supõe corrigir Heidegger, quem comprometera o seu pensamento do ser-com (*Mitsein*) *identificando-o*⁸ com o povo (*Volk*) alemão, com uma hipotética

⁸ Assinalo esse termo por se tratar de um problema de identidade, isto é, da procura de *figuras* com as quais identificar-se. Pelo que se refere à relação da

*essência alemã*⁹.

A *multidão* de Negri e Hardt é também um desses pensamentos do *comum* que compreende uma evidente carga ontológica. Contudo, como acabamos de expor, a filosofia francesa contemporânea acolheu a proposta de aqueles autores com muitas reticências, considerando que não resolvia três das principais questões que entranha um pensamento do político: o sujeito, a representação e a revolução. Cada um dos filósofos considerados – Nancy, Lacoue-Labarthe, Rancière, Badiou, Balibar, Bensaïd, Derrida – afrontaram esses três problemas de diferente forma, mesmo mantendo um empenho em afastar-se de qualquer metafísica substancial e elaboraram a sua própria figura do *comum* tentando superar o obstáculo que fez tropeçar Negri e Hardt. As suas propostas para cada uma dessas questões são as seguintes:

1) A relação entre o singular e o comum, ou, como diria Nancy, o *ser singular plural*, necessita de uma articulação mais harmoniosa que a que apresenta a *multidão*. Vimos como essa massa informe, potente e dinâmica arriscava acabar convertida num novo Sujeito, com rasgos similares aos da substância da ontologia metafísica. Como assinala Bensaïd, Negri e Hardt passam por alto que no seio da *multidão* têm lugar tensões entre as diferenças – o domínio da singularidade – e a identidade tende a fazer da massa algo compacto e recolhido sob o chapéu do mesmo (Bensaïd, 2002). Parece então que o pensamento do singular-comum se apresenta como uma disjuntiva na qual um dos elementos é sempre favorecido, com o qual, ora se aproxima do desterrado Sujeito metafísico, no caso de que enfatizemos o comum, ora se converte nesse grupo informe incapaz de se erigir como agente político e de intervir assim na ordem real, no caso de que privilegiemos o singular.

Porém, esses filósofos não renunciam a continuar pela senda aberta por Bataille (mesmo se este caminha na borda do abismo) com a sua *comunidade dos que não têm comunidade*, isto é, um

política com a *figura*, a remissão aos trabalhos de Philippe Lacoue-Labarthe, especialmente *La fiction du politique* (1988, Christian Bourgois, Paris) é fundamental.

⁹ Neste ponto há que remeter, inevitavelmente, à imprescindível obra de Jean-Luc Nancy (1986) *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois.

comum que carece de identidade *em* comum. Assumido, portanto, o risco, a criação de novas figuras do *comum* foi incessante. A primeira delas, por paradoxal que possa parecer numa primeira aproximação, passa pela recuperação da ideia de um *povo*. Evidentemente, não se trata já do mesmo povo analisado por Hobbes, mas de um povo cujos integrantes carecem de identidade comum. Nessa medida, esse nome alude, não a uma substância (o espírito alemão, por exemplo), mas a um vazio que “não repousa numa essência definida a priori, mas permite que uma certa enunciação comum possa ter lugar, que possa dizer-se ‘nós’” (Nancy, 2004). Nos seus últimos textos, Jean-Luc Nancy insiste nessa figura renovada do *povo*, unida à noção de *soberania*. Se desejamos apostar na democracia, não só como forma de governo, mas, sobretudo, como forma de ser-em-comum, é necessário preservar o elemento do *demos*, do povo: “se esquecemos ‘povo’, esquecemos democracia: é o que declaro imediatamente aos que querem, por motivos por outra parte compreensíveis, abandonar a referência ao povo substituindo esta pela invenção das ‘multidões’ ou pela das ‘pessoas’” (Nancy, 2004, p. 342). Nancy é consciente das dificuldades que implica manter um termo tão carregado de conotações como ‘povo’¹⁰. Mas mesmo assim aceita o desafio de convertê-lo numa das suas ‘figuras do comum’, despojando-o da sua carga substancial e inserindo-o na sua ‘co-ontologia’ ou ontologia do ser-com (Nancy, 2004, p. 345). O povo é, nomeadamente, o *sujeito* da enunciação. Um sujeito necessariamente coletivo que expressa, na sua enunciação, que aquilo que têm em comum os seus integrantes, as singularidades não é nada.

Nancy e Rancière coincidem nisto. Para Rancière, o povo também é um ato de enunciação, um ‘nós’ que se faz ouvir quando um grupo de indivíduos excluídos, aquilo que ele denomina ‘uma parte sem parte’, reivindica a igualdade originária do e no *demos*¹¹.

¹⁰ Traço próprio da filosofia de Nancy, como assinalou Derrida, quem não está convencido da sua intenção de preservar; depois da sua desconstrução, termos como ‘fraternidade’, ‘partilha’ ou ‘povo’.

¹¹ Nancy também vincula o povo com um *nós* inclusivo. Não poderia possuir outro caráter, dado que faz referência à condição ontológica do ser-com, e não a um grupo ou indivíduo determinados que se identificam como coletivo num processo de identificação cujo resultado é sempre, segundo Nancy, uma comunidade oposta

Povo é para mim, nesse sentido, um nome genérico para o conjunto dos processos de subjetivação, efeito do caráter igualitário em litígio com as formas de visibilidade do comum e as identidades, pertenças, partilhas, etc., que estas definem. (Rancière, 2004)

Enquanto nome para os processos de subjetivação, o *povo* de Rancière não está longe da *multidão* de Negri e Hardt. Poderíamos dizer que as duas concepções estão mais próximas do que pode parecer, se não fosse porque Rancière denuncia uma série de pressupostos ontológicos na *multidão*, negando que “a comunidade política” possa estar fundada “numa propriedade antropológica ou numa disposição ontológica original” (Rancière, 2003, p. 87), como é o caso da *igualdade* de Negri e Hardt ou do *ser-em-comum* de Nancy¹².

Por sua parte, Bensaïd aprova a recuperação do conceito de *povo* que propõem Rancière e Nancy e, especialmente, Ernesto Laclau, mesmo colocando uma série de objeções – objeções que também colocam, por diferentes razões, Derrida e Gérard Granel¹³. A principal delas é que, segundo Bensaïd, a questão continua sendo a da necessidade da política de agentes de caráter representativo que canalizem as demandas da população, agentes que Bensaïd denomina *atores* e que identifica com os partidos políticos – refundados sobre novos princípios¹⁴.

a outras criadas em torno de uma identidade diferente. Contudo, a *multidão*, enquanto ‘conjunto de processos de subjetivação’, desenha duas substâncias: a *multidão* e o *império*. Uma ontologia dual?

¹² Há muito para dizer com relação ao ‘desentendimento’ entre Nancy e Rancière (ver nota 6), mas esta empresa fica fora do propósito do presente trabalho. Remeto, contudo, ao nosso texto “Sobre acuerdos y desacuerdos con Jacques Rancière”, a ser publicado proximamente na revista *Res Publica* (Murcia).

¹³ No caso desses autores, aos quais dedicamos menos espaço do que merecem, as suas reticências com relação ao emprego do termo ‘povo’ obedecem à apropriação que dele fez o nazismo e na qual Heidegger teve um papel importante.

¹⁴ “Uma política sem partidos é tão inconcebível como uma cabeça sem corpo, ou como um Estado Maior sem tropas que conduzisse, no quadro, batalhas imaginárias entre exércitos fantasma. A luta dos partidos não só não é um obstáculo à democracia política, mas uma condição da mesma, se não suficiente, pelo menos necessária.” (Bensaïd, 2009, p. 349). Essa defesa do papel mediador dos partidos políticos deve situar-se no contexto da sua crítica a Simone Weil, partidária da eliminação dos partidos. Cf. Bensaïd, 2009b, p. 55.

Por fim, Etienne Balibar também considera que “a categoria de ‘povo’ é praticamente o equivalente de um fundamento; não se referindo senão à sua própria construção” (Balibar, 2010, p. 236). Nesse sentido, na hora de escolher um *ator político* prefira a *instituição da cidadania*, cujo “poder de transformação, a sua capacidade de reinventar-se historicamente parece muitas vezes negada” (Balibar, 2010, p. 13), inclusive quando só ela parece encontrar-se em condições de responder à dupla exigência de liberdade e igualdade (a *igualiberdade*).

2) Como dissemos, todas essas novas figuras políticas enfrentam a dificuldade de pensar o coletivo a partir do singular, o comum sem eliminar – nem entronizar – as diferenças. A *multidão* fracassa nesse propósito, furtando-se à discussão do problema da mediação e da articulação das ações – os processos de subjetivação – que constituem o seu conteúdo. No fundo, o que se encontra em jogo é o lugar da soberania na teoria da *multidão*. Negri, Hardt e Virno parecem temer que as suas abstrações, o império e a multidão, acabem por adotar uma forma que implique a concentração do poder soberano, com a conseqüente perda da liberdade. A liberdade, “enquanto libertação perante o mandato”, só se realiza “através do desenvolvimento da multidão e pela sua constituição enquanto corpo social das singularidades” (Negri, 2002). O outro elemento da dicotomia clássica, a igualdade, é pressuposto na *multidão*, coisa que suscita a suspeita em Rancière que joga o papel de fundamento substancial na proposta de Negri e Hardt.

A questão é: como pensar uma soberania que seja compatível com a afirmação da liberdade, sem que se produzam conflitos entre singularidades que devam ser dirimidos por uma instância superior que acabe assim se apoderando da sua soberania. Esse problema, que é um dos mais difíceis e debatidos no domínio da filosofia política, reaparece em todos os pensamentos do *comum* considerados, sem que exista, até hoje, nenhuma forma de consenso. Assim, se para Negri e Hardt a igualdade é o ponto de partida, da mesma forma que para Rancière (anulado o seu caráter ontológico) ou para Badiou¹⁵, para Derrida o perigo do igualitário é

¹⁵ A igualdade “designa o seguinte: só uma política que possa ser nomeada, em

que com ele se introduz o cálculo e a medida que desbaratam qualquer acontecimento¹⁶.

As únicas duas tentativas que não assumem a tarefa de pensar liberdade e igualdade de forma não excludente, são as de Balibar e Nancy. A primeira condensa-se na fórmula da *igualiberdade* (*égalité*), fruto de uma “paradoxal soberania igualitária” (Balibar, 2010, p. 62), que emerge como demanda do único ator político que reconhece Balibar: a cidadania. Porém, essa opção, como as anteriores, necessita ser complementada por uma nova ontologia política que conceba a soberania de forma diferente à que era pensada pela política tradicional, isto é, como propriedade de um sujeito. Tal era, também, o propósito que guiava Lacoue-Labarthe e Nancy quando argumentavam pela retirada (*retrait*) do político. As ontologias do comum, em especial a de Badiou, ou, noutras coordenadas, a de Roberto Esposito, apontam nessa direção, não livre de perigosos desvios, como os transitados por Heidegger. Contudo, se fosse necessário destacar uma delas, seria a do ser-em-comum de Nancy, na medida em que oferece uma inovadora concepção da soberania, que vai ao encontro da liberdade e da igualdade ontologizadas: a primeira seria “a exterioridade interna da comunidade: a existência enquanto participação do ser” (Nancy, 1988, p. 100), e a segunda, “enquanto igualdade efetiva das singularidades concretas – igualdade absoluta –, é o elemento do sentido, e o desejo é a sua libertação” (Nancy, 1997, p. 99).

Podemos perguntar-nos, em todo o caso, o que ganha a política com essa re-ontologização, dado que parecia claro, para Rancière, Balibar ou Bensaïd, que o pensamento político podia (devia) prescindir de qualquer elemento ontológico. Uma possível resposta poderia ser: na medida em que desejemos continuar utilizando termos como *soberania*, *igualdade* ou *liberdade* para pensar a política, é necessário ler esse termos a partir de uma ontologia diferente da ontologia do Uno. O ser-em-comum de Nancy apresenta-se como um primeiro passo para pensar esses

política, enquanto filosofia igualitária autoriza que se dirija para o eterno o tempo contemporâneo no qual tal política tem lugar” (Badiou, 2002, p. 234).

¹⁶ Cf. Derrida, 2005, p. 67.

conceitos a partir de uma perspectiva diferente, que procura não recair nos mesmos perigos, a saber: defesa e confrontação de identidades, crise da representação política, transformação da igualdade em equivalência ou cálculo de singularidades. No caso que nos ocupa, o da mediação, para Nancy continua a ser necessária, mas a mediação deve ser suficientemente indeterminada como para permitir o “acontecimento da singularização do comum” (Nancy, 2012, p. 18).

3) O terceiro problema ao qual a *multidão* procura oferecer uma resposta, o da insurreição ou revolução, não é menos controverso que os anteriores. Mas também nesse ponto o acordo entre os diferentes autores é possível. Alguns deles formaram-se no marxismo (Badiou, Rancière, Balibar, Bensaïd) e, nessa medida, é possível compreender o empenho que colocam na conservação de certos elementos da ortodoxia marxista, como o elemento revolucionário, mesmo aceitando que este “perdeu a sua substância política para ser reduzido a uma postura desejante, estética ou ética, a um juízo de gosto ou a um ato de fé” (Bensaïd, 2002, p. 19). A recuperação da revolução como elemento político segue duas vias não necessariamente opostas. A primeira implica a sua identificação com a ideia de um acontecimento imprevisível e incalculável, como o compreendido pela fórmula do *por vir* derridiano. A necessária indeterminação desse momento não satisfaz muitos leitores desses autores franceses, que prefeririam pautas ou inclusive um programa para a planificação da insurreição, perante o qual caberia recordar as palavras do próprio Derrida: “o programa implica um conhecimento das normas, uma autoridade prévia que, dispondo desse saber, ditaria as decisões e as responsabilidades (anulando-as dessa forma pelo mesmo gesto)” (Derrida-Roudinesco, 2001, p. 158). Mesmo se essa “política ‘insurrecional’”, como é denominada por Balibar (2009, p. 49) prescindir da programação da revolução, não é indiferente a formas de representação que ainda se encontram por pensar.

A outra proposta passa por fazer da revolução o instante da decisão, o mesmo que, como Derrida gostava lembrar, define a loucura segundo Kierkegaard. O próprio Negri, como dissemos, introduz esse conceito num dos seus últimos trabalhos (Negri, 2008, p. 179), para fazer dele o momento da transformação da *multidão*

em subjetividade política. Nancy é o outro autor cuja obra oferece algo similar a uma *práxis da decisão*. Com efeito, a mesma é um requisito, uma exigência para “abrir o espaço comum ao comum mesmo” (Negri, 2010, p. 208), isto é, de evitar qualquer tentação de pensar a política a partir de parâmetros metafísicos e conceitos que remetam a uma identidade fechada e substancial. Tal decisão, que Nancy denomina de *a decisão de existência*, é o acontecimento do estar-uns-com-os-outros, ou, para utilizar termos heideggerianos, do ser ou estar no mundo. Revolução, portanto, originária – sem ser *uma* origem – e permanente, a partir da qual se faz a política, não um instrumento ao serviço da política.

Conclusão: a multidão, o comum e a realidade. Como qualquer revolução autêntica, os acontecimentos vividos em Madrid no dia 15 de Maio de 2011, uma semana antes das eleições gerais, tiveram as suas palavras de ordem e os seus lemas. Uma dessas palavras de ordem tinha a virtude de resumir o problema que, como assinalamos, está em jogo no debate em torno do conceito de *multidão*: “Não, não, não nos representam!”, gritavam os *indignados* espanhóis. Olhemos para essas palavras. Ao ouvi-las, a primeira grande questão a formular seria: a quem pertence essa voz que fala no plural? Quem é esse *nos*, que, segundo parece, não se sente representado? E, unida a essa questão, a seguinte pergunta seria: quem são esses *eles* aos quais se dirige o *nós*, de forma indireta, para proclamar que perderam a sua soberania e o seu poder de representação? Por último, a pergunta chave seria: qual é o sentido desse grito? O que é necessário fazer se essa constatação possui o peso da evidência?

Todos esses interrogantes procuram um sujeito, um sujeito que protagonizou determinado acontecimento sócio-político, para decidir se se trata de uma proclamação que é um signo da crise da representação, provavelmente sem retorno, e se esse protesto pode ser considerado sob as formas clássicas da revolução. Inclusive quando as respostas a essas questões exigem um estudo mais aprofundado, indicaremos que, perante fenômenos como o do 15-M, as teorias analisadas no presente trabalho são convidadas a demonstrar a sua ancoragem na realidade, e nos seus poderes descritivos e performativos.

A irrupção de uma massa informe, sem líderes, mas com uma capacidade de mobilização poderosa, é a melhor prova de que a aparição de um novo sujeito político, sem relação com os antigos *atores* que ocupavam a cena, é uma realidade. O nome que receba esse grupo, multidão, povo ou cidadania, é, provavelmente, o menos importante. Mais significativo é, por um lado, que os seus integrantes tenham assumido e enunciado um *nós*, que pode ser ligado a uma ontologia do comum a partir da qual é possível reformular a questão política. Os velhos instrumentos com os quais a política foi posta em prática são hoje obsoletos. Nessa medida, a resposta que os poderes políticos (mas não só) deram aos acontecimentos do 15-M foram ineficazes e míopes: aos milhares de pessoas que se debatiam na *Puerta del Sol* foi solicitado para constituírem um partido político *para serem representados*, assim como para apresentar um *programa* com as suas demandas. Não compreenderam que esse estranho sujeito identificado por aquele *nós* questionava, precisamente, *essa* ideia de representação. Ao mesmo tempo, o 15-M permite-nos ver a forma como a política deve passar a entender-se, como desejo permanente de uma revolução na qual se exerça a soberania do povo, como assinalava Jean-Luc Nancy. Só a partir desse princípio se poderá colocar a questão de uma nova política.

Escrevo estas linhas no dia 1 de Março de 2011, quando os povos egípcio e tunisino obrigaram a renunciar os seus respetivos chefes de Estado, enquanto que na Líbia outro chefe de Estado faz a guerra ao povo que recusa a sua autoridade e, num bom número de países de Gibraltar ao Golfo Pérsico, faz-se ouvir a revolta contra a acumulação da riqueza e da decisão. Esse levantamento extraordinário de povos excluídos pelos seus próprios Estados – situação da qual não estão longe, em certos aspetos, alguns países da Europa (para ficar nesta parte do mundo) – é um levantamento político, inclusive um levantamento da política, aí, onde aparece burlada ou proscria. Ela mostra bem que não é nem um ‘todo’ nem um ‘destino’ aquilo que exige; não é uma forma ou uma figura do ser comum o que é reclamado: é simplesmente o acesso que é exigido às condições comuns de uma existência não reduzida à miséria e ao desprezo. (Nancy, 2012, p. 53)

Traduzido do espanhol por Susana Guerra e Eduardo Pellejero

Referències

- BADIOU (2002), *Condiciones*, México, Siglo XXI.
- BALIBAR (2010), *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF.
- BENSAÏD (2009), *Elogio de la política profana*, Barcelona, Península.
- BENSAÏD (2009b), «Le scandale permanent», en VVAA., *Démocratie, dans quel état?* Paris, La fabrique.
- BENSAÏD (2002), «Multitudes ventriloques», en *Multitudes* n° 9, Paris, Exils.
- DERRIDA y ROUDINESCO (2005), *De quoi demain*, Paris, Galilee.
- NANCY (2012), *Politique et au-delà*, Paris, Galilée.
- NANCY (2006), «Rancière et la métaphysique», en Cornu y Vermeren (eds.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Paris, Horlieu.
- NANCY (2004), «Re-fa-mi-re-do-re-si-sol-sol», en Mallet (ed.), *La démocratie à venir*, Paris, Galilée.
- NANCY (2002), *La création du monde*, Paris, Galilée.
- NANCY (1997), *Hegel, l'inquiétude du négatif*. Paris, Hachette.
- NANCY (1988), *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée-
- NANCY (1986), *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois.
- NANCY (1981), «La juridiction du monarque hégélien», en Nancy y Lacoue-Labarthe (eds.), *Rejouer le politique*, Paris, Galilée.
- NEGRI (2008), *La fábrica de porcelana*, Barcelona, Paidós.
- NEGRI (2002), «Pour une définition ontologique de la multitude», en *Multitudes* n° 9, Paris, Exils.
- NEGRI y VINCENT (1990), «Espace politique neutralisé et nouvelle représentation», en *Futur antérieur* n° 4.
- RANCIÈRE (2003), «La communauté comme dissentiment», en Rue Descartes n° 42, Paris, CIPH.
- RANCIÈRE (2002), «Peuple ou multitudes?», en *Multitudes* n° 9, Paris, Exils.

**ALTHUSSER E NEGRI:
UMA COMPLEMENTARIDADE APORÉTICA?**

**ALTHUSSER Y NEGRI:
¿UNA COMPLEMENTARIEDAD APORÉTICA?**

**ALTHUSSER AND NEGRI:
AN APORETIC COMPLEMENTARITY?**

Irene Viparelli

Investigadora do Núcleo de Investigação
em Ciência Política e Relações Internacionais
E-mail: viparelli1@interfree.it

Resumo: A hipótese que procuramos demonstrar ao longo deste artigo é a de que o confronto entre Negri e Althusser só se torna possível centrando a reflexão no plano abstrato da percepção de ambos da “crise do marxismo” como “ocasião” para renovar radicalmente a tradição do pensamento revolucionário. A abstração do plano concreto dos conteúdos positivos permite, de facto, alcançar uma dimensão “aporética” nos dois dispositivos e reconhecê-la como o único terreno no qual o confronto entre os referidos autores se torna, não só possível, como fecundo: a íntima “complementaridade aporética” entre Negri e Althusser é reveladora da necessidade de mediar a hipótese althusseriana da redução do sujeito a uma “realidade ideológica” com a negriana da fundação ontológica da subjetividade.

Palavras-chave: Althusser, Negri, subjetividade, neo-marxismo, ideologia.

Resumen: La hipótesis que buscamos demostrar a lo largo del presente artículo es la de que la confrontación entre Negri y Althusser sólo se torna posible centrando la reflexión en el plano abstracto de la percepción de ambos de la “crisis del marxismo” como “ocasión” para renovar radicalmente la tradición del pensamiento revolucionario. La abstracción del plano concreto de los contenidos positivos permite, de hecho, alcanzar una dimensión “aporética” en los dos dispositivos y reconocerla como el único terreno en el cual la confrontación entre los referidos autores se torna, no sólo posible, como fecundo: la íntima “complementariedad aporética” entre Negri y Althusser es reveladora de la necesidad de mediar la hipótesis althusseriana de la reducción del sujeto a una “realidad ideológica” con la negriana de la fundación ontológica de la subjetividad.

Palabras-clave: Althusser, Negri, subjetividad, neo-marxismo, ideología.

Abstract: In the present paper we suggest that the comparison between Negri and Althusser has to be centred on the abstract level of perceiving the Marxism crisis as opportunity for radical renovation of the revolutionary thinking. This abstraction from concrete positivistic contents allows for the identification of a common aporetic dimension as a field in which the comparison between the two authors becomes not only possible but also prolific. Indeed, the deep aporetic complementarity between Negri and Althusser reveals the need for mediation between Althusser's hypothesis of subject reduction to ideological reality, and Negri's hypothesis of ontological foundation of the reality.

Keywords: Althusser, Negri, subjectivity, neo-Marxism, ideology

O reconhecimento althusseriano da “solidão” como condição existencial da reflexão filosófica está, sem dúvida, ligado à sua escolha política de pertencer ao Partido Comunista Francês¹: a limitação da esfera militante no quadro burocrático e fechado de tal instituição, efetivamente, nega a dimensão política como local de possível renovação da perspectiva revolucionária e impõe a separação-autonomia do momento teórico como condição *sine qua non* para a produção de um discurso crítico, capaz de determinar uma renovação na dita prática política. Compreende-se, portanto, a centralidade que, em toda a sua obra, assume o problema da definição e da conceptualização da alteridade radical entre “discurso teórico” e “prática política”: apenas uma correta hermenêutica da obra de Marx, que conseguisse ao mesmo tempo libertá-la das interpretações ideológicas e reconhecer a sua essência científica, poderia levar à formulação de uma estratégia política verdadeiramente revolucionária e a uma renovação no seio do Partido.

A perspectiva de Negri é radicalmente oposta: a escolha política da militância fora dos órgãos oficiais do movimento operário é, de facto, reconhecida como um pressuposto da inovação no campo teórico. Fiel ao postulado operaísta da “con-ricerca”², para Negri apenas a recusa pelo papel mediador do Partido e do sindicato e a instauração de uma relação direta com a classe

¹ “Pensar e agir no limite [...] equivale também a pensar e agir no risco, nos “riscos e perigos” de uma obra responsável e solitária, significa portanto saber ser sozinho e suportá-lo com todas as suas consequências.” (Althusser, 2000, p. 159)

² Cf. Wright, 2008, pp. 53-91.

operária permitem identificar no radical e insanável antagonismo de classe o motor da dialética capitalista e na politização do instintivo ódio proletário a única estratégia revolucionária possível. Em suma, para os operaístas italianos em geral, e para Negri em particular, a inovação teórica só é possível mediante uma determinada “escolha militante” que, refutando o princípio da “possível mediação” entre as classes, afirma a radicalidade do antagonismo como o seu pressuposto teórico e político. Não é por acaso, então, que toda a perspectiva teórica de Negri, das suas primeiras obras à mais recente análise sobre a contemporaneidade, se baseia no pressuposto de carácter imediatamente político das categorias teóricas, da impossível separação de teoria e práxis.

A oposição entre a perspectiva de Negri e a de Althusser parece ser, portanto, absoluta: seja no plano “existencial” da determinação das condições subjetivas do filosofar, seja no “político” da escolha militante, seja, ainda, no “teórico” da declinação da relação teoria-práxis, verifica-se uma radical heterogeneidade de pontos de vista que parece negar qualquer possibilidade de confronto.

Esta oposição, todavia, baseia-se numa interpretação idêntica da conjuntura histórica dos anos 60 e 70 do século XX, caracterizada pela afirmação, cada vez mais radical, da “crise do marxismo”: o *XX Congresso do PCUS* e a repressão soviética na Hungria revelaram, por um lado, a impossibilidade de considerar o socialismo real como modelo e guia na luta pela emancipação social, inaugurando a “crise política” do marxismo, e por outro, o lento abandono, por parte dos Partidos Comunistas ocidentais, da hipótese revolucionária e a sua progressiva integração no quadro institucional da sociedade capitalista. Paralelamente, o rápido desenvolvimento económico e as profundas transformações sociais, marginalizando o papel da classe operária e fazendo emergir, a partir de 1968, umas novas e “insólitas” subjetividades antagonistas, revelaram a insuficiência teórica da dialética capital-trabalho como chave para a compreensão da estrutura social.

As transformações históricas e a consequente “crise” política e teórica do marxismo não são, para Negri e Althusser, sinal da definitiva derrota de uma possível perspectiva revolucionária, mas sim uma “ocasião” para uma radical renovação da tradição do

pensamento crítico: em boa verdade, a “crise”, evidenciando os limites da ortodoxia marxista-leninista, abre a possibilidade para um trabalho teórico-político que possa refundar a tradição revolucionária e produzir um pensamento da emancipação adequado à nossa contemporaneidade de capitalismo maduro. Resumindo, para Negri e Althusser, a “crise do marxismo” é uma oportunidade para ler *Marx dans ses Limites* e empurrar *Marx oltre Marx*³.

A hipótese do confronto entre Negri e Althusser revela-se, então, profundamente problemática: embora pareça possível no plano abstrato da percepção comum da conjuntura histórica, afigura-se, no entanto, negada no plano concreto da radical heterogeneidade dos percursos existenciais, políticos e teóricos dos dois autores. Como sair deste *impasse*?

Não parece, efetivamente, possível seguir o caminho de Negri, que interpreta o desenvolvimento do pensamento de Althusser como um percurso de progressiva rutura com a problemática epistemológico-estruturalista, central nos seus textos dos anos 60 do século XX, e de paralela adesão, nos textos sobre o “materialismo aleatório”, a uma ontologia constituinte e subjetiva, quase idêntica à sua perspectiva filosófica⁴. Esta interpretação, contudo, não parece encontrar confirmação nas “letras” dos textos de Althusser, que definem o “materialismo aleatório” como renúncia definitiva à perspectiva ontológica:

E assim, para falar do mundo e dos átomos, é necessário que o mundo e os átomos sejam *já*, o que torna *para sempre segundo* o discurso sobre o mundo e *segunda* (e não primeira como queria Aristóteles) a filosofia do Ser – e que torna para sempre inteligível e impossível [...] qualquer discurso de filosofia primeira, embora materialista. (Althusser, 2000, p. 99)

Parece mais produtivo, diante do *impasse* teórico, reconhecer o terreno abstrato da interpretação idêntica da “crise do marxismo” como o único para um possível confronto: a abstração da

³ Cf. Althusser, 2003.

⁴ Cf. Negri, 1993 e Negri, 1997c.

dimensão positiva dos conteúdos não se traduz, de facto, necessariamente numa comparação “vazia”, mas, ao invés, permite realçar uma dimensão “aporética” em ambos os dispositivos e reconhecê-la como o terreno em que o confronto se torna viável.

Neste artigo, apresentaremos, em primeiro lugar, e a partir das diferentes leituras da obra de Espinosa, as hipóteses de “refundação” do marxismo propostas por Negri e Althusser; procuraremos, depois, na conclusão, realçar a dimensão “aporética” dos respetivos projetos e estabelecer nela o confronto.

Espinosa segundo Althusser. A distinção espinosiana entre os diferentes géneros de conhecimento exprime, na leitura que Althusser faz, a rutura entre ciência (terceiro género de conhecimento) e ideologia (primeiro género de conhecimento). No *Tratado Teológico-Político*, esta oposição geral torna-se o instrumento de análise de um “objeto” em particular: a história do povo hebraico.

O que é feito do tão famoso e obscuro, em todo o caso incompreendido, se não incompreensível, “conhecimento do terceiro género”? [...] Encontrei um exemplo a meu ver perfeito (e neste ponto creio que talvez surpreenderei) no *Tratado Teológico-Político*, quando Espinosa trata da história, e mais precisamente da história do povo hebraico. (Althusser, 1998a, pp. 49-50)

Espinosa, através do exemplo particular da história do povo hebraico, fornece, segundo Althusser, uma análise científica de um objeto específico, que já havia “abordado ‘em geral’ no Apêndice do Livro I a propósito da religião em geral” (Althusser, 1998a, p. 54): a imaginação, o primeiro género do conhecimento; o “mundo imediato, como nós o percebemos, isto é, o vivemos [...] sob a dominação da imaginação” (Althusser, 1998a, p. 46); o mundo, em linguagem marxista, sob o domínio da ilusão ideológica. Assim, em Espinosa, Althusser encontra o que falta em toda a tradição marxista: “a matriz de toda a possível teoria da ideologia” (Althusser, 1998a, p. 48).

A teoria espinosiana da imaginação, ou, para sermos mais exatos, uma interpretação de Espinosa filtrada da problemática marxista da ideologia e da lacanianiana do inconsciente, deve, então,

segundo Althusser, indicar os pressupostos para poder formular uma “teoria geral” da ideologia. Tal projeto, como se sabe, é desenvolvido no célebre ensaio *Idéologie et Apareils Idéologiques d'État*, no qual são enunciadas as teses fundamentais da referida teoria: 1) “A ideologia não tem história”, é eterna; 2) “A ideologia é uma “representação” da relação imaginária dos indivíduos com as próprias condições de existência reais”; 3) “A ideologia tem uma existência material”, isto é, existe nos Aparelhos ideológicos e nas suas práticas; 4) “A ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos” (e o ser sujeito, o viver na ideologia, é a condição “espontânea” do homem); 5) “Não há sujeitos se não por efeito e em vista do seu assujeitamento”, porque a ideologia desempenha a função política de sujeitar os indivíduos à relação específica de produção existente (Althusser, 1977, p. 96, 99, 102, 107, 119).

A primeira, a segunda e a quarta tese, de caráter antropológico, representam uma rutura radical no confronto da tradicional concepção marxista da subjetividade: reconhecendo que “o homem é por natureza um animal ideológico” (Althusser, 1977, p. 108), atribuem à dimensão ideológica uma realidade essencial própria, dissolvendo, assim, o postulado marxista do caráter historicamente determinado das representações ideológicas e transformando a ideologia no “elemento” próprio da subjetividade. A terceira e quinta tese exprimem as consequências políticas de tal identificação *tout court* do subjetivo e ideológico, obrigando a pensar o problema da ação política e da constituição da subjetividade antagonista, já não como processo de progressiva libertação do assujeitamento ideológico, mas no interior da ideologia. O ideológico é o lugar próprio do político.

Estas teses são, no entanto, muito problemáticas dado que, longe de se limitarem a colmatar uma lacuna teórica da tradição marxista, parecem mais questionar a própria perspectiva revolucionária: se o homem é por natureza um animal ideológico, e se a ideologia desempenha a função política específica do assujeitamento dos indivíduos, como pensar o processo de constituição da subjetividade revolucionária? Se a faculdade imaginativa, e as ilusões ideológicas que essa gera, são determinantes na constituição da subjetividade, como fundar, sob tal faculdade humana, uma teoria e uma práxis revolucionária?

A nossa hipótese é a de que estas questões encontram resposta nos últimos textos manuscritos de Althusser, dedicados ao “materialismo aleatório”. Mas não, como pretenderia Negri, porque tais textos representam um momento de rutura com a reflexão dos anos precedentes, uma passagem da problemática epistemológica à ontológica; pelo contrário, porque nesses textos faz-se uma união entre a problemática epistemológico-filosófica e a ideológica, capaz de oferecer uma verdadeira fenomenologia do processo de constituição da subjetividade revolucionária. Através de uma revisão das “figuras do vazio” que ocorrem na obra de Althusser, procuraremos demonstrar, em primeiro lugar, o valor eminentemente “político” destas figuras, signo das diversas declinações do problema da determinação das condições para a ação política no decorrer da reflexão althusseriana; em segundo, mostraremos como as referidas figuras, nos escritos sobre o “materialismo aleatório”, estabelecem entre si uma íntima conexão, abrindo o caminho para uma “refundação aleatória” do marxismo.⁵

O “vazio” como novo fundamento do pensamento da emancipação. A primeira “figura do vazio”, central em *Pour Marx* e *Lire le Capital*, é a “latência filosófica” gerada pelo desequilíbrio entre a “revolução científica” e a “revolução filosófica” de Marx: enquanto dedicou toda a sua vida a estabelecer as bases da nova ciência, Marx nunca escreveu uma “Dialética”; por conseguinte, a filosofia marxista nunca alcançou uma forma teórica, conceptual, existindo apenas no “estado prático”, latente, no seu trabalho científico, naquele *Capital* que é para Althusser “o lugar por excelência em que nos é dada a filosofia de Marx em pessoa” (Althusser, 2006, p. 31).

A “latência filosófica”, exprimindo um limite no discurso de Marx e a paralela necessidade de um trabalho filosófico de conceptualização e de explicação da filosofia marxista, tem um valor absolutamente negativo, que parece contradizer a nossa hipótese do “significado político” das “figuras de vazio”. Contudo, já em 1968, em *Lénine et la Philosophie*, definindo a filosofia como “vazio de uma distância tomada” (Althusser, 1998b, p. 132).

⁵ Cf. Matheron, 1997.

Althusser supera a precedente identificação da filosofia e dialética materialista e reconhece ao “vazio filosófico” um valor absolutamente positivo: a filosofia não tem um objeto próprio, mas é essencialmente *rutura*, afastamento da ideologia, percepção da oposição, da fratura entre a ciência e a ideologia. Este “vazio objetual” da filosofia, não só revela a dependência do discurso filosófico em relação à dimensão política, mas também, e sobretudo, permite atribuir à filosofia uma função política específica. Assim, a percepção da *rutura* entre o ideológico e o científico define, primeiramente, a filosofia como uma “intervenção política na conjuntura teórica” (Althusser, 2005, p. 79), com vista a proteger o desenvolvimento científico das tentativas ideológicas de negar as *coupures* para manter firme o sistema das representações ideológicas e a sua função prático-política de assujeitamento. Em segundo lugar, a filosofia constitui uma “intervenção teórica na conjuntura política” (ibidem): o realce da *rutura*, desmascarando os pressupostos mistificados da ideologia, compromete a sua função “prático-política”, transformando a teoria numa arma da revolução, num instrumento da luta de classe ideológica.

O trabalho da conceptualização da dialética marxista, “latente” no trabalho científico de Marx, deixa emergir uma segunda figura da ausência: a casualidade ausente ou metonímica. Como se sabe, esta categoria permite a Althusser uma leitura “estruturalista” da dialética marxista que, opondo-a à tradição idealista da causalidade transitiva e da causalidade expressiva, torna-a adequada a compreender a lógica de transformação da sociedade, enquanto “estrutura articulada a dominante” (Althusser, 1967, p. 183), em que o caráter *sobredeterminado* das contradições sociais gera, entre elas, leis de dominação e variação de dominação.

A função, não só teórica, mas eminentemente política, da “causalidade ausente” emerge claramente das afirmações de Althusser em resposta às acusações de estruturalismo:

Desde o princípio, temos insistido na diferença estrutural entre *combinatória* (abstrata) e *combinação* (concreta), que faziam todo o problema. Mas, quem reparou nisto? Ninguém cuidou desta diferença. Acusaram-me, no mundo inteiro, de estruturalismo, de justificar a imobilidade das estruturas na ordem estabelecida, e a impossibilidade da

prática revolucionária, ao passo que tinha esboçado, a propósito de Lenine, uma teoria da conjuntura. (Althusser, 2007, p. 213)

A dialética marxista é, então, conhecimento da “estrutura do todo social”, da sua complexidade, das leis de dominação e variação de dominação das contradições, numa conjuntura histórica específica ou, nas palavras de Lenine, no “momento atual”. Um conhecimento da relação contraditória dos elementos constitutivos da conjuntura, que se revela ser funcional à determinação das suas relações de força, no que respeita à orientação estratégica da luta de classes:

Um tópico é um *colocar no lugar*, não apenas uma designação de lugares num campo teórico, mas uma designação de *relações de força* em função da eficácia atribuída a cada força em função do seu lugar. Toda a colocação no lugar é, *antes de mais*, uma *colocação em relação de força*. Ela é teórica, mas virtualmente possui uma função prática, na qual indica logo, na sua expressão teórica, na modalidade da sua apresentação teórica (que é *colocar no lugar*: como os jogadores se colocam nos lugares para poder jogar, como os militares *tomam posição* para o combate), a sua própria *forma de utilização*. (Althusser 1995/1997, p. 326-327)

Podemos concluir, desta forma, que o reconhecimento da “casualidade ausente” como casualidade específica da complexidade social permite a Althusser demonstrar o caráter científico da obra de Marx sem a reduzir a uma ciência neutra, mas revelando, pelo contrário, a sua íntima conexão com a dimensão da prática política.

Em *Machiavel et Nous*, Althusser apresenta uma terceira “figura do vazio”, eminentemente política. Maquiavel, “o primeiro teórico da conjuntura” (Althusser, 1999, p. 36), colocando o problema político da constituição na Nação italiana, subordina completamente a análise teórica à prática política:

A sua relação com o *problema* político em questão não é uma relação teórica, mas sim uma relação *política*. Por relação política entendo, não uma relação de teoria política, mas uma relação de *prática* política. [...] É apenas o ponto de vista da *prática política* que determina a modalidade da relação com os elementos da teoria política, e a modalidade e o mecanismo dos elementos da própria teoria política. (Althusser, 1999, p. 35)

Assim, Althusser, recuperando a tese de Gramsci, define *O Príncipe* como um “manifesto revolucionário”: longe de fornecer uma análise objetiva da conjuntura, de mostrar os elementos numa contraposição indiferente, oferece-nos uma representação da mesma como totalidade contraditória, na qual a oposição de forças antagonistas deixa emergir o “vazio conjuntural” como lugar de uma possível prática política:

um determinado lugar *vazio*; vazio para o encher, vazio para lá inserir a ação do indivíduo ou do grupo de homens que tomarão uma posição e apoio, para reunir as forças capazes, para construir as forças capazes de realizar a tarefa política atribuída pela história – vazio para o futuro. (Althusser 1999, p. 40)

O “lugar vazio” representa, então, em Maquievel, a possível afirmação do “novo” na história: objetivamente, é indicador da impossibilidade de um encerramento estrutural da conjuntura e da sua essencial abertura aleatória; subjetivamente, reconhece a subjetividade política como única força capaz de fazer emergir o referido “vazio conjuntural”, tornando-o real, e de abrir um horizonte de sentido alternativo na história.

O “materialismo aleatório”, ou o materialismo “*da chuva, do desvio, do encontro e da pega*” (Althusser, 2000, p. 56), exprime uma última, radical, “figura do vazio”, designando uma corrente filosófica materialista subterrânea na tradição filosófica ocidental que, de Epicuro a Heidegger e Derrida, recusou a centralidade idealista dos problemas da Origem e do Fim, fundando o ser no “vazio”, na ausência dos princípios, na não-necessidade essencial do ser. A sua metáfora é, então, a chuva epicurista: os átomos caem no vazio até que o *clinamen*, um desvio contingente que origina um “encontro aleatório”, “provoca uma gigantesca colisão e acumulação dos átomos em número infinito, a partir do qual nasce um mundo” (Althusser, 2000, p. 97).

Materialismo aleatório e constituição do sujeito revolucionário. A representação do “vazio” como fundamento nulo do ser permite, como havíamos já antecipado, estabelecer um vínculo entre as diferentes “figuras do vazio”, transformando-as em momentos do processo de constituição da subjetividade antagonista, em condições

de possibilidade da ação política revolucionária, no interior da realidade ideológica.

O “materialismo aleatório” é definido por Althusser como “pensamento da conjuntura” (Althusser, 2000, p. 91), uma visão do ser que, afirmando a infinita possibilidade da emersão histórica do seu “fundamento nulo” e das possibilidades alternativas, reconhece na dimensão conjuntural o horizonte específico da transformação histórica: a dissolução dos vínculos estruturais, a libertação dos elementos conjunturais e a realização do novo encontro entre estes, constituem, na referida representação, os momentos fundamentais da lógica do devir; uma lógica que, na realidade histórica, ocorre sempre na ordem inversa: “pode-se argumentar que a *própria existência dos átomos não vem deles mas sim do desvio e do encontro*, antes dos quais a sua existência mais não era do que fantasmal.” (Althusser, 2000, p. 59) Só o processo de constituição de uma nova e diversa combinação entre os elementos sociais, só a nova determinação do ser, permitem libertar os elementos dos vínculos estruturais, deixando aparecer a aleatoriedade imanente à conjuntura.

A “dialética” do “vazio” e “encontro”, se por um lado exprime as condições lógicas e históricas do devir, por outro não permite dar conta da efetiva transformação: “para que o desvio possa dar lugar a um encontro do qual nascerá um mundo, é preciso que dure, que não seja um “breve encontro”, mas que seja durável, que se torne a base de qualquer realidade, necessidade, Sentido e razão.” (Althusser, 2000, p. 59)

Para se dar a transformação histórica é necessário que exista, entre os vários elementos do encontro, uma subjetividade capaz de determinar a “pega” entre eles através da tradução da sua conexão aleatória numa nova determinação de sentido e necessidade histórica. O “vazio do ser” reconhece-se, então, como “vazio político” maquiavélico, como reconhecimento da subjetividade política, como força determinante para a dissolução da conjuntura e criação do futuro. Assim, a “dialética” do “vazio” e “encontro” reestrutura-se como movimento constitutivo da subjetividade: o “vazio” se torna, então, o gesto filosófico da “tomada de distância” da ideologia que, libertando a subjetividade individual da capa ideológica que reveste o real, estabelece os

pressupostos para o possível encontro de subjetividades e para a constituição do sujeito político. Também nesta dimensão subjetiva a ordem lógica opõe-se à real: apenas a existência concreta de uma subjetividade política portadora de uma determinação de sentido alternativo torna real o processo de libertação dos sujeitos da realidade ideológica dominante. (Morfino, 2006, pp. 9-35)

Como se insere, nesta fenomenologia das condições de afirmação da transformação histórica, a figura da “casualidade ausente”? Althusser indica a existência do vínculo quando afirma: “por isso, uma vez efetuado o encontro (mas não antes), dá-se a primado da estrutura sobre os seus elementos.” (Althusser, 2000, p. 99)

A “pega” do encontro, a determinação de um novo horizonte subjetivo de sentido, instaura, na “dialética” de “vazio” e “encontro”, a “dialética” de “encontro” e “estrutura”: um processo que, através da ordenação dos elementos na formação de uma estrutura social complexa dominada por leis estruturais, transforma a contingência histórica em necessidade.

Podemos concluir que temos de levar a sério Althusser quando este afirma que o “materialismo aleatório” é uma “filosofia para o marxismo” (Althusser, 2001a, p. 46); uma tentativa, depois da tomada de consciência da impossibilidade de fundar o pensamento da emancipação na dialética de forças produtiva e relações de produção, de consagrar a hipótese de libertação, não na necessidade dialética, mas na aleatoriedade do ser.

Espinosa segundo Negri. A experiência do operaísmo italiano representou uma tentativa de renovar o valor revolucionário da obra de Marx, através de uma leitura “subjetivista” da dialética⁶: o verdadeiro motor do desenvolvimento do capital é constituído pela absoluta potência antagonista da classe operária. Esta, de facto, em qualquer fase do desenvolvimento do capitalismo, a partir da própria composição técnica, ou da composição que assume no interior do processo de trabalho em função do grau de

⁶ Sobre o operaísmo cf.: Wright, 2008; AA. VV, 1999, 2005, 2008; Corradi, 2011. Sobre leitura subjetivista da dialética cf. Tronti, 1966.

desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas, desenvolve uma própria composição política específica, ou a capacidade de agir como sujeito político antagonista que empurra o capital para a sua crise e para a sua necessária reestruturação, inaugurando um novo ciclo de valorização capitalista. Tal leitura “subjetivista” da dialética, exprimindo um primado inquestionável das forças produtivas nas relações de produção, mantém, no entanto, o pressuposto marxista da relação capital-trabalho como momento fundamental na constituição da subjetividade, incorrendo, segundo Negri, no perigo de um “mau infinito” que, negando a possibilidade de uma rutura da relação dialética, destrói qualquer hipótese de libertação subjetiva.

A interpretação da obra de Espinosa proposta por Negri representa uma tentativa de superar a referida “perigosa” fundação dialética da subjetividade através da radicalização do postulado operáista do primado das forças produtivas.

O *Tratado Teológico-Político* coloca Negri perante o mesmo problema já observado por Althusser: a centralidade da dimensão imaginativa na análise de Espinosa revela o caráter profundamente ambíguo da subjetividade, simultaneamente realidade da superstição e do fanatismo (ou, como diria Althusser, “realidade ideológica”) e único terreno em que se pode basear a hipótese de uma subjetividade antagonista. Contudo, ao contrário de Althusser, Negri identifica imediatamente um critério de discriminação no “mar da imaginação”, um elemento capaz de distinguir entre a dimensão do assujeitamento e a da subjetivação: “O problema consiste na especial natureza dos efeitos da imaginação profética, no paradoxo de um nada essencial que produz ser e certeza históricos. [...] O político legitima o teológico.” (Negri, 1998)

A imaginação é uma ilusão bem particular que, no plano político, se afirma como potência real e constitutiva do mundo, exprimindo um conteúdo de verdade que lhe subtrai as conotações ideológicas e a transforma em “potência ontológica”.

O mecanismo da deslocação ontológica da potência, do plano individual para o social, é bem indicado, mas por enquanto reside no vazio de uma imaginação metafísica que pode suportar o processo. [...] Era necessário que o discurso político espinosiano perdesse a sua relativa autonomia e voltasse a ser uma face, uma consequência do desenvolvimento

sistemático: a verdadeira política de Espinosa é a sua metafísica. (Negri, 1998, p. 155)

Os limites do *Tratado Teológico-Político* são, segundo Negri, indício da necessidade de uma nova ontologia, de uma fundação metafísica da imaginação capaz de reconhecer a dimensão imediatamente coletiva do sujeito. Esta nova metafísica “constituente” é discutida, segundo Negri, na parte da *Ética* escrita depois de 1670, e no *Tratado Político* em que Espinosa, reconhecendo na dimensão modal das singularidades, ou, de acordo com a categoria central do *Tratado Político*, na multidão, a única verdadeira potência criadora do mundo, concebe o ser como constituição subjetiva imanente.

A ontologia de Espinosa, empurrando o pressuposto operaísta do primado da subjetividade para as consequências extremas, inverte a relação de constituição subjetiva e relação dialética respeitante à tradição marxista: a dialética de forças produtivas e relações de produção, na verdade, longe de representar o terreno constitutivo da subjetividade, torna-se a sua consequência. A potência criadora das forças produtivas, realizando-se através da organização do trabalho social, torna-se efetiva apenas em virtude da inserção das forças produtivas numa determinada estrutura social, isto é, da instauração de um vínculo dialético entre forças produtivas e relações de produção específicas. Assim, o “momento dialético” não é originário, mas, em vez disso, fundamenta-se na potência democrático-constituente das forças produtivas, enquanto “momento contrarrevolucionário” de expropriação, por parte do poder, dos poderes ontológico-democráticos da multidão e de transformação da potência ontológica da imaginação em potência ideológica de assujeitamento.⁷

Esta nova configuração da dialética, que identifica as forças produtivas com a “potência democrática e revolucionária” da história, e as relações de produção com o “poder de domínio e assujeitamento”, mais do que superar, na realidade, parece repetir o perigo de um “mau infinito”: se as relações de produção

⁷ Cf. Negri, 2002.

representam o momento necessário da organização da produção social e se se configuram sempre como relações de domínio, como é possível libertar as potencialidades ontológicas da subjetividade? Por outras palavras, como afirmar um mundo que seja reflexo da *potência* da multidão e não do *potestas* da autoridade?

Negri, como se pode ver, responde a esta questão através da teoria da “rutura ontológica”: em 1968, assiste-se a uma rutura histórica radical que marca, pela primeira vez, a possibilidade da definitiva libertação das forças produtivas das relações de domínio e exploração capitalista. A hipótese de um mundo “democrático”, até então negado pelo nexu dialético necessário entre forças produtivas e relações de produção, na nossa contemporaneidade pós-moderna, pós-dialética e biopolítica, torna-se, finalmente, possível.

A “potência” da multidão biopolítica, fundamento de uma hipótese verdadeiramente democrática. “Fim da dialética” não é tanto, no dispositivo de Negri, um postulado ontológico, mas antes, e sobretudo, uma “realidade histórica”, tornada efetiva com a “passagem de produção”, que ocorreu nos anos 70 do século XX, do fordismo ao pós-fordismo, da hegemonia do modo de produção material ao de produção imaterial ou biopolítico.

A origem desta revolução nos pressupostos da produção social pode ser encontrada na reestruturação capitalista após a crise de 1929, cujos pilares fundamentais foram: taylorismo na produção, ou uma revolução tecnológica funcional na massificação da produção; fordismo do ponto de vista das normas de consumo, ou um sistema que fez do salário a “antecipação adequada à compra e consumo dos bens produzidos pela indústria de massa” (Negri, 2003a, p. 48); keynesianismo como modelo de regulação, “um modelo que tenta(va) fixar e manter, de forma contínua, um equilíbrio entre capacidades produtivas e demanda efetiva por parte dos trabalhadores” (ibidem).

A revolução na composição técnica da classe operária, bem como a massificação da produção, produziram, no entanto, uma nova figura trabalhista e antagonista, o *operário massa*, que dissolveu os sonhos “reformistas” do capital de interiorizar, através do rendimento, a classe operária nas relações capitalistas de produção, dando origem à crise: a falta de qualificação e a

estranheza do *operário massa* perante o processo de trabalho traduziram-se, de facto, no plano político, numa rejeição radical das relações capitalistas e na solicitação de uma valorização autónoma própria:

O Estado das proporções determinadas caiu perante a massificação das lutas, a propagação do pedido de salário, caiu no embate que lhe opôs o trabalho abstrato, unificando-se como práxis coletiva no pedido de um aumento do valor do trabalho necessário. (Negri, 1997a, pp. 45)

Foi, então, o antagonismo proletário que empurrou o capital para a crise dos anos 70 do século XX; uma crise profunda, definitiva: a radicalidade da recusa proletária da disciplina capitalista e a sua contínua reivindicação de âmbitos de valorização autónoma, inutilizaram, efetivamente, qualquer tentativa de instaurar um novo ciclo de valorização capitalista, qualquer hipótese de uma nova inserção da classe operária no interior das relações de produção e de domínio capitalista, determinando o fim da “função progressiva” do capital, ou seja, da sua capacidade de gerar progresso histórico através dos ciclos de reestruturação.

Consequentemente, a reestruturação capitalista dos anos 70 do século XX, baseada na autonomia da produção e na extensão da dimensão produtiva a toda a sociedade, longe de pretender superar a “crise” através de uma reinserção impossível da subjetividade proletária nas relações capitalistas, representava mais uma tentativa de garantir a gestão capitalista da crise através da dissolução da composição técnica do *operário massa* e da extensão do comando capitalista a toda a sociedade.⁸

⁸ “O valor pode ser [...] reencontrado apenas fazendo da empresa o momento de recuperação global de toda a produção social [...]. A sociedade inteira é junta na subordinação ao comando da empresa, a forma da produção da empresa torna-se a forma egemónica da relação social global. A massificação das forças sociais produtivas, a cientificação do social e a sua redução à base produtiva geral, devem ser desencadeadas em função do lucro para a decisão da empresa [...]. O Estado garante à empresa, socializa o capital para a garantir, move-se dentro de uma prática de plano que não tem nada que ver com a utopia socialista mas é apenas a projeção das razões da reconquista de um horizonte de valor.” (Negri, 1997b, pp. 121-122)

Toda a produção teórica de Negri, a partir da segunda metade deste decénio, pode ser interpretada como uma pesquisa de categorias adequadas a descrever tal realidade pós-dialética, caracterizada pelo fim da “função progressiva do capital” e pela paralela automatização das forças produtivas; uma pesquisa que, como é sabido, conduz à afirmação, no plano ontológico, das categorias de biopolítica, biopoder e Comum, e, no plano político, das categorias correspondentes de Império, Multidão e Comunismo.⁹

Biopolítica e Comum são as categorias concebidas para evidenciar a “dimensão ontológica” da produção pós-moderna: a extensão da dimensão produtiva em todo o arco social determina, de facto, a transformação de toda a vida social humana, de todo o *bios*, em força produtiva. Os principais setores da produção biopolítica, a indústria da comunicação e dos afetos, fazem trabalhar todas as faculdades sociais humanas – os corpos, os afetos, o cérebro – com vista à produção de comunicação e afetividade de novas “formas de vida”. Em suma, a continua produção e reprodução da sociedade tornaram-se o pressuposto e o principal produto da produção biopolítica.

A teorização do carácter biopolítico da produção contemporânea permite a Negri fundar o princípio da autonomização das forças produtivas, não mais de forma exclusiva no plano político da “recusa proletária” das relações de exploração, mas sim no plano ontológico dos pressupostos da produção social:

⁹ Na segunda metade dos anos 70 do século XX, Negri cunhou as categorias de “Estado crise”, com a qual indicava o fim da função planificadora do Estado, bem como a sua redução a uma pura “função de comando”, e de “operário social”, com a qual revelava a radical transformação das forças produtivas que, tornadas autónomas da relação com o capital, foram alargadas a toda a sociedade. Uma tematização que de súbito parece insuficiente, porque é incapaz de romper radicalmente com as categorias clássicas do marxismo: “Tenho a impressão de que até este momento funcionei mais como alguém que recupera uma série de textos marxistas, e estende-os, tirá-los para cobrir novos fenómenos: mas hoje o problema não é este, é sim o de partir precisamente destes novos fenómenos e reverificar a temática marxista à luz deles, com total independência, perante a ortodoxia, também a correta, do projeto teórico e político, na sua originalidade.” (Negri, 2007, p. 127)

na época da produção material, a “dialética do instrumento”, isto é, a ligação com as ferramentas de produção como pressuposto da produtividade da força-trabalho, implicava um vínculo necessário das forças produtivas ao capital que, enquanto detentor das ferramentas de produção, afirmava-se como o único sujeito da organização da cooperação social. Com a afirmação do primado da produção imaterial, na época da produção biopolítica, as principais ferramentas de produção são constituídas pelas mesmas faculdades humanas, que não só não são expropriáveis da parte do capital, mas são também produtivas apenas na sua “autonomia” perante as relações de exploração e de domínio capitalista, ou seja, só através da sua organização democrática. A potência criadora do *bios*, realmente, apenas se concretiza no pressuposto do Comum, da partilha democrática das informações e dos afetos, e em prol do Comum, da produção e reprodução da sociabilidade cooperativa humana.

A impossível expropriação da *potência* produtiva do *bios*, e a sua imediata conotação democrática revelam, pela primeira vez na história, a possibilidade de realizar a potência ontológica do trabalho social: na época da produção biopolítica, o “momento organizador” da cooperação social, efetivamente, não se opõe mais às forças produtivas sob a forma de relações de domínio transcendente, pelo contrário, afirma-se como princípio de organização democrática imanente às mesmas forças produtivas.

Biopoder e Império são as categorias que caracterizam a metamorfose do capital, perante a tal nova realidade produtiva: a “autonomização” das forças produtivas biopolíticas transforma o Império, a nova forma da soberania capitalista, num poder arbitrário que sobrevive apenas através da “expropriação” parasitária dos poderes ontológicos da multidão. A organização democrática da produção social, na verdade, excluindo completamente o capital do processo de trabalho, obriga o capital a agir *a posteriori*, expropriando e privatizando o Comum produzido nas redes da produção biopolítica através da instauração de dinâmicas anti-democráticas e hierárquicas no interior do *corpo* biopolítico multitudinário.

Complementaridade aporética. A análise que efetuámos sobre os diferentes dispositivos teóricos dos dois autores mostrou-nos, em primeiro lugar, duas abordagens radicalmente heterogéneas da obra de Espinosa: embora a leitura de Althusser se centre principalmente no *Tratado Teológico-Político* e no Apêndice do Livro I da *Ética*, em Negri, pelo contrário, é nas partes da *Ética* escritas depois de 1670 e no *Tratado Político* que encontramos o núcleo de uma perspetiva ontológica revolucionária. Uma diferença interpretativa reveladora de duas conceções da “política” e da subjetividade distintas: Althusser, baseando o problema político na dimensão imaginativa do *Tratado Teológico-Político*, inscreve o horizonte da ação política inteiramente na dimensão ideológica; conseqüentemente, a dimensão subjetiva é concebida, em primeira instância, como dimensão individual do assujeitamento; em segunda instância, como processo de “libertação” dos indivíduos através da constituição de uma subjetividade política. A exigência de Negri de superar a perspetiva do *Tratado Teológico-Político* denota, ao invés, a tomada de consciência da impossibilidade de fundar a ação política na ideologia e a conseqüente necessidade de deslocar o problema político para o plano “ontológico”. Neste dispositivo, a dimensão ideológica do assujeitamento individual opõe-se à ontológica do sujeito coletivo constituinte.

Negri e Althusser apresentam-nos, então, duas visões opostas da política e da subjetividade, que se objetivam nas diferentes declinações das figuras de “pleno” e “vazio”. Para Althusser, como vimos, o “pleno” é a dimensão própria da ideologia, enquanto elemento essencial de todo o horizonte da subjetividade; uma dimensão omnicomprensiva que, no entanto, pela sua não-necessidade ontológica, pela sua essencial aleatoriedade, está sempre aberta à possibilidade da sua dissolução. O “vazio”, paralelamente, através da combinação das suas múltiplas figuras, exprime o horizonte de uma possível libertação do assujeitamento à ideologia dominante, no elemento da ideologia; o horizonte de libertação dos elementos dos vínculos estruturais, através do encontro de subjetividades e da individuação de um sentido alternativo do ser. Mas o que permite, neste dispositivo, garantir o caráter democrático do processo de transformação histórica?

Althusser sugere uma resposta na célebre *Conferência de Granada*¹⁰, de 1977, na qual a “luta de classes” na ideologia é descrita como oposição entre a ideologia dominante, caracterizada por uma determinação unívoca de sentido do ser funcional ao assujeitamento dos indivíduos, e a ideologia dos dominados, cujo objetivo é a libertação das “ideologias espontâneas” que se desenvolvem nas práticas sociais da submissão a qualquer determinação de Sentido transcendente. Nesta representação da luta ideológica de classes, o “vazio”, enquanto horizonte da possível libertação no elemento da ideologia, aparece como figura limiar, como *rutura* entre a dimensão antropológico-subjetiva da ideologia, que deixa aberta a possibilidade da coexistência democrática de múltiplos horizontes de sentido, e a sua função política de assujeitamento, que, pelo contrário, subordina as práticas sociais a um único horizonte de sentido transcendente. Em breve, a “dialética” do “vazio” e “encontro” é descritiva do movimento de libertação da ideologia em relação à função política de assujeitamento.

Esta resposta, no entanto, do nosso ponto de vista, revela-se insuficiente e exprime a dimensão aporética do dispositivo de Althusser: se a “dialética” de “vazio” e “encontro” se manifesta na dissolução subjetiva do horizonte ideológico dominante e na libertação das práticas sociais, nada garante, contudo, a continuação de tal abertura da dimensão democrática no momento da afirmação da dialética de “encontro” e “estrutura”. Como assegurar que a formalização estrutural da transformação histórica não se afirme como momento de um novo encerramento ideológico e conseqüente restabelecimento da dimensão do assujeitamento? O que garante a continuação “materialista” na *rutura*-separação entre a dimensão antropológica e a dimensão política da ideologia contra a possibilidade de uma nova determinação unívoca de sentido?

As reflexões de Althusser sobre a acumulação originária são, a nosso ver, a mais evidente demonstração de tal aporia do dispositivo althusseriano, da sua incapacidade de garantir o horizonte democrático do processo de libertação: a constituição da

¹⁰ Cf. Althusser, 2001b, pp. 123-150.

sociedade capitalista é o resultado do encontro aleatório e da sucessiva “pega” entre o capitalista, detentor das ferramentas de produção, e o proletário.¹¹ Um encontro entre subjetividades que, longe de constituir o momento de afirmação de um sujeito coletivo democrático, exprime mais a instauração de uma relação dialética de assujeitamento e exploração entre subjetividades essencialmente heterogêneas e inconciliáveis.

O dispositivo de Althusser permite, assim, reconhecer na “luta de classes” ideológica a condição *sine qua non* para a constituição da subjetividade política, no entanto, não assegura a potência democrática da subjetividade nem, conseqüentemente, a dimensão emancipadora do processo revolucionário. Deste modo, a hipótese de Althusser de que “se não existe Sentido da história (um Fim que transcende da sua origem ao seu término), poderia haver sentido *na* história” (Althusser, 2000, p. 102), detém-se perante a incapacidade de justificar a passagem do horizonte niilista da conquista do “vazio” à dimensão constitutiva de um sujeito coletivo democrático.

No dispositivo de Negri, as categorias de “vazio” e “pleno” têm uma declinação oposta em comparação com Althusser. “Vazio” é, para Negri, a dimensão ideológica que, na realidade biopolítica pós-moderna, coincide completamente com a dimensão das relações de poder: perdida já qualquer função e necessidade históricas, o Império configura-se como “vazio de ser”, “corrupção”, uma pura força ideológica funcional ao assujeitamento da multidão biopolítica. O “pleno”, pelo contrário, é figura da potência ontológica constitutiva da subjetividade social que, na nossa contemporaneidade biopolítica, representa o próprio fundamento da produção. A fundação do pensamento da emancipação sobre a antítese entre a dimensão ideológica do assujeitamento e o horizonte ontológico de libertação preenche imediatamente “a aporia de Althusser”, na medida em que a radicação da subjetividade revolucionária na dimensão ontológico-constituente deixa emergir o horizonte democrático-comunista como o único horizonte possível de libertação: numa realidade em que o grau

¹¹ Cf. Althusser, 2000, pp. 105-109.

máximo de socialização das forças produtivas afirmou a potência ontológico-democrática do homem como pressuposto e principal produto da produção biopolítica, o processo de libertação só poderá exprimir, contra as hierarquias imperiais, a realização do princípio comunitário da produção contemporânea.

Mas, como fazer emergir, na dimensão ontico-histórica, dominada pelas hierarquias imperiais e pela dissolução do corpo biopolítico, o princípio ontológico-democrático do ser?

“Uma organização política é sempre necessária para ultrapassar o limiar.” (Negri, Hardt, 2010, p. 337) A multidão biopolítica, que se apresenta como corpo “dissolvido”, fragmentado, dividido nas e pelas hierarquias imperiais, deve empreender, segundo Negri, um processo constitutivo que, impondo uma profunda metamorfose da própria multidão, transforma-a em subjetividade constituinte. O “êxodo”, a fuga dos lugares de poder, inaugura uma progressiva acumulação da potência democrática da multidão, capaz de gerar o *Kairos*, o imprevisível acontecimento revolucionário que transforma a *potência* ontológico-democrática da multidão no princípio constituinte da sociedade:

A revolução é um processo de libertação: não apenas um vento destrutivo, mas também, e sobretudo, um longo e consistente processo de transformação capaz de criar uma nova humanidade. Este é, precisamente, o problema da transição: como desenvolver o acontecimento insurreccional num processo de transformação e libertação. (Negri, Hardt, 2010, p. 337)

O comunismo é, portanto, o processo criativo que leva à manifestação do fundamento ontológico constituinte transformando a subjetividade assujeitada, mas potencialmente revolucionária, numa subjetividade livre, atual e plenamente democrática: “Temos de perder o que somos para ganhar o que podemos vir a ser.” (ibidem)

Tal representação do processo de libertação como horizonte inteiramente constitutivo, que exclui a instauração de qualquer relação com o horizonte imperial, acentuando o movimento de autonomização das forças produtivas, não pode explicar a passagem da dimensão do “isolamento” e assujeitamento dos indivíduos à fase constituinte da transformação da multidão em sujeito político. Esta

é, no nosso entendimento, a grande aporia do dispositivo de Negri: o ter indentificado a dimensão ontológica como lugar de imediata constituição coletiva do sujeito, exclui o problema da sua “constituição” efetiva, da passagem da dimensão ideológico-individual à dimensão ontológico-coletiva.¹²

Ressalta imediatamente aos nossos olhos uma “complementaridade” da dimensão aporética presente nos dispositivos de Negri e Althusser: este último, reduzindo toda a realidade do sujeito à dimensão ideológica e negando, por conseguinte, qualquer hipótese de saída da ideologia, consegue encontrar, através das figuras do “vazio” e do “encontro”, uma possível estrada de constituição da subjetividade antagonista, sem, no entanto, conseguir determinar o seu potencial emancipador; Negri, pelo contrário, através da radicação da política na dimensão ontológica, garante a persistência do horizonte comunista, sem, todavia, poder justificar o movimento de constituição da subjetividade democrática, ou seja, a passagem da multidão assujeitada ao seu “tornar-se Príncipe”.

É possível colocar o problema da constituição do sujeito revolucionário através de uma dialetização das figuras de “vazio” e “pleno”? É possível conciliar o processo do “esvaziamento” subjetivo do pleno ideológico, descrito por Althusser, com a “plenitude” ontológica negriana, indicadora da força emancipadora da subjetividade, da determinação do “horizonte democrático”? E esta aproximação poderá representar o ponto de vista de uma subjetividade revolucionária?

A ideologia, seguindo tal hipótese, seria concebida, não apenas como “pleno” ideológico, como faria Althusser, nem somente como “vazio” das relações de poder: mas sim como um “pleno” tornado “vazio”, um “esvaziamento” progressivo do seu horizonte significativo que corresponde a um “encher”, a um “tornar-se pleno” da dimensão ontológica. Este processo do “tornar-se irracional do real” ideológico, não seria mais representável, como faria Althusser, apenas como uma niilista “tomada de distância” da ideologia dominante no interior do elemento ideológico; seria, sim,

¹² Cf. Madra, Özselçuk, 2011, pp. 134-157.

imediatamente representável como passagem do horizonte ideológico ao ontológico, como processo de constituição de uma subjetividade biopolítica democrática e comunista.

Simultaneamente, o tornar-se “Príncipe da Multidão”, defendido por Negri, não seria concebível como puro processo constitutivo, como um puro movimento de aumento da potência que se realiza inteiramente na dimensão ontológica, mas como um tornar-se ontológico do ideológico, como transformação do “vazio” das relações de poder em “pleno” da potência produtiva, que se realiza apenas através da “luta de classes na ideologia”: o movimento dialético da “tomada de distância” da ideologia, e no elemento da ideologia, torna-se o momento constitutivo da subjetividade política.

Concluindo, não será necessária uma aliança franco-italiana, um “encontro” entre a tradição “ideológica” francesa e a “ontológica” italiana, para construir um pensamento da emancipação adequado à contemporaneidade?

Traduzido do italiano de Anabela Mourato

Referências

AA. VV. *Il lungo decennio*. Verona: Cierre edizioni, 1999.

AA. VV. *Gli operaisti*. Roma: DeriveApprodi, 2005.

AA. VV. *L'operaismo degli anni Settanta*. Roma: DeriveApprodi, 2008.

ALTHUSSER, Louis. *Per Marx*. Tr. it. Franca Madonia. Roma: Editori Riuniti, 1967.

_____. *Ideologia ed apparati ideologici di Stato*, in ID., *Freud e Lacan*. A cura di C. Mancina. Roma: Editori Riuniti, 1977.

_____. *Marx dans ses limites*. In ID. *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Éditions Stock/Imec, 1994, pp. 367-539.

_____. *Notes sur la philosophie*. in ID. *Écrits philosophiques et politiques*. Tome II. Éditions Stock/Imec, 1995/1997.

_____ *L'Unica tradizione materialista: Spinoza*. A cura di V. Morfino. Milano: CUEM, 1998a.

_____ *Lénine et la philosophie*. In ID. *Solitude de Machiavel*. Paris: PUF, 1998b.

_____ *Machiavelli e noi*. Roma: Manifestolibri, 1999.

_____ *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*. In ID. *Sul materialismo aleatorio*. A cura di Vittorio Morfino e Luca Pinzolo, Milano: Edizioni Unicopli, 2000.

_____ *Filosofia e marxismo. Conversazioni con Fernanda Navarro*. In ID: *Sulla Filosofia*. Milano: Edizioni Unicopli, 2001a.

_____ *La trasformazione della filosofia*. In ID. *Sulla filosofia*. Milano: Edizioni Unicopli, 2001b.

_____ *Nota su "La critica del culto della personalità"*. In ID. *I Marxist non parlano mai al vento*. A cura di L. Tomasetta. Milano: Mimesis, 2005.

_____ *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in AA. VV. *Leggere il Capitale*. Milano: Mimesis, 2006.

_____ *L'Avenir dure longtemps*. Éditions Stock/Imec, 2007.
CORRADI, Cristina. Panzieri, Tronti, Negri: le diverse eredità dell'operaismo italiano, *Consecutio Temporum. Hegeliana, Marxiana, Freudiana*. n. 1, 2011, disponibile in: http://www.consecutio.org/category/numero_1/

MADRA, Yahya M; ÖZSELÇUK, Ceren. *Per una critica della soggettività biopolitica. Jouissance e antagonismo nelle forme di rapporto dei membri della comunità*. In AA. VV. *Comune, comunità, comunismo*. Verona: Ombre Corte, 2011, pp. 134-157.

MATHERON, François. *La récurrence du vide chez Louis Althusser*. In AA. VV. *Lire Althusser aujourd'hui*, Paris: l'Harmattan, 1997, pp. 23-49.

MORFINO, Vittorio. *Il primato dell'incontro sulla forma*. In AA. VV. *Giornate di studio sul pensiero di L. Althusser*. Milano: Mimesis, 2006.

NEGRI, Antonio *Pour Althusser. Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser*. In AA.VV. *Sur Althusser. Passages*. Paris: l'Harmattan, 1993, pp. 139-158.

_____ *Crisi dello Stato-piano. Comunismo e organizzazione rivoluzionaria* (1974). In ID. *I libri del rogo*. Roma: Castelvecchi, 1997a.

_____ *Partito operaio contro il lavoro* (1974), In ID. *I libri del rogo*. Roma: Castelveccchi, 1997b.

_____ *Machiavel selon Althusser*. In AA.VV. *Lire Althusser aujourd'hui*. Paris: l'Harmattan, 1997c, pp. 139-158.

_____ *L'Anomalia selvaggia*. in ID. *Spinoza*, Roma: DeriveApprodi, 1998.

_____ *Il potere costituente*. Roma: Manifestolibri, 2002a.

_____ HARDT, Michael. *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano: Rizzoli, 2002b.

_____ *Guide*: Milano: Raffaello Cortina Editore, 2003a.

_____ *Marx oltre Marx*. Roma: Manifestolibri, 2003b.

_____ *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*. Verona: Ombre Corte, 2007.

_____ HARDT, Michael. *Comune*. Milano: Rizzoli, 2010.

_____ HARDT, Michael. *Moltitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*. Milano: Rizzoli, 2004.

TRONTI, Mario. *Operai e Capitale*, Torino: Einaudi, 1966.

WRIGHT, Steve. *L'assalto al cielo. Per una storia dell'operaismo*. Tr. it. Willer Montefusco. Roma: Edizioni Alegre, 2008.

O DESLOCAMENTO DO CONCEITO DERRIDIANO DO
'PERFORMATIVO': DA ITERABILIDADE DA *ESCRITA*
À SINGULARIDADE DA *JUSTIÇA*

EL DESPLAZAMIENTO DEL CONCEPTO DERRIDIANO DE
'PERFORMATIVO': DE LA ITERABILIDAD DE LA *ESCRITURA* A LA
SINGULARIDAD DE LA JUSTICIA

THE DISPLACEMENT IN DERRIDA'S CONCEPT
OF THE "PERFORMATIVE": FROM THE ITERABILITY OF
WRITING TO THE SINGULARITY OF *JUSTICE*

Carlos A. Manrique

Prof. da Universidad de los Andes (Colombia)

Abstract: This paper retraces two crucial displacements in the history of the notion of the “performative” in Derrida’s thought, and the effects of this notion in his attempt to rethink the contours of ethical and political action, and of the “subject” of this action. First, Judith Butler’s distinctive appropriation of the notion of “iterability” employed by Derrida to describe the performative force of writing, and of language in general. And second, Derrida’s own remodulation of the notion of the “performative”, in his late reflections on the aporetic structure of “decision” through which he attempts to reflect on the breach between “justice” and “normativity”. Through an examination of the differences at stake in these two possible trajectories for thinking the “performativity” of language and selfhood the paper tries to show, first, the connection between Derrida’s early analysis of “writing” and his late reflections on the gap between “justice” and normativity; and second, it attempts in a rather preliminary way to understand why Derrida, in his attempt to re-think ethical and political action in this way, re-opens a certain “religious” register constitutive of this action, a register, we suggest, connected to the problem of affectivity.

Keywords: writing, iterability, performativity, justice, Jacques Derrida, Judith Butler.

Resumo: O artigo retoma dois deslocamentos cruciais da história da noção de "performativo" no pensamento de Derrida, e os efeitos dessa noção em sua tentativa de repensar os contornos da ação ética e política, e do “sujeito” dessa ação. Em primeiro lugar, a particular apropriação de Judith Butler da noção de “iteratividade” empregada por Derrida para descrever a força performativa da escrita e da linguagem em geral. E, segundo lugar, a remodulação de Derrida da noção de “performativo”, em suas reflexões finais sobre a estrutura aporética da “decisão” através da qual ele tenta refletir sobre a ruptura entre “justiça” e “normatividade”. Por uma análise das diferenças em jogo nessas duas trajetórias possíveis para pensar a “performatividade” da linguagem e da individualidade, o artigo tenta mostrar, primeiro, a ligação entre a análise inicial de Derrida sobre a “escrita” e suas derradeiras reflexões sobre a diferença entre

“justiça” e normatividade e, segundo, ele tenta de forma preliminar entender por que Derrida, em sua tentativa de re-pensar desse modo a ação ética e política, re-abre um certo registro “religioso” constitutivo desta ação, um registro, sugerimos, ligado ao problema da afetividade.

Palavras-chave: escrita, iteratividade, performatividade, justiça, Jacques Derrida, Judith Butler.

Resumen: El presente artículo retoma dos desplazamientos cruciales de la historia de la noción de ‘performativo’ en el pensamiento de Derrida, y los efectos de esa noción en su intento de repensar los contornos de la acción ética y política, y del ‘sujeto’ de esa acción. En primer lugar, la particular apropiación de Judith Butler de la noción de ‘iteratividad’ empleada por Derrida para describir la fuerza performativa de la escritura y del lenguaje en general. Y, en segundo lugar, la remodulación de Derrida de la noción de ‘performativo’ en sus reflexiones finales sobre la estructura aporética de la ‘decisión’ a través de la cual intenta reflexionar sobre la ruptura entre ‘justicia’ y ‘normatividad’. A través de un análisis de las diferencias en juego en esas dos trayectorias posibles para pensar la ‘performatividad’ del lenguaje y de la individualidad, el artículo busca mostrar, primero, la conexión entre el análisis inicial de Derrida sobre la ‘escritura’ y sus últimas reflexiones sobre la diferencia entre ‘justicia’ y normatividad y, segundo, busca de forma preliminar entender la razón por la cual Derrida, en su intento de re-pensar de ese modo la acción ética y política, re-abre un cierto registro ‘religioso’ constitutivo de esa acción, un registro relacionado con el problema de la afectividad.

Palabras clave: escritura, iteratividad, performatividad, justicia, Jacques Derrida, Judith Butler.

Guiding Question: How does *writing* affect the performance of selfhood? One encounters in Derrida's early texts the insistent idea that *writing* "*acts*" in a certain way, and that in virtue of this distinctive way of "acting" *writing* exceeds and subverts the traditional semiotic schema for understanding the production of "meaning" in language. In view of this insistence, one is tempted to rush straight into questions such as: What is this *writing*? Who's *writing* is it? How does *it* "*act*", precisely? What is the relation between the "acting" or performative movement of this *writing* and the "who", the self who enacts this *writing* or, rather, is affected by it? Does this *writing*, as a way of re-thinking the work of language in history and in the world, makes the self, whoever it is, the one who makes *writing* "act" or the one who is affected by the way in which *writing* "acts" (we do not know yet, and most probably it is both, as we shall see), does it make the self perform itself in a distinctive way? How? How does this "how" that inflects this performance of selfhood matter from an ethical, or a political point of view? What does this "how", in case it can be somehow specified, have to do, for example with religion (religious practice, religious belief, religious community, religious feeling), and with a much needed, in the contemporary world, re-assessment of the role of a certain "religiosity" in ethical and political action (that Derrida in his later texts will propose to re-think in terms of the figures of the "khora" and the "messianic")?

But before rushing too hastily into these questions, one is cautioned by Derrida himself who, also insistently, indicates that no one can "know" what is this *writing*, or properly understand what does *it* mean (for structural reasons that we will try to examine later

in more detail, but that can be summarized in the recognition that this *writing* “acts”, precisely, in excess of knowledge and of meaning). And that no one can know what is this *writing's* distinctive way of “acting” (and thus one has, as I have done so far, to resort to the suspensive indeterminacy of the italics and the quotation marks to qualify in a cautionary way the terms “writing” and “acting”). Even so, we do at least know that this *writing* is not what we commonly understand by this name. We know that by “*writing*” Derrida does not mean just one modality of language or linguistic communication in contrast to others (say orality, or speech, or gesture), but rather a conception of the functioning of language and the production of meaning, *in general*. Thus, whatever *it* is that the term *writing* indicates in Derrida's philosophy, *it* is thought as performing itself indistinctly in the historical contingency of being thrown into a language, and a history; thus, “writing” works, or happens, in written as well as in oral forms of discourse, performing itself in them by at once making them possible and also exceeding, and in this excess somehow subverting the horizon of meaning and intelligibility they produce. And, even more, as Derrida's texts such as *De la Grammatologie* (1968) or *Signature, Événement, Context* (1972) often make explicit, with the category of “*writing*” Derrida wants to think not only the general functioning of language or the processes of linguistic signification, or linguistic exchange, but also the configuration of “experience” as such, including the curvature of its ethico-political dimensions. In the 1972 text *Signature, Event, Context*, Derrida explicitly refers to this generalization of the structure of the written “sign” to the analysis of the structure of “experience” in general, in the following terms:

(...) I would like to demonstrate that the traits that can be recognized in the classical, narrowly defined concept of writing, are generalizable. They are valid not only for all orders of ‘signs’ and for all languages in general but moreover, beyond semio-linguistic communication, for the entire field of what philosophy would call experience, even the experience of being (...)(1988, p. 10)¹

¹ Followed by the page number of the English translation; occasionally the translation is slightly modified in which cases we provide also the page number of

Whatever it is that Derrida calls *writing* is, hence, a little enigmatic. It is “something” (and again one has to resort to the cautionary quotation marks, because this *writing* does never appear or show itself as such, as a recognizable “thing”, “object” or “phenomenon” identifiable by a finite set of characteristics or properties, Derrida also insists on this), it is “something” that, first, characterizes or specifies the constitution of the written “sign” or “mark”, the inscription or typing of words in a piece of paper or any other material, and how they act in the world, and in history. Second, it is “something” that, once *it* has been identified or specified, *must* be thought not only as the defining character of how the written marks act in the world, but also as the way if understanding how language in general acts in the world, in all processes of linguistic exchange and signification; and third, even more generally, it is “something” that *must* be thought as the defining and constitutive character of every instance of “experience”. This implicit “must” that calls for the re-thinking of “experience” in this way, in the way hinted at by the concept of *writing* as Derrida employs it, is certainly also enigmatic. Any “must” is meant to call for or effect a certain modification in the self that it is addressed to, it calls for a certain kind of “acting” or “performative” attitude or practice from the self (in this particular case, it requires a specific practice of thinking, that the self thinks of its “experience” in a certain way). Hence, any “must” is supposed to call for and effect a modification in the way the self performs itself. And yet, and this is enigmatic, this implicit “must” calls for a modification in the self that would consist in thinking that which has always already modified the self, modified its “experience”, its way of being, its way of performing itself, its being thrown in a history and a language. One “must” generalize the structure of *writing* in order to think “experience” in general, an “experience” that in the expanse of its generality encompasses, *de facto*, the self’s –myself or any other self’s ethical and political compartments in relation to one *an* other, or a community of others. If *writing*,

the original French version published in *Marges de la Philosophie*, Edition Minuit 1972, pgs. 1-21.

whatever *it* is, affects or modifies “experience” in general, it has always done so and will always do so. What difference does it make then, whether the self modifies its comportment, or not, by attending to the “must” implied in the “one *must* generalize the characteristics of *writing* in order to think experience in general”? What difference does it make if the self thinks of *writing* in this way or not, if, on the other hand, *writing* has always already affected and inflected, and will always affect and inflect, the self’s “experience” in a specific way, no matter what? In a certain way that, furthermore, cannot itself be modified insofar as it is constitutive of the very character of this “experience”? What ethical or political import can a “*must*” have if the way in which *writing* modifies or affects the self’s historical, social, phenomenological experience, cannot itself be modified? What sense can such a “must” have, a “must” that cannot, ultimately, change or modify anything? A “must” that, rather, is meant to turn the self’s thinking precisely towards *that* which cannot itself be modified, but has always already modified, and will always already inescapably modify, the self in a certain way? What difference does this shift in one’s way of thinking make, if not only it cannot change or modify anything except one’s own attentiveness to the *writing* that necessarily modifies and modulates one’s self and one’s experience, if, furthermore, this writing cannot, strictly speaking, be known or even understood?

These are perplexing questions. They require that one thinks and attempts to specify the way in which what Derrida calls *writing*, as a way of describing how language acts in the world, in history, and how it affects, modifies, inflects the self’s “experience”, the self’s way of performing itself. They require that one raises and mobilizes once again the questions which were a bit too hastily raised at the outset, while being attentive to Derrida’s cautionary indications concerning these questions: What is this *writing*? Who’s *writing* is it? How does *it* “act”, precisely? What is the relation between the “acting” or performative movement of this *writing* and the “who”, the self who’s “experience” is inescapably affected by it? Affected *how*? How does this “how” that inflects this performance of selfhood matter from an ethical, or a political point of view?

We know quite well that it is the insistence on this “*acting*”

of *writing* what prompts Derrida in the 1972 text entitled "*Signature, Event, Context*" to engage with Austin's theory of "speech acts", and its central distinction between "constative" versus "performative" utterance. Derrida thought that his own description of "*writing*" and Austin's theory converged in a similar impulse: The impulse of identifying and emphasizing a "performative" function of language that remained concealed and neglected in traditional semiotic accounts of how language produces and communicates "meaning". This affinity is underscored even more insofar as for Derrida, as well as for Austin, the semiotic theory of meaning that is put into question by the "acting" of *writing*, in Derrida's case, and by the "performative" utterance, in Austin's case, is a theory that privileges the *referential* relation between the linguistic "sign" and the "object", between the signifier and the signified, as the exclusive medium in which "meaning" is constituted. Thus, the performative dimension of "*writing*" that Derrida wants to emphasize is one in which the "acting" or "performative" force of *writing* (of language thought and understood in terms of writing), is such that it undermines and destroys the referential relation between the "sign" and the "object"; the Austinian performative utterance is, likewise, one in which language "acts" independently of its referential function, of its saying something about something. We know also that Derrida's critical appropriation of Austin's theory of the "performative" aspect of language, has had a very complex history, one that has influenced in important ways the humanities and the social sciences in the last three decades, in general, and more specifically, one that has influenced, for example, the theory of ritual practices in the field of religious studies. In view of the questions raised above, in this paper I want to examine two moments of this history, and what might be at stake in the *difference* between them. First, the displacement that the category of the "performative" undergoes in Derrida's own work from the conceptualization of the structure of "*writing*" in terms of "iterability" in this 1972 text ("*Signature, Event, Context*"), to the articulation of a conception of "justice" as the *performative excess* of the singular moment of decision in the 1993 text *Force of law*. To put it simply: how is Derrida's category of the "performative" modified, or not, in this displacement? And the second moment in

the history of this notion that we want to consider, is Judith Butler's appropriation of it in her conceptualization of the way in which social normativity constitutes the embodied and gendered subject. A comparative examination of these two moments, hopefully, will allow us to appreciate that what is at stake between them is, perhaps, the *difference* between two ways of conceiving the ethical and political inflexions of the *performance of selfhood*. The difference between two ways of conceiving the relation between the "performative" function of what Derrida calls *writing*, as a way of thinking the performativity of language in general, and the ethical and political orientation or modality of the performance of selfhood. What is perhaps most interesting in the comparative examination of these two moments in the history of the notion of the "performative", is the following: Butler is one of the thinkers that has articulated in the most rigorous and sophisticated way a theory of "subjectivity", or better still, a theory of the process of constitution of the self's identity and the political dimension and stakes of this processes, starting from an appropriation of certain crucial concepts in Derrida's thought, particularly the Derridian concept of "iterability" which Butler retranslates (in a nuanced and complex way) into her own concept of "performativity". But, as we shall argue throughout this paper, Derrida himself develops and articulates in the trajectory of his own thought *another* way of thinking the configuration and performance of selfhood starting from the conceptual structures which he had worked out in his characterization of the "performative" movement or function of "*writing*". We want to point out to the important *difference* between these two trajectories that Derrida's analysis of the "performative" force of *writing* has taken in the conceptualization of the ethico-political stakes in the configuration of selfhood (in our becoming a certain kind of self), in order to raise and very preliminarily approach the question of how can the category of the "performative" be then rethought in relation to the question of "religion", starting from the conceptual constellations that Derrida himself proposes in his later texts to think "religion": *khora* and the *messianic*. Constellations that delineate, I will argue, the specific modality of the ethico-political performance of selfhood already found in the earliest meditations on *writing*.

Interrogating Butler’s appropriation of Derrida’s concept of “iterability”: Do the *iteration of the norm* and *subjective intentionality* exclude or rather reinforce each other? Let us start, then, by examining some key passages in Derrida’s account of the *performance of writing* in 1972. In this first passage Derrida affirms that the distinctive way in which writing “acts” must be first of all understood in terms of how this “acting” is constitutively detached from subjective intentionality:

for a writing to be a writing it must continue to ‘act’ and to be readable even when what is called the author of the writing no longer answers for what he has written (...) be it because of a temporary absence, because he is dead or, *more generally*, because he has not employed his absolutely actual and present intention or attention, the plenitude of his desire to say what he means (...) (1988, p. 8, my emphasis)

This detachment from the signifying intention of the subject that characterizes the distinctive *performance of writing* constitutes what Derrida calls the “iterability” of the written mark. Writing “acts” or performs itself in the absence of intentionality, and precisely in virtue of this absence the written sign can be iterated and reproduced in innumerable other contexts apart from the one of its “original” production, contexts in which, furthermore, it even becomes indifferent whether the “original” sender and addressee are alive or dead. In fact, the very unity of this “one” moment of production is what is, precisely, called into question. The singular event of the written mark’s production is, Derrida emphasizes once and again, broken, split apart, dissociated (and he thus employs verbs such as *scinder*, *diviser*, *dissocier* to describe this) by the “iterability” that characterizes and defines the way in which writing “acts” (1988, pp. 17-20). We know well that, against Austin, Derrida attempts to argue that this “iterability” constitutive of *writing’s performance* is also constitutive of the very structure of “speech acts” or “performative utterances”. Hence, the singular event of the production of the spoken utterance has to be thought as inflected by the same brokenness, dissociated-ness and fissured-ness as the event of the “original” production of the mark. Thus, Derrida expands to the performative utterance the dissociation and fracture

which are also constitutive of the moment of production of the written mark, and in virtue of which the “unity” and “identity” of this moment are severely called into question: “a performative utterance [would not] be possible if a citational doubling [i.e., “iteration”] did not come to split and dissociate from itself the pure singularity of the event” (1988, p. 17)².

We also know well that it is precisely this Derridian displacement in the conception of the “performative” function of language effected by the prominence given to the structure of “iterability”, what Judith Butler regards as crucial in her appropriation of Derrida’s analysis of the *performance of writing*. Thus, at the very outset of *Bodies that Matter*, Butler clarifies that one of the main theoretical points at the core of her attempt to reformulate the way in which the materiality of sexed bodies is produced by the power of social normativity, is Derrida’s displacement of Austin’s category of the “performative”, a displacement that she, in her turn, translates and reformulates in a way that raises a series of questions:

[At stake in such a reformulation of the materiality of bodies will be] the understanding of performativity not as the act by which a subject brings into being what she/he names, but, rather, as the reiterative power of discourse to produce the phenomena that it regulates and constrains (1993, p. 2)

It is important to note here how the argument advanced by Derrida in his discussion with Austin’s theory of “speech acts”, is significantly modified in Butler’s interpretation. *First*, Butler retranslates the contrast between Austin’s and Derrida’s accounts of

² Here’s another passage in which this dissociation or brokenness of subjective intentionality is linked to the concept of “corruption” which, resonating also with the concept of “contamination” has been central to Derrida’s thinking since his early readings of Husserl: “In order to function, that is, to be readable, a signature must have a repeatable, iterable, imitable form; it must be able to be detached from the present and singular intention of its production. *It is its sameness which, by corrupting its identity and its singularity, divides its seal / stamp [sceau]*” (DERRIDA, 1988, p. 20/392). For a very clear and clarifying exposition of the central role that this concept of “contamination” plays in Derrida’s reading of Husserl see Marrati’s, 2004.

the “performative” aspect of language, as one between a performance of language enacted by a subject or a self that, in its turn, produces certain effects (as in Austin’s famous examples of the “yes, I do” in a marriage ceremony), on the one hand; and, on the other hand, a performance of language in which it is no longer the self the one who enacts language, or makes language do things, but rather a “performativity” in which language, itself selfless and impersonal, enacts the mechanisms of social normativity producing certain effects. Among these effects, Butler argues, it produces and fixes the very identity of the self herself, a “produced” identity that Butler locates in the sexed materiality of the body. Even if, as Butler also repeatedly insists, this “production” or “constitution” is never exhausted, never complete, and hence in the fissure of this incompleteness the body can displace and resist the power of the norm (in the performative iteration of it), even so this displacement and resistance are thought as the reconfiguration and redefinition of the self’s “identity”. To put it succinctly, let us say that the quotation above indicates that Butler rephrases the contrast between Austin’s and Derrida’s conception of the “performative” dimension of language, as the contrast between a *subjectivity that makes language do things*, as opposed to a *subject-less language that enables social normativity to make embodied subjects*.

The *first* point that should be underscored in relation to Butler’s interpretation of Derrida is this: the *performance of writing* characterized by the structure of “iterability” as Derrida conceptualizes it, *does not* have the function of producing or constituting the self’s “identity”. Rather the contrary, as we have seen: the *performance of writing* breaks apart and dissociates the self’s identity. Derrida describes this brokenness of the self’s “identity”, an “identity” which he locates in the self-presence of intentionality, claiming that iterability introduces into the “intention that animates the utterance” a “cut and a fracture which are essential [*une dehiscence et une brisure qui sont essentielles*]” (1988, p. 18/389). For this reason, Derrida states, “given this structure of iteration the intention animating the utterance will never be through and through present to itself” (1988, p. 18). The interruption of self-presence and self-consciousness amount to a brokenness and a fracture in “subjectivity”, or more precisely, in

subjective intentionality, and this fracture dissociates and breaks apart the self's unity and identity.

This divergence between the "iterability" of *writing* that, according to Derrida, dissociates and breaks apart the self's identity, and the "iterability" of language *qua* discursive practices that, according to Butler, on the contrary tends to constitute and solidify the self's identity (even if this constitution is always necessarily incomplete and hence re-negotiable and re-configurable), is closely related to a second point of perplexity in Butler's reading of Derrida. What is "citable" or "iterable" for Butler is not the "written mark" or the "utterance" but the *social norm*. The social norm, she argues, is 'iterated' by the body and in this process of iteration the very *materiality* of the body, and with it, the self's identity is constituted, configured.

This problematic extrapolation of the structure of "iterability" from the written mark (or the spoken utterance), to the social norm, remains entirely un-accounted for in Butler's text. And yet something has radically changed here in the operation of "iterability": Whereas the iterability constitutive of *writing's performance* dissociates and breaks apart the self's identity, the iterability of the social norm, in Butler's account, tends to produce and constitute this identity. Thus, in her reformulation and translation of Derrida Butler writes that: "This iterability implies that "performance" is not a singular 'act' or event, but a ritualized production, and ritual reiterated under and through constraint (...)" (1993, p. 95).

Butler, hence, interprets in a peculiar way Derrida's critical displacement of Austin's conception of the "performative", and the structure of "iterability" that is crucial in this displacement. She interprets it as a claim that the "performative" is not a "singular deliberative act" but rather a "reiterative" (and hence ritualized) enactment of the social norm. As if Austin had asserted that the "singular deliberative act" is opposed to, or excludes, the reiterative enactment of the social norm. The paradox is that Austin himself never asserts such an opposition or exclusion. Rather, for Austin both the reiterative enactment of the "conventional" social norm, *and* the intentionality of the subject, coincide in being equally

necessary conditions for a “successful” performative utterance³. When the bride says “yes, I do” she must at once reiterate (ritually) a social norm or convention and, *also*, have and exercise the transparent *intention* of meaning what she says, in order for the utterance’s performance to be *properly* effective. On the other hand, it is precisely this mutual reinforcement between normativity and intentionality, what Derrida’s critique of Austin wants to undermine, challenge and de-stabilize. The iterability characteristic of the *performance of writing*, dissociates and breaks apart the self’s intentionality, and in doing so it *also* fractures the link that ties normativity to intentionality in the success of the “performative” utterance. In this sense, the iterability of the written mark, or of the “utterance”, disrupts and disturbs the iteration of the social “norm”. The contrast between Austin’s and Derrida’s conceptions of the performative function of language, is not, as Butler claims, one between the singular “act” of subjective intentionality that makes language do things, in opposition to the ritualized reiteration of the “norm” by which language (as “social discursive practice”) makes subjects. The contrast is between the iterability of *writing’s performance* that breaks subjective intentionality apart, that fractures irreparably the self’s identity, but in doing so also breaks the power of social normativity over selfhood, on the one hand; and on the other hand, the “success” of the performative utterance that presupposes the mutual reinforcement between normativity and the

³ Thus, in Lecture II of *How to do things with words* Austin defines in the following way one of the necessary conditions for the accomplishment of a successful “performative” utterance, a condition that refers to the *presence* of the appropriate “intention” in the speaker: “where, as often, the conventional procedure is designed for use by persons having certain thoughts and feelings, or for the inauguration of certain consequential conduct on the part of the participant, then a person participating in and so invoking the procedure must in fact have those thoughts or feelings, and the participants must intend so to conduct them selves, and further must actually so conduct themselves subsequently” (Austin, 1962, p. 15). It is clear then, that for Austin the iteration of the conventional norm is not opposed to the spontaneous and “inaugurating” intentionality of the subject, rather both reinforce each other. Hence, the opposition insinuated by Butler as one between the “iterability” of the social norm that produces a certain kind of subject (in Butler’s view, this would be Derrida’s account of the “performative”), and the subjective intentionality that produces certain effects (Butler’s version of Austin’s account of the “performative”) is rather quite misleading.

self's intentionality. The contrast that Derrida draws in his discussion with Austin is not, as Butler suggests, one between a reiteration of the norm that produces or constitutes the self's identity, versus the autonomous and sovereign self that produces effects through language. Both Austin and Derrida would actually think that, far from being mutually exclusive, ritualized normativity and the singular "act" of a transparent intentionality necessarily reinforce and constitute each other. The contrast that Derrida wants to draw is rather between a dissociated and broken self that can never be present to itself, and a transparent self-consciousness assured of its own intentions, and its own identity.

The "performative" excess of justice. Hence, one should rather think Derrida's displacement of Austin's conception of the "performative" function of language, as marking a contrast between two different modalities of the performance of selfhood. Only then, we would argue, can we begin to understand what is at stake in the somewhat perplexing displacement that the category of the "performative" undergoes in the trajectory of Derrida's thought from the "iterability" of writing analyzed in this 1972 text, to the idea of "justice" worked out in the 1993 texts *Force of law* and *Specters of Marx*. In its turn, understanding this displacement seems to be necessary for starting to identify the kind of ethical and political inflexion that Derrida specifies through this complex and somewhat elusive conception of "justice". In order to develop this point let us try, first, to retrace the function that the concept of the "performative" has in Derrida's articulation of an idea of "justice" in 1993.

In *Force of law* Derrida conceptualizes "justice" as, precisely, a peculiar modality of the performance of selfhood, a performance in which the constrain of social normativity is interrupted, put into question, suspended, by a certain affective intensification of selfhood at the singular moment of decision. It is precisely in terms of the difference between a constrain and an excess, that this 1993 text attempts to mark a distinction between the structure of normativity (droit) and the performance of justice. Normativity (droit) is constrained to the application of fixed rules of general validity to a particular case, rules that are both determinate and

positive. By *determinate* we mean that they prescribe or proscribe the performance of specific acts or behaviors, in such a way that the conformity (or lack thereof) between the rule's prescription and the behavior enacted by the self can be un-mistakenly determined and decided upon. And by *positive* we mean that these rules or norms are clearly enunciated and of general accessibility. In contrast to this constrain, Derrida finds it necessary to understand the idea of Justice as an excess that overflows the determinate and positive character of normativity. In one of the several passages in which he formulates this distinction between normativity (*droit*) and *justice*, Derrida, thus, claims:

Every time that something comes to pass or turns out well, every time that we apply a good rule to a particular case, to a correctly subsumed example, according to a determinant judgment, legality [*droit*] perhaps may sometimes find its share, but one can be sure that justice does not (1994, p. 38/244)⁴.

This *excess* that marks the difference between normativity (*droit*) and justice has two interrelated dimensions, one that concerns the structure of language, and one that concerns the structure of selfhood. On the one hand, the excess of *justice* subverts the constative function of language. It is impossible to know with total certainty whether this or that act or behavior is *just* – and hence the constative enunciations “x is just” or “justice is x” become impossible propositions. Hence, there is no norm that prescribes how to be *just*, aside from the insistence of the indeterminate imperative: “*be just*”. In its indeterminacy such an imperative, if effective, would *function*, hence, as the pivot that turns language from its “constative” into its “performative” dimension.

On the other hand, this *excess* of “justice” also delineates a certain configuration of selfhood, a configuration that Derrida describes as an “experience of *aporia*”. The experience of *aporia* is the experience of the excessive character of justice. If the constrain of normativity (*droit*) consists in the determination and iteration of

⁴ Referred with the page number of the French edition and of the English translation, which is occasionally modified.

positive and determinate rules of conduct, the excess that makes justice different from legality (*droit*) is a moment of *suspension* of these rules and these criteria. This "suspension" is the moment of vertigo opened by the question: How to be just or do justice when one does not have any positive and determinate rule for being just, when these rules have all necessarily been suspended in the *excess* that marks the difference between justice and normativity? How to be "just" or do "justice" when one cannot *know how* to be just, and yet the unexplainable insistence of "how" accentuates itself? If one asks, for example, how to be *just* as a husband or a student or a citizen, a series of specific norms and rules of behavior can be enunciated: you should or should not do x, y, z. In the case of the husband: you should contribute to the sustenance of the household, you should not cheat your wife with a lover, etc. In the case of the student: you should pass the exams, you should write a dissertation before the deadline, etc. In the case of the citizen: you should pay your taxes, you should comply with the traffic regulations, you should vote, etc. But the instantiation of these rules and norms of general validity in each specific situation, even if it allows one to conform to normativity (*droit*), to the legally or institutionally adequate, is not enough for the exercise of justice. Justice exceeds normativity (*droit*), and this *excess* implies that in the exercise of justice the general rules and norms of conduct must be suspended, in the sense that they can no longer be the ultimate and definitive criteria. Describing this excess Derrida writes:

This moment of anguishing suspension (...) can only be motivated, can only find its *élan* (an *élan* which, itself, cannot be suspended) in the demand of an excess or a supplement of justice, thus in the experience of an inadequation or an incalculable disproportion (1994, p. 46).

Inadequation and disproportion between what and what? Between normativity (*droit*) and justice. Between normativity [*droit*] (the sphere of calculation, general applicability, determination, mastery) and *Justice* (the register of an incalculable, un-manageable and indeterminate excess), there is an "incalculable disproportion" which marks the distinction between them. The difference between the sphere of calculation and the incalculable is

itself incalculable. In order to appreciate better this distinction between “normativity” (*droit*) and “justice” conceptualized by Derrida in 1993, and the way in which he employs the concept of the “performative” in order to articulate this distinction, it is perhaps useful to introduce here a brief excursus on an earlier account of the distinction between the registers of the “constative” and the “performative” that one encounters already in the 1981 text entitled *Prejugés – Devant la loi*. In this text Derrida articulates, perhaps for the first time, an explicit and sustained philosophical analysis of the “phenomenon” of the law, and attempts to conceptualize its structure. This “phenomenon” which needs to be framed in quotation marks precisely because one of its most distinctive structural traits would be its radical non-phenomenality, a “secrecy” in virtue of which *it* never and under no condition would appear or let itself be known *as such*; and yet, without ever appearing or letting itself be known, this non-phenomenon would be a condition of possibility and in this sense a “law” of the unfolding of the field of phenomenality. What kind of “law” is Derrida attempting to think in these terms? Is it a natural law, a juridical law, a moral law, a social conventional norm, a divine law, all of these or none? Apparently none, for the simple reason that in all these cases the determining adjective requires that one could identify this “law”, that one could determine whether this “law” is *this* one or *that* one; and this procedure of determination would presuppose that one knows *what is* the law that is being discriminated through such an indication. But this procedure of identification, Derrida suggests, is precisely what cannot be accomplished in the case of this peculiar “law” that, in his own words, “*must not and cannot be approached, presented or represented and above all not penetrated*”. *This* or *that* peculiar “law” is, then, a certain “law of the law, the process of a law about which one can never say ‘there it is’, here or there” [*Voilà la loi de la loi, le procès de une loi a sujet de laquelle on ne peut jamais dire ‘la voilà’, ici ou là*”, (1985, p. 122/205)⁵. Hence, in order to mark

⁵ The translation of the passages quoted here are for the most part my own. The reference is followed by the page number of both the French edition and the English translation.

out the constitutive indeterminacy of this “law”, to differentiate it clearly from any *determinate* laws (be they Divine, natural, moral, juridical or conventional), and to indicate however preliminarily its relation with these other determinate phenomena which we commonly designate as laws, Derrida proposes the employment of the notion “the law of the law” (*la loi de la loi*), or the “law of laws”. According to Derrida’s reading, it is this “law of laws” that Kafka’s text *Vor dem Gesetz* is concerned with and it is in this sense that this Kafkaian piece is the occasion for articulating a philosophical analysis of the “phenomenon” of the law. The first conceptual elaboration of the structure of this “law of laws” appears in this text before the reading of Kafka’s brief piece in a series of preliminary remarks that Derrida makes in order to situate this reading in the specific context in which the text was originally delivered (the colloquium at Cerissy around the question “How to judge?” in reference to Lyotard’s work). Derrida reflects on the way in which the very formulation of the guiding question of this colloquium (“*How to judge?*”/ “*Comment juger?*”), could be read as being the index of a philosophical situation at the juncture of which he and his interlocutors would find themselves, a situation characterized by the reversal of the hierarchy between the *constative* and the *performative* aspects of the operation of “judgment”. Derrida explains this displacement as a reversal of the traditional relation of subordination between the constative type of question “*What is X?*” and the performative or pragmatic type of question “*How to X?*”. In a philosophical epoch that he loosely refers to as “classic”, the question “*How to judge?*” for example, would have demanded a preliminary clarification regarding the question “*What is to judge?*”. Without knowing what is to “judge”, without having propositionally defined beforehand the “essence” of “judgment”, there would not have been in this “classical” (or, Derrida would also say, “metaphysical”) epoch any possible criteria for raising or dealing with the question “*How to judge?*”. The absence of these criteria would be an insurmountable impediment for even raising this latter question. This situation of thought is governed by what Derrida calls an “ontological prerogative” which, then, consists in a privilege given to the predicative definition of an “essence” over the performative exercise of a “doing”. With respect

to this “ontological prerogative” Derrida further argues:

[An] Ontological prerogative demanding that one says or thinks first of all the being, that one *pronounces* oneself first on the essence, for example of an operation, before asking oneself how to operate. This ontological prerogative – which is perhaps not all of ontology- is pre-judicative in the sense that it implies in itself a pre-judgment / prejudice [*pre-jugé*] according to which the essence of judgment consists of saying the essence (S is P), and can only be accessible, it, the essence of judgment, to a judgment saying ‘S is P’ before all modalization (?). It is in this way a prerogative of the theoretical and the constative, over the performative and the pragmatic, and this pre-judged / prejudiced prerogative predetermines or predestines the very essence of judgment (1985, p. 93, my translation).

This passage says something, then, about the notion of the “performative” that Derrida is operating with in this text; about his view of the trajectory of a specific “theme” or “concept” in western philosophy (the theme of “judgment”); and, perhaps most importantly, about the definition or conceptualization of *any* “theme”, and a certain nonthematic and non-conceptual stratum that is decisive in every conceptual definition. The release of the “performative” from the “constative”, or the reversal of the hierarchy between them, is not the appearance in philosophical reflection of a new level or register of reasoning, nor the discovery of a new function of discourse and language. Derrida points out in this passage that the prerogative of the predicative or constative function of judgment is always already surreptitiously decided by a non-predicative instance anterior to it (an anteriority to which he refers by exploiting the semantic ambivalence of the prefix in the French term *pre-jugé*). This non-predicative instance would be an instituting “act”, the performance of a *decision* that *institutes* the prerogative. This *instituting act* is not itself ruled by the criteria *instituted* through its operation. The decision to subordinate the “performative” (the *how* of a doing) to the primacy of theoretical determination (to the *what* of a predicative definition) is not in itself warranted or ruled by the criteria which it establishes, insofar as it is, itself, a certain performative force or movement released from, and prior to, any theoretical determination. In the reversal of this “classical” hierarchy between the constative and the

performative (a reversal which, Derrida wants to argue, resonates in the very formulation of the guiding question of the Cerissy colloquium, "How to judge?"), what distinguishes this "new" philosophical situation from the "classical" one is not the appearance of something "new", but the explicit acknowledgement of, and attentiveness to, a certain absence of criteria, a certain absence of conceptual definitions, that has always been characteristic of the performative operation of philosophical discourse even in its definition of the privilege of the theoretical over the performative, the *what* over the *how*, a criterion (a whatness) meant to govern over everything else except the *how* of its own instituting act.

What we are interested in here is not the pertinence or accuracy of Derrida's argument in terms of a conception of the history of philosophy, but rather in the way in which Derrida articulates the concept of "performativity", and the connection between it and the notion of the "law of laws". And this connection passes here through what Derrida calls a *double bind*. He argues further that in the recognition of this absence of criteria in the performative force that, at first, institutes positive and determinate constative criteria (i.e., propositionally defined, enunciative and justifiable), the question of judgment presents us with a double and contradictory necessity or demand, a *double bind*:

[The question] 'How to judge?' gives us in this way to hear the impotency, the anguish, the terror or the recoil of her who is turned against herself in front of the un-decidable or the *double bind*: how to judge when one cannot, or should not, or does not have the means for judging? How to judge when one cannot not judge, at the same time that one does not have for this neither the right, or the power, or the means? Or the criteria. (1985, p. 94)

In virtue of this insistence of judgment from which one cannot escape, argues Derrida, even while lacking the solid ground of definite criteria for judging, in virtue of this insistence that, even more, somehow accentuates in the absence of this ground, the question 'How to judge?' would gain priority over the question 'What is to judge?' And this reversal of the "classical" hierarchy between the orders of the theoretical / constative and the

pragmatic/ performative would be the index of an *epoch* of philosophy in which, Derrida claims, “the absence of criteria is the law” (1985, p. 94). In this manner, he sharpens the contours of a strange “law” that would consist in the very absence of positive and determinate laws, an absence that would not excuse one from judging, from judging what is right and what is wrong or what is just and what is not, for instance, but that on the contrary would accentuate the insistence of the need for judgment in the vertigo of this absence of ground, of *positive* and determinate *laws*. Thus, through this excursus into the 1982 text *Prejugés - Devant la loi* we see how Derrida has already attempted to identify there, around the question of the structure of “judgment”, a certain “performative” force which exceeds the linguistic structure of constative or propositional determination of normative concepts (“S is P”; “the good / the just *is* x, y, z”), and in this *excess* it configures the self in a certain way, it affects in a certain way the ethico-political performance of selfhood. How does this excessive “performative” force affect the self’s performance of itself? By making the self experience a “moment of vertigo” (we have seen this expression appear both in the 1982 and the 1993 texts); a “moment of vertigo” that is both inescapable to, constitutive of and, we will come back to that, ultimately insuperable in the ethico-political performance of selfhood associated to questions such as “How to judge?”, “How to be just?”. In *Force of Law* this moment of vertigo is in another passage described by Derrida as the “*urgency and precipitation*” that characterize the irreducibility of the instant of decision, an instant that Derrida here, evoking Bataille’s “inner experience”, refers to as the “night of non-knowledge”. In this “night of non-knowledge” in which the excess of justice performs itself, the figure of what Derrida calls here a “thoughtless and unconscious self” is delineated. In one passage Derrida explicitly associates this figure of selfhood inflected by *opacity* and *dissociation* (in this “moment of vertigo” the self cannot be “present” to itself in the transparency of self-consciousness, and it cannot be identical to itself, “one” with itself), with the “performative” function of language, which he refers once again here back to his discussion with Austin:

If one were to trust in a massive and decisive distinction between

performative and constative – a problem I cannot get involved in here – one would have to attribute this irreducibility of precipitate urgency, this inherent irreducibility of thoughtlessness and unconsciousness [that characterizes the instant of decision], to the performative structure of speech acts and acts in general as acts of justice... (1994, p.58/255-256)

If one were to trust this distinction, but why wouldn't one?

The “weak force” of the non-performative, and the question of ethico-political resistance. Before reflecting on the “if” in the previous quotation, let us first come back to one of our initial guiding questions: what has been displaced in the category of the “performative” from the structure of iterability that in 1972 characterizes *the performance of writing*, to the irreducible singularity of the instant of *decision* that in 1993 characterizes *the performance of justice*? What has been displaced from the indefinite iteration of the “written mark”, to the “urgency and precipitation” of the irreducible instant of decision? If we were to follow Butler’s interpretation of the Derridian structure of “iterability”, as the necessity of moving beyond the performance of the “singular deliberative act”, towards the recognition of the power of normativity through which language makes subjects, then we would have to conclude that there is an irreconcilable tension between the performance of *writing* as conceptualized in 1972, and the performance of *justice* as conceptualized in 1993. Whereas the former dissolves the illusion of the singular intentional “act”, the latter seems to intensify the singularity of selfhood in the suspension of social normativity. Derrida’s analysis of the excessive *performance of justice*, would be then read as an unfortunate relapse from the materiality of the body into the “metaphysical” phantom of a disembodied “will” (in which, as Butler would claim, the social has been “evacuated”). But if, as we have argued, what is at stake in the structure of “iterability” that characterizes *the performance of writing* is, rather, a certain modality of the performance of selfhood characterized by the dissociation and brokenness of the self’s identity, and a radical opacity of the self to itself, then we could identify the continued insistence of this performance of selfhood traversed by brokenness and opacity

(already thought in the analysis of the “iterability” of the written mark in 1972), in the structure of the singular instant of decision that describes the *performance of justice* in 1993.

In this singular moment of “urgency and precipitation”, the decision does not come *from* the self, but rather comes *to* the self from another, from somewhere else. But in this radical passivity, this performance of *justice* is also, Derrida writes, “hyper-active” because it is an intensification of a peculiar modality of the performance of selfhood. With respect to this convergence of hyper-activity and hyper-passivity in the “moment of vertigo” that characterizes the distinctive modality of selfhood associated to the performative movement of justice, Derrida writes, evoking Kierkegaard’s thought on “the instant”:

The instant of decision is a madness, says Kierkegaard. This is particularly true of the instant of the *just* decision that must rend time and defy dialectics. It is a madness; a madness because such decision is both hyper-active and suffered [*suractive et subie*], it preserves something passive, even unconscious, as if the deciding one was free only by letting himself be affected by his own decision and as if it came to him from the other. (1994, p. 58/255)

This radically passive and yet hyper-active brokenness and opacity of the self in the exposure to a certain radical alterity, is connected in the case of Derrida, as the passage above suggests, to a specific modification or inflexion of the structures of “time” and “temporality”. He refers to this by saying that the performative insistence of justice in the moment of decision “rends time”. This fracture or dislocation of time is further developed and conceptualized by Derrida as the distinctive temporal structure of the “to come” that he associates with the idea of the “messianic”. This is, a structure of temporality that breaks the horizon of expectation, anticipation and calculation that we commonly call the “future”. The “to come” [*à venir*] indicates an opening to an *other* whose calling cannot be anticipated, cannot be foreseen, cannot be controlled or regulated. Derrida also refers to the attitude of this opening as an “unconditional hospitality”. But the openness of this hospitality is not something that the self can decide upon, it is not something that she can choose, or not, to do. It is not an “ethical”

choice in the common sense of the term, which tends to posit at the basis and origin of the ethical “decision” or “act” a free-will capable of self-determining and moving itself in one way or another. It is an “ethico-political” *attitude* inseparable from a specific conception of the structure of “temporality” and the structure of “experience”. The dislocation of time, the fact that the structure of temporality and hence the structure of “experience” are inflected in a certain way, entails an also distinctive configuration of selfhood. This raises a serious question, a question that obviously exceeds the scope of this paper, but that one has to continue meditating upon in trying to understand the specificity of the conceptions of the ethical and the political articulated throughout Derrida’s writings. There is an *imperative* (i.e., a prescriptive) dimension in this thought that calls for a distinctive comportment or performance of the self: the “urgency and precipitation” of the instant of decision, the “moment of vertigo” in the night of non-knowledge, the “experience of *aporia*”, all these notions which we have examined attempt to conceptualize a specific performance of selfhood, a specific manner of performing or being oneself. And yet, these notions also articulate a thought of the general and constitutive features of the self’s “experience”, they are attempting to *describe* how is this “experience” constituted, inflected, configured, in the facticity of the being-thrown in a language and a history. Yes, “experience” is a vague and ambiguous term, and although Derrida employs it in *Signature, Event, Context* (as we read above) and elsewhere, he will for the most part be hesitant to employ this term precisely because the features of selfhood (the “urgency and precipitation” of the moment of decision), or of temporality (the messianic “to come”), or of the spatiality or materiality of the world⁶ (*khora* as a kind of “materiality” anterior to the opposition between the sensible and the intelligible, or the material and the ideal), precisely because these features of selfhood, temporality or spatiality that he is attempting to describe cannot be “experienced” in the sense of being objects or phenomena presenting or manifesting themselves

⁶ Let us recall that in *La Différance* (2003a) Derrida defines at some point the movement of *différance*, as the “temporalization of space, or the spatialization of time”.

before the self's consciousness. And yet, they *describe* those constitutive aspects of selfhood, materiality or spatiality that exceed the horizon of "presence" (and of "experience" in the narrow sense as "experience" of what is present and manifests itself). But if the self, time, space and materiality have these necessary constitutive features that the thought of *writing*, the *messianic* or *khora* attempt to describe, how is there an ethico-political imperative (prescription) implied in, and entailed by, this description? This brings us back to the question that we posed at the beginning of this paper, a question that we cannot yet answer, but that we are now, perhaps, in a better and more informed position to raise once again: What sense can a "must" that cannot change or modify anything, have? A "must" that, rather, is meant to turn the self's thinking precisely towards *that* which cannot itself be modified, but has always already modified, and will always already inescapably modify, the self in a certain way?

In any case, the peculiar performance of selfhood inflected by this structure of temporality that Derrida conceptualizes as the messianic "to come" is, hence, neither that of the metaphysical indivisible "will" of an autonomous and sovereign subject, nor that of the body's materiality constituted by the ritualized enactment of social norms. We are thus prompted to rethink the relation between materiality and radical alterity, and this remains also, I believe, an open question (not unrelated to the previous one) whose suggestive reverberations should be mobilized once again⁷. This rethinking of the relation between materiality and alterity must start in Derrida's appropriation of the Platonic *khora*, as well as in his reconfiguration of the category of the "messianic". If there is a gesture in Derrida's thought inflected towards the question of "religion", "*khora*" and the "*messianic*" would be the conceptual constellations of this inflexion. Both of these constellations, an exposition of which we cannot venture here, delineate a distinctive modality of selfhood, of the self's experience, of the relation between the self and itself, that Derrida often characterizes with the category of the *impossible*. But how to think and characterize this unconditional exposure to the

⁷ For suggestive and insightful indications of directions to which the re-mobilization of these questions could lead, see HOLLYWOOD'S, 2002.

advent of the “impossible”, to the advent of an event that subverts and disrupts the present totality of conditions? How to think this configuration of selfhood that consists of the self’s being simultaneously affected by a past that was never and could have never been “present” (the figures of the *khora*, or of the “specter”, indicate this impossible historicity), and by an event to come that will never and could never be “present” (the figure of the messianic indicates this impossible eventuality)? We have attempted so far to show how the way in which this “impossible” historicity and this “impossible” eventuality affect the self, is characterized by Derrida *as a certain inflexion and intensification of affectivity*, modulated by the inescapable indeterminacy of all normative concepts (goodness, justice, etc.), a radical opacity of the self to itself, and a certain brokenness and fracture of intentionality. But, how does this figure of selfhood delineate an ethico-political attitude, a distinctive ethico-political performance of selfhood? Does not every “performance” imply, in its very concept, potentiality / power, self-awareness and intentionality? It is in light of these questions that one would have to read a final development that the category of the “performative” undergoes in Derrida’s path of thought, a development that is connected to the hesitant “*if*” that inflects the previously quoted passage from *Force of law*: “If one were to trust in a massive and decisive distinction between performative and constative – a problem I cannot get involved in here....”. Why wouldn’t one trust it?

In the 2003 text entitled *Voyous*, Derrida states that the exposure to, an affection by, the “impossible” (whatever that is) which constitutes the distinctive ethico-political attitude he attempts to specify, would perhaps finally have to overcome the otherwise useful distinction between the registers of the “constative” and the “performative”:

[...] through the experience that lets itself be affected by that which comes or that which arrives, by the other to come [*l’autre à venir*], some kind of unconditional renunciation to sovereignty would be required *a priori*. Even before the act of a decision. This distinction [between inconditionality and sovereignty] supposes also that one thinks at the same time the unpredictability of an event necessarily without horizon, the singular coming of the other, and consequently, a *weak force* [*une force*

faible]. This vulnerable force, this force without power exposes itself unconditionally to that which comes and which comes to affect it. The coming of this event exceeds the condition of mastery and conventional authority of that which one calls the “performative”. It overflows, hence, also, without denying in it a certain pertinence, the useful distinction between the constative and the performative (2003b, p. 14).

Hence, with the apparition here of this “weak force” associated to the openness towards the *messianic* “to come”, and the dropping out of the distinction between the “constative” and the “performative”, there is an attempt to answer the question that we have been attempting to raise, but in this attempt several other perplexities arise. The question of how can a descriptive account of the constitutive characteristics of selfhood, time, and space, yield a prescriptive imperative? What sense would this imperative make if, strictly speaking, it cannot change anything, but is meant to indicate and describe, rather, the way in which a radical alterity inescapably affects the self?⁸ The re-description of the ethico-political attitude or configuration of selfhood as no longer a simultaneous “hyper-passivity” and “hyper-activity” as it had been characterized in *Force of Law* (as “the moment of vertigo” in the instant of decision), but rather as an absolute and unconditional passivity, leads to the cancellation of the “performative” aspect or dimension of this attitude. In this passage Derrida claims that the reason for overcoming the category of the “performative” in the description of this attitude or configuration of selfhood, has to do with the values of “mastery” and “conventional authority” that this category is

⁸ It is necessary to refer at this point to Ernesto Laclau’s illuminating commentary on Derrida’s “Specters of Marx” – see Chapter 5 of *Emancipations* (2007) entitled “The time is out of joint”. Laclau succinctly explains the way in which the descriptive analysis of the “structure of all experience” (2007, p. 75) in Derrida’s thought entails a prescriptive moment, this is, an ethico-political imperative. Laclau says that he follows Derrida in this move, but that he becomes hesitant at the point in which the purely formal messianic “to come” becomes the idea of a “democracy to come”, an idea that is no longer “purely formal” but is rather necessarily tied to the specific content of the European Enlightenment’s “emancipatory” political project. A political ideal that, Laclau argues, needs to be put into question and overcome. However, I want to ask a question precisely about this point of convergence between the descriptive and the prescriptive, the point at which Laclau says that he is in “full agreement with Derrida”.

usually, and apparently now, inescapably, associated to. But this association is clearly not necessary *at all*, and we have seen how since his critical displacement of Austin's conception of the "performative" aspect of language, Derrida has consistently worked out in several texts a displaced concept of the "performative" which precisely dissociates the "performative" practice of selfhood, from self-mastery and self-consciousness. And it does so by, among other things, disjoining this practice from the mere reiteration of the authority of social conventions or social norms. But what has indeed happened here is that the force of this "performative" exercise of selfhood that Derrida has attempted to specify, is *weakened*. One wonders, then, what prevents this self from being crushed by the power of "sovereignty", the power of normativity, if the *other* that comes to affect it (and must be received unconditionally) is, precisely, the power of sovereign normativity? Cannot the "wholly other" (*tout autre*) be precisely the performative force of the "sovereign" power of normativity? If so, in order to resist this power must not the "performative" practice of selfhood perform itself with a certain force capable of resisting this power? Must not one retain, then, the category of the "performative" to specify and describe the distinctive attitude of a performance of selfhood capable of exercising this resistance, even if one disjoins this "performativity" of selfhood from the figures of self-determination and self-mastery and from the mutual reinforcement between intentionality and normativity, and thus attempts to think *another* modality of the "performative" exercise of selfhood? These perplexities, however, must remain at this point merely formulated.

To sum up. Through an appropriation of some of Derrida's concepts Judith Butler has given as an amazingly provoking and nuanced theory of the performativity of selfhood, which has been connected to the question of "religion" in the theorization and analysis of "ritual practices". But if *khora* and the *messianic* are, as Derrida himself suggests, two angles for rethinking and redirecting the ethical and political implications of "religion", then identifying the way in which these angles or vertices delineate a certain configuration of selfhood and affectivity, could open a different path for conceiving the relation between the category of the "performative" and the question of "religion". Such a path perhaps

would not take us through the cultural analysis of “ritual bodily practices”, nor through the ascending movement of the mystical soul’s prayer. It would seem to go, rather, through the intensified vertigo of a certain “fall”, a certain brokenness, a certain opacity. And, hence, reading Derrida, one keeps falling back into the question: How to think the ethical and political inflexions of this *falling*, the adverbial specificity of its way of “acting” as a distinctive modality of the performance of selfhood? In what way do the oppositions between activity and passivity, reason and passions, intentionality and affectivity, get destabilized in this other way of thinking the performance of selfhood?

Referências

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, 1962.

BUTLER, J. *Bodies that Matter: On the discursive limits of sex*. Routledge, New York, 1993.

DERRIDA, J. “Signature, Event, Context”. Translated by Samuel Weber and Jeffrey Mehlman. In: *Limited Inc.*, Evanston: Northwestern University Press, 1988.

_____. *Force de loi*. Paris, Galilée, 1994. Translated as “Force of Law” by Marie Quaintance In: *Acts of Religion*, Ed. Gil Anidjar. Routledge, NY, 2002, p.p. 230-298.

_____. “Prejugés – Devant la Loi”. In: *La Faculté de Juger*. Paris: Editions de Minuit, 1985, pp. 87-139. Part of this text has been translated into English under the title “Before the Law”. In: *Acts of Literature*. New York: Routledge, 1992, pp. 181-220.

_____. *La difference*. In: *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Editions de Minuit. Collection «Critique», 2003a.

_____. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003b.

HOLLYWOOD’S, Amy. *Performativity, Citationality, Ritualization*. In: *History of Religions*, vol. 42, n° 2 (Nov), pp. 93-115, 2002.

LACLAU, Ernesto. “The Time Is Out Of Joint”. In: *Emancipation(s)*. Radical Thinkers Series. London: Verso, 2007 [1996].

MARRATI’S, P. “Genesis and Trace: Derrida reading Husserl and Heidegger”. Stanford University Press, 2004.

ARTIGOS

FLUXO CONTÍNUO

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**TEMPO, TRABALHO E CORPORAÇÃO
NAS SOCIEDADES CAPITALISTAS AVANÇADAS:
UMA LEITURA A PARTIR DA FILOSOFIA POLÍTICA DE HEGEL**

**TIEMPO, TRABAJO Y CORPORACIÓN
EN LAS SOCIEDADES CAPITALISTAS AVANZADAS:
UNA LECTURA DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL**

**TIME, LABOUR AND CORPORATION
IN ADVANCED CAPITALISTIC SOCIETIES:
AN INTERPRETATION FROM HEGEL'S POLITICAL PHILOSOPHY**

Eduardo Maura Zorita

Universidad Complutense de Madrid

E-mail: emaurez@pdi.ucm.es

Resumo: O presente artigo procura explicitar, a partir da clássica problemática da relação entre Estado e sociedade civil, e do diagnóstico sobre o problema que Hegel oferece nas *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de 1820/21, alguns desenvolvimentos da teoria crítica da sociedade (Lukács, Adorno, Pollock, Benjamin y Postone).

Palavras-chave: Hegel, Capitalismo, Tempo, Trabalho.

Resumen: en este artículo se trata de explicitar, a partir de la clásica problemática de la relación entre Estado y sociedad civil y del diagnóstico sobre el problema que Hegel ofrece en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de 1820/21, algunos desarrollos de la teoría crítica de la sociedad (Lukács, Adorno, Pollock, Benjamin y Postone).

Palabras clave: Hegel, Capitalismo, Tiempo, Trabajo

Abstract: the aim of this paper is to examine the development of the critical theory of society (Lukács, Adorno, Pollock, Benjamin and Postone). The starting point of this research is the relationship between Civil Society and State as Hegel puts it in his *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820/21).

Keywords: Hegel, Capitalism, Time, Labour

Hegel concibió la modernidad como un formidable proceso evolutivo que habría de tener, necesariamente, enormes consecuencias para las formas de vida de la sociedad civil, muy particularmente en sus modos de relación social y temporal. Hegel plantea en sus *Principios de la filosofía del derecho* (§182) cómo el marco de la sociedad civil, entendido como espacio de encuentro de las particularidades regidas por su interés subjetivo, determina la prosecución del interés propio como único digno de tal nombre, único exclusivo, quedando «los demás» excluidos de la esfera de la intencionalidad social directa. Aunque esta condición social es pensada como acicate para la acumulación de riquezas en el marco de la creciente división social del trabajo, Hegel no es ajeno a los efectos desestructurantes de esta dinámica. Partiendo del reconocimiento de la creciente singularización del trabajo, Hegel entiende las posibles consecuencias de este *principio de particularidad*, a saber, que las formas de dependencia que el trabajador debe asumir podrían hacer caer a grandes agregados de población por debajo del nivel mínimo de subsistencia. La sociedad civil, por tanto, se convierte en espacio de una dialéctica que podríamos llamar *liberal*, dado que reconoce de inmediato el problema de la imposibilidad de incorporar al conjunto de la población al nivel básico de reproducción de la sociedad civil. Las capacidades productivas de la sociedad civil requieren, en definitiva, de una masa de vidas precarias para sostenerse y avanzar.

No sorprende que Hegel, una vez efectuado este diagnóstico, buscara alguna forma de mediación entre el interés particular que sustenta la sociedad civil y el interés general representado por el

Estado, en el que lo universal sería ya conocido y querido por los individuos. Esta forma de mediación la constituyen las corporaciones (§ 290). El papel que las corporaciones desempeñan me parece particularmente relevante, dado que éstas no sólo conducen o limitan la dinámica de prosecución de los intereses particulares, sino que *a través* de ellas el individuo llega a conocer sus intereses *más allá* de la sociedad civil. Llega a comprender que sus intereses particulares habrían de consumarse, al menos tendencialmente, en la asunción de sus deberes para con lo universal.

Mi intención en este texto es presentar algunas ideas de Hegel a propósito del rol de las corporaciones en la sociedad civil, así como su influencia sobre dos modalidades de relación en la sociedad civil (trabajo y tiempo), y presentarlas como cifras de interpretación material del presente estado de cosas. Concretamente, me interesa presentar la asunción, por parte de algunas grandes corporaciones, de la función que Hegel asigna al Estado, a saber, la de retrotraer el principio de particularidad a su unidad sustancial, conservando dicha particularidad dentro del principio mismo. El espacio corporativo cobra hoy una significación hegemónica, a la manera de una síntesis entre lo particular y lo universal, tal como Hegel había planteado, si bien sólo tendencialmente, al sugerir que el recurso de la sociedad civil a la colonización consiste en hacer operativo alguna clase de instrumento de relajación y dispersión de los antagonismos sociales.

Después del tiempo histórico-político de Hegel, esta solución no se constituirá espacialmente bajo la forma del *plus ultra*, sino más bien como desarrollo de nuevas modalidades de tiempo y trabajo en el centro mismo de la sociedad civil, a saber, a través del trabajo y el tiempo como generadores de *valor* y de procesos de *valorización*. El valor (entendido como forma específicamente capitalista de riqueza y como forma de relación social y de actividad humana en el capitalismo) permite pensar el trabajo en su carácter dual y, en mi opinión, también como forma de dominación social. El valor es, resumidamente, el nexo de la conexión interna de la formación social capitalista. A efectos de mi lectura, me parece importante destacar que, en los *Principios de la Filosofía del Derecho*, Hegel ya había concebido una solución análoga (más allá

de la sociedad civil) que no la superaba necesariamente. Esto implica que el horizonte del mundo moderno se vuelve en Hegel progresivamente inmanente, autoconsciente de la irresolubilidad de los antagonismos sociales que lo constituyen.

En este sentido, puede seguir sosteniéndose que, en las sociedades capitalistas avanzadas, la objetividad del valor es de factura hegeliana. La abstracción de la vida social y de sus instituciones y el proceso de racionalización general —actualmente existente pero no superior, en tanto que no *realiza la razón*— ha preparado las condiciones de posibilidad de esa esfera de superior que habría de restaurar la unidad antitética de la sociedad civil. Esta abstracción sólo es real en la medida en que se manifiesta como hecho social. Es una solución más allá de la sociedad civil que se inserta necesariamente en ella, a la manera de una nueva forma de mediación social que, hegelianamente, sólo el Estado puede llevar a cabo.

En nuestros días, el rol de las corporaciones y de los diferentes actores de la sociedad civil (policía, administración de justicia, etcétera) ha sufrido profundas transformaciones, sin por ello haber cancelado los viejos conflictos. Hoy ya no se trata, por tanto, de una reglamentación explícita de la fuerza de trabajo, a la manera de un modo transhistórico de biopoder o de una prolongación de la lucha por el espacio fabril. La nueva reglamentación, si mereciera tal nombre, sólo ha podido tener lugar, por el contrario, sobre la base de unas modificadas relaciones centro-periferia en el mundo del trabajo. Este modo de reglamentación social queda dentro de los límites de la sociedad civil, y su impacto sobre la vida cotidiana es tal que, al tiempo que trasciende la esfera de los sujetos de acciones posibles que constituyen la sociedad civil, se mantiene en una esfera de estricta inmanencia. La familiaridad con el diagnóstico de Hegel sugiere que estos procesos de cambio social y económico en el mundo del trabajo, los cuales afectan sobre todo a las instituciones sociales centrales del capitalismo (grandes, medianas y pequeñas empresas, corporaciones transnacionales, etcétera), pueden leerse desde claves analíticas propias de la tradición de la teoría crítica de la sociedad (Hegel, Horkheimer, Adorno).

La pregunta que el lector de la *Filosofía del Derecho* [y, en general, de la tradición de la teoría social que va de Hegel a Marcuse, pasando por el Adorno de «Reflexión sobre la teoría de clases» (1942) o por el Lukács de *Teoría de la novela* (1918)] podría hacerse es: ¿ha llegado, en efecto, a su fin la época en la que la mecanización de la fuerza física hacía posible el desarrollo de una producción masiva y la organización piramidal de los salarios y la adscripción de los asalariados a tareas repetitivas concebidas de modo «científico» configuraban un mundo y un sujeto regidos por la voluntad de objetivación y planificación técnica?¹ Esto es, un estado de cosas en el que los individuos constituyan personas privadas con un interés privado, si bien mediado por lo universal, cuya inmediatez e individualidad han todavía de ser elaboradas y transformadas, y en el que la cultura “es, por lo tanto, en su determinación absoluta la liberación y el trabajo de liberación absoluta, el punto de tránsito absoluto a la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad, que ya no es más inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad” (Hegel, 1999, p. 309). El duro trabajo contra la subjetividad de la conducta del que habla Hegel en este párrafo, el trabajo por el cual “la voluntad subjetiva alcanza en sí misma la objetividad” (Hegel, 1999, p. 308), remite a la necesidad de no apartarse de la cosa, de las condiciones materiales del ejercicio de dicha voluntad. Hegel todavía pudo pensar en el Estado como *poder libre* capaz de reconstruir una totalidad ética que resolviese el carácter antagónico de la totalidad social:

La esencia del Estado es lo universal en sí y para sí [...] y su obra consiste en general en algo doble: *por una parte*, en sostener a estos individuos como personas y por tanto en hacer del *derecho* una realidad efectivamente necesaria [esto es, promover su bienestar, EMZ] [...]; pero por otra parte, ha de reconducir la familia y la sociedad civil, juntamente con el talante entero y la actividad del singular que tiende de suyo a ser el centro, a la vida de la sustancia universal y, en ese sentido, como poder libre, ha de quebrantar esas esferas a él subordinadas. (Hegel, 1999a, p.

¹ Cf. MUÑOZ, J., “Debate sobre Adorno: Tres temas”, en *Pasajes de pensamiento contemporáneo*, nº 28 (Invierno), Publicacions Universitat de València / Fundació Cañada Blanch, Valencia, 2008, p. 95. Estas características remiten a la constitución del célebre *homo oeconomicus* a partir del principio de utilidad.

552).

Ciertamente, la voluntad de integración absoluta y la homogeneización potencial de todos los instintos, de las formas de vida y de sus perspectivas sociopolíticas, es uno de los temas fundamentales de la teoría crítica. El diagnóstico de Pollock (1941), según el cual una sociedad en la que el Estado, en su fase monopolista post-liberal, habría encontrado en sus propios recursos técnicos y administrativos la manera de controlar el problema de las crisis económicas cíclicas, tiene un potencial analítico que nada envidia a sus raíces hegelianas. Pero también exige de nosotros una precisión: ese poder libre-estatal que Hegel concibiera ha trascendido las instituciones internacionales, sobre todo en lo que a los límites del Estado-nación se refiere, para buscar nuevos espacios de libertad. Sin embargo, muchos autores de cuño más o menos hegeliano (Adorno y Horkheimer, entre otros) trazan, en torno a las formas de racionalidad intrínsecas de las sociedades capitalistas y sus instancias de control, una auténtica patogénesis de la individualidad basada en el primado del cálculo racional y la creciente burocratización de las formas complejas de organización dominantes.

Desde cualesquiera puntos de vista, creo que la respuesta a la pregunta planteada anteriormente ha de ser un rotundo *no*. Las formas avanzadas del capitalismo siguen, todavía hoy, configurando un mundo sometido a criterios funcionales de reproducción social y psicológica que “a la vez que construyen el individuo, lo aniquilan, convirtiéndolo en un ser pasivo [...] y recluso en un devaluado sí-mismo” (Muñoz, 2008, p. 95), salvo que, a causa del cambio epocal, lo hacen en el marco de un sistema de dominación social abstracta basado en los factores *trabajo y tiempo de trabajo*. Esto es, en los mismos factores temporales que Marx, Weber, Lukács y otros tematizaran como específicamente modernos.

Me gustaría mostrar, basándome de nuevo en el diagnóstico de Hegel, una cierta deriva del estado moderno en su actual configuración como actor de la crisis económica, para luego esbozar brevemente los rudimentos de este *capitalismo abstracto*. Desde el punto de vista de la *Filosofía del derecho*, el poder libre que hoy reproduce las pautas de diferenciación irreconciliable, aquellas que

Hegel detectara en las tendencias intrínsecas de la sociedad civil, es un poder paraestatal, no uno estatal. Desempeña la misma función, pero no conserva su forma institucional.

Es conocido que asistimos, en la actualidad, a una rápida reconversión del orden social dominante en un orden de flujos y redes asentado sobre una creciente movilidad migratoria de capitales e inversores y, no menos importante, sobre una explícita política de precariedad que permite flexibilizar las relaciones laborales y sociales en dos sentidos: 1) *deslocalización* y 2) *debilitación de los signos de pertenencia al tejido social* (en una peculiar pero refinada inversión del diagnóstico de Hegel de los §§ 251-256 de la *Filosofía del Derecho*). Esto es, nos hallamos ante el viejo tema dieciochesco de la nación dividida (en clases, en dos velocidades, en ciudadanos activos y pasivos, etcétera) que Hegel heredara de la tradición ilustrada.

Sin embargo, este orden se encuentra en un aparente estado de crisis, pese a su carácter de novedad epocal. Me explico: los grandes cambios operados en el nuevo orden no han esquivado la lógica crediticia acumulativa y la fórmula marxiana D-D², de tal manera que si hoy tomamos, pongamos por caso, la lógica de la Reserva Federal como síntoma, y no como causa del estado de cosas actual, se hace patente la falsa necesidad histórica de *más desregulación* del intercambio financiero.

A este respecto, Peter Gowan (2009) afirma que, bajo condiciones formales de extrema desregulación, tanto en Londres como en Nueva York, lo que el capitalismo financiero ha operado es en realidad una regresión al *cartelismo*. El libre mercado, entendido como mera condición formal de posibilidad del intercambio habría permitido a la banca de inversión y los agentes financieros alcanzar amplios consensos de actuación. El síntoma más claro de esta

² La fórmula de la circulación de mercancías era: M (mercancía)-D (dinero)-M (mercancía), o sea, venta de una mercancía para comprar otra. Por el contrario, la fórmula general del capital es D-M-D, o sea, la compra para la venta (con ganancia). Marx llama plusvalía a este incremento del valor primitivo del dinero lanzado a la circulación. Que el dinero lanzado a la circulación capitalista “crece”, es un hecho conocido por todo el mundo. Y precisamente ese “crecimiento” convierte el dinero en capital, como relación social, peculiar, históricamente determinada de la producción.

tendencia sería, según Gowan, la inaudita armonía reinante entre Washington y Wall Street. Ni el Congreso ni el Gobierno han cuestionado, en ninguna de sus fases (Reagan, Bush, Clinton, George W. Bush, Obama) la creciente autonomía material (no solamente formal) del mercado financiero. De esta manera, la necesidad de un sistema crediticio, propia de cualquier sistema (sea capitalista o no) ha hecho de la inestabilidad virtud. Por el contrario, esto no ha sido así no en sus prácticas cotidianas, consecuentemente autorreguladas bajo la forma de un gigantesco acuerdo sobre pautas de actuación y beneficios. El *boom* del consumo estadounidense de los años noventa, por ejemplo, sería producto de una actuación propulsada por las instituciones de libre mercado, cuyo interés radicaba en el aumento de la deuda por el consumidor y de la deuda de mala calidad, pese a que estas instituciones conocían el carácter autodestructivo de dicha operación. Cuando se pudo ver que los consumidores depositaban la confianza en la aparente buena salud institucional, el engaño de masas fue completo. Las instituciones no confiaban en nadie ajeno al entorno del gran cartel, salvo en las pasiones de los consumidores quienes, a su vez, confiaban ciegamente en las instituciones que las dotaban de crédito.

Hoy en día la retórica del recorte de gastos incide en la misma idea. El capitalismo avanzado es conciente de la necesidad de reducir costes sin reducir drásticamente el nivel de vida de los ciudadanos. Sabe también que no goza de los márgenes de productividad propios de anteriores periodos de revolución económica, y es consciente del proceso de envejecimiento de la población occidental. No está claro, por lo tanto, que los flujos y redes no puedan petrificarse lentamente en atributos de un *estado estacionario* con dificultades, precisamente, de movilidad y operatividad (Balakrishnan). Resumidamente, he intentado con esta digresión mostrar que los cambios operados en el capitalismo de flujos y redes permiten pensarlo en continuidad (no sólo civilizatoria o sociopolítica, eso por descontado, sino también en continuidad práctica) con el capitalismo de posguerra mundial.

Siguiendo con la idea que he manejado hasta ahora, ¿podemos hablar de un *capitalismo abstracto* en el sentido de un orden de dominación social abstracta propio del capitalismo

avanzado, aunque no exclusivo de esta fase de su desarrollo? Considero que Hegel ofrece rudimentos para una teoría crítica del capitalismo en términos de crítica de las formas reificadas de la subjetividad y objetividad sociales que produce, y no sólo para una crítica del capital desde el punto de vista del trabajo. El trabajo en el capitalismo sigue siendo hoy el eje fundamental de las relaciones sociales internacionales. Sigue siendo el lugar privilegiado, para grandes agregados poblacionales, de constitución de la subjetividad social, así como el modo general de ordenación y control social del territorio por parte de las instituciones.

Asimismo, el desempleo cuenta entre las preocupaciones más importantes, sino la más importante, de los ciudadanos. Junto con Hegel, Marx podría operar también como crítico de las formas de vida capitalistas desde las propias categorías del análisis económico (valor, trabajo abstracto, mercancía y capital) de la vieja crítica de la economía política. En esto radica su enorme actualidad. El capitalismo hoy, en las vertientes específicas que aquí se trata de dirimir, se presenta en clave multidimensional. Sin embargo, pese a su movilidad formal y carácter esquivo, en ningún caso ha dejado de ser ilegible o ininteligible desde las categorías de la tradición de la teoría crítica de raigambre hegeliana.

El carácter del *trabajo* y del *tiempo* en el capitalismo permite pensar las contradicciones del sistema no como contradicciones entre el ámbito de la producción y de la distribución, sino como intrínsecas a la producción misma y a los modos actuales de configuración del trabajo: el problema de la *sociedad dividida*. La voluntad de objetivación y de planificación de las tareas no ha dejado de existir, y es precisamente en ese contexto donde es importante discutir “el presunto ocaso del individuo estandarizado, heterodirigido y adaptado a la creciente nivelación de las formas de vida” (Muñoz, 2008, p. 96-97) y la forma en que la producción de semejantes formas de subjetividad pervive en nuestro tiempo. Lo hacen, en mi opinión, bajo formas abstractas que permiten pensar el capitalismo como dominación generalizada, incluidos aquellos ámbitos que histórica o intuitivamente se han considerado menos susceptibles de dominación tradicional (esferas de elevado prestigio socioeconómico, de empleados de grandes empresas multinacionales, por ejemplo, son sometidas hoy a enormes

presiones por un sistema de reproducción social crecientemente exigente). El capitalismo hoy se constituye en un modo de dominación social abstracto que se extiende, en diferentes niveles de intensidad operativa, tanto por las oficinas de las grandes corporaciones como por los barrios periféricos de las grandes ciudades o por los países más alejados de las pautas de desarrollo de las democracias liberales avanzadas. Pollock pudo pensar en 1941 el modo de dominación capitalista monopolista como modo explícito de ejercicio del control social, como modo de dominación social directo, técnico y administrativo. La influyente tesis de que el capitalismo monopolista, con su lógica de control y gestión estatal de las crisis económicas, habría encontrado una manera de cancelar su inestabilidad económica fundante, no se hace cargo hoy de la extensión real que ha alcanzado el capitalismo post-liberal. La crisis económica no ha hecho sino hacer más acuciante dicha extensión y su carácter incontrolable por parte de los estados nacionales.

Al contrario que para Pollock, el capitalismo ha concentrado su actividad no tanto en la administración política, que también, como en la categoría *valor*. El valor (entendido como forma específicamente capitalista de riqueza y como forma de relación social y de actividad humana en el capitalismo) permite pensar el trabajo en su carácter dual y, en mi opinión, también como forma de dominación social. Marx vio esto perfectamente en su determinación de que, tanto en la teoría como en la práctica, el concepto de valor precede al de capital. El valor es el nexo de la conexión interna de la formación social capitalista. De hecho, Marx presenta el valor como categoría del movimiento, al igual que el capital, los cuales le permiten pensar las formas sociales superficiales del intercambio capitalista estandarizado (coste, precio, salario, beneficio).

El trabajo abstracto (esto es, no sólo en el sentido de gasto de fuerza humana, sino como unidad de medida) es el modo como se constituye el valor de la mercancía (el cual no es, naturalmente, sólo un objeto-a-la-venta, sino también una relación social). La objetividad del valor, por tanto, sólo es tal en tanto que se manifiesta como hecho social. Considero que, en el amplio catálogo de hechos sociales de que disponemos hoy en día, el trabajo es la esfera en la que el capitalismo encuentra su modo de dominación

privilegiado. Perfecciona una forma de fetichismo que no es estrictamente fetichismo de la mercancía sino *fetichismo del trabajo (abstracto) y del tiempo de trabajo (abstracto)*. No se trataría tanto del control explícito de la fuerza humana, como hemos visto antes, como de un conjunto de prácticas afectadas por la deslocalización y por la política mundial de flujos y contornos borrosos y sus consecuencias, más concretamente, entre ciertos colectivos de trabajadores con trayectorias laborales de corto y medio alcance. Estos colectivos son precisamente los que siguen sometidos a los mismos procesos de mecanización que las nuevas formas del capitalismo han sustituido por otros “rasgos muy distintos, inseparables de poderosas demandas sociales de singularidad y de pluralidad de estilos de vida” (Muñoz, 2008, p. 97). El capitalismo hoy hace compatibles dichas demandas con su lógica tradicional de control y mecanización de las tareas, los instintos y los anhelos de cualquier índole.

¿Cómo se articula esta forma de dominación³? En primer lugar, a través de una *ontología gris del trabajo*. El trabajo como forma de relación social aparece ante nosotros como una realidad fundante de —por tanto, no fundada *en*— nuestra forma social específica: dicta a las cosas su inteligibilidad y, al hacerlo, las desrealiza, confisca sus cualidades específicas comparándolas con el principio de intercambiabilidad general. En lenguaje especulativo, en esto consistiría la lógica mercantil para la tradición de Hegel, Lukács y Benjamin, entre otros. A saber, en una configuración social tal que cualquier objeto y cualquier sujeto, en cualquier momento, pueden significar cualesquiera cosas diferentes. El discurso de la flexibilidad no sería otra cosa que la exposición epistemo-crítica del principio de la intercambiabilidad general tal como rige en la modernidad capitalista, un síntoma de de las relaciones entre sujetos y objetos en la era de su absoluta abstracción. La intercambiabilidad de los significados sociales se asocia con la cancelación de la especificidad de la cosa y del hombre, con su total subsunción en el ciclo mercantil y en la dicotomía valor de uso/valor de cambio. Dicho muy brevemente: ¿qué ocurre cuando

³ Para lo que sigue, M. POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

abstraemos, marxianamente, el valor de uso de las mercancías, esto es, cuando neutralizamos sus diferentes cualidades? Ocorre que sólo les queda la determinación de ser productos del trabajo humano. Trabajo humano que, en su traducción al procedimiento alegórico, tiene importantes consecuencias: el sujeto no puede reconocerse ya en los objetos, los cuales son ordenados a su alrededor con criterios que él ya no reconoce, aunque de hecho sean producto suyo. La mercancía como valor de uso todavía combinaba materia natural y trabajo, y desde ella se podía delimitar el origen del trabajo social, simple o complejo, esto es, su condición de base material para la existencia del hombre. Por el contrario, es imperativo que la mercancía como valor sea dúplice [singular e idéntica, específica e intercambiable] sin ser, por ello, portadora de relaciones sociales explícitas. La teoría de la alegoría de Walter Benjamin, por ejemplo, hace peculiar mimesis del argumento de Marx (más específicamente, de la lectura que Lukács hace de Marx), según el cual la teoría del valor implica una estructura, una modalidad del proceso de reproducción social específica de la modernidad capitalista. El valor se realiza sólo en el intercambio, pero, por eso mismo, ha dejado de ser *naturaleza*. La intercambiabilidad de los significados alegóricos de las cosas prefigura, en el contexto de la absoluta inmanencia del Barroco, el fenómeno de la cosificación tal como se da en el capitalismo avanzado, esto es, como deformación de la naturaleza a través de la forma mercancía. La cosificación, entendida como principio del sistema social del intercambio de mercancías, prolonga la reflexión de Marx sobre el fetichismo de la mercancía, traducida ahora al ámbito del antinómico principio de racionalidad de la vida social.

Del influjo de Lukács sobre Benjamin en este punto ha sido consciente, si bien tardíamente, el propio Lukács: la noción de cosificación, que será decisiva para el Benjamin maduro, opera ya en la teoría de la alegoría del libro sobre el Barroco. En una nota publicada póstumamente, Lukács dedica varias páginas a la teoría de la alegoría de Benjamin y a la función de la crítica en la moderna teoría de la vanguardia. En efecto, el libro sobre el Barroco plantea la cuestión de la importancia ideológica y civilizatoria de los modos de racionalidad propios del Barroco y del Romanticismo para comprender el surgimiento de la modernidad capitalista. Benjamin

plantea esto como problema teórico y como cuestión práctica, atendiendo a sus hondas repercusiones en las formas de racionalidad práctica (Lukács, 1978)⁴.

Realmente, la importancia atribuida al trabajo como forma de constitución de la subjetividad lo convierte en una forma de interdependencia social que, sin embargo, parece natural, absoluta e independiente. Absorbe de tal manera las energías y los pensamientos de sujetos y colectivos que impide pensar la realidad no sólo desde el punto de vista de su transformación, sino desde cualquier punto de vista ajeno al de la propia empresa o entorno laboral. Termina por fundar un modelo de subjetividad basado no en las relaciones sociales o cualesquiera otros valores o prácticas, sino en la empresa de uno mismo. Se trata de la subjetividad como forma empresarial. No es que el trabajo sirva ya como medio para un fin (consumo, etcétera) sino que “el trabajo se media a sí mismo” (Postone, 2006, p. 215). Esto le imprime un carácter objetivo y totalizador que originariamente no tiene, pese a la evidente importancia de la categoría trabajo en la vida social. El trabajo se constituye como totalidad, validando la tesis, expuesta por Foucault, según la cual el mercado siempre opera como el lugar de la prueba, como el espacio de veridicción de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil. Dicho en términos hegelianos, el mercado de trabajo operaría como *la verdad de la sociedad civil*, incluso allí donde el presunto capitalismo financiero habría devaluado la tradicional forma-trabajo del capitalismo productivo liberal.

⁴ Para Benjamin, el suave discurrir del intercambio de mercancías, el gesto *ad infinitum* del intercambio, la fluidez que procede de una infinitud de interrupciones por el tiempo vacío de la mercancía [la «simetría exacta de sus repetidas ausencias»], y la importante determinación del esfuerzo del objeto por forjarse una identidad orgánica para sí mismo. La función de la reproducción mecánica sería generar objetos sin ego. En este sentido, la mercancía desempeña la función del emblema barroco, sólo que la lleva al extremo: «El significado del emblema está también siempre en otro lugar, en la continua metamorfosis de los significantes, pero esta polivalencia está ligada a fines hermenéuticos: cuanto más polivalente sea el significante, mayor será su fuerza analítica para descifrar lo real». Cf. T. EAGLETON, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 58, así como W. BENJAMIN, *Obras, I/1*, Madrid, Abada, 2006, p. 328 y ss.

Merced a estas modificaciones, los sujetos de acciones posibles, los trabajadores y los ciudadanos no-capitalistas-financieros, se comprenden a sí mismos como miembros de un cuerpo estamental ideal: puesto que el capital queda muy lejos, ellos compiten entre sí, pero nunca con miembros de otros estamentos. Son «ambiciosos por cuenta ajena», no hasta al punto del desacato a la jerarquía empresarial ni, en la mayor parte de los casos, hasta el punto de la iniciativa propia. Se miran en el espejo de la patronal y de los grandes empresarios, pero no son fideicomitentes (capitalistas), sino más bien fideicomisos (trabajadores en relación de agencia). Esto es, contrariamente a su autocomprensión como miembros privilegiados de la sociedad civil, sus condiciones objetivas son, en la inmensa mayoría de los casos, más cercanas al mundo del trabajo que al mundo soñado del capital.

Mi idea es que la función de las corporaciones en la *Filosofía del Derecho* preveía ya este extremo, a saber, la formación de un nuevo tipo de racionalidad mediadora-corporativa: “De este modo, el miembro de la sociedad civil es, según su habilidad particular, miembro de la corporación⁵, cuyo fin universal es así totalmente concreto y no tiene más extensión que la industria y el negocio e interés particulares” (Hegel, 1999, p. 366). Salvo que la corporación ya no tiene, en la época del declive del poder público europeo, el derecho de velar por sus propios intereses. Lo que opera es en

⁵ Entiendo por corporación no tanto las grandes organizaciones gremiales, agonizantes aunque todavía realmente existente a principios del siglo XIX, sino, en términos generales, toda empresa que, agrupando a otras más pequeñas o iguales entre sí y debido a sus dimensiones, omite los límites jurídicos del Estado-nación. Pienso, por ejemplo, en el modelo empresarial [y por extensión, en el de producto] más exitoso hoy. Éste trasciende el motivo de la yuxtaposición arbitraria de motivos. La dinámica mundial de flujos financieros incontrolables y productos a la venta imposibles de trazar geográfica y fiscalmente, como en el caso de los derivados financieros, implica una absoluta desconfiguración espacial del producto. Es el caso de los coches europeos que se ensamblan en Polonia por mano de obra inmigrante (con o sin contrato), con materiales traídos de Alemania, a su vez forjados con materia prima de México (con o sin evasión de impuestos), y que se venden en Asia asegurados en bloque por una compañía norteamericana que ya no sabe a qué marco legal atenerse, ni realmente quiere atenerse a uno concreto. Esta definición incluye cualesquiera formas de cartel, *trust* o monopolio informal.

realidad una readaptación de la función del poder público en agente facilitador de las condiciones materiales que hagan posible la reconversión de la corporación, tal como Hegel sugiere en el § 252 de la *Filosofía del Derecho*, en una *segunda familia*.

Todavía más, la divisa psico-social de toda corporación que se precie sería, en la actualidad, que *la segunda familia es la primera*. Sus intereses son los primeros. La corporación goza del poder de abstracción, de la capacidad de racionalización del vínculo social que Hegel le asigna en la temprana fecha de 1821, salvo que sus motivos se han invertido: no es ya que la corporación se superponga a la familia como raíz ética secundaria del Estado (§ 255), hundida en la sociedad civil, sino que ésta conforma una sociedad (in)civil de segundo grado, indistinguible a su vez del poder económico, el cual, a su vez, sólo ve en el Estado el reflejo de determinados resortes legislativos que todavía le resultan necesarios para la consecución de su objetivo fundamental: un entramado jurídico crecientemente desregulado, flexible e ininteligible para la opinión pública.

La rebelión contra las condiciones económicas heredadas del momento socialdemócrata, que Hegel no pudo, claro está, tomar en consideración durante la redacción de la *Filosofía del Derecho*, y la presente textura del neoliberalismo, hablan la misma lengua hegeliana: los momentos de la particularidad subjetiva y la universalidad objetiva no se unen ya *interiormente* en la corporación. El bienestar particular no se realiza como derecho, sino que se constituye en poder líquido que, bien se enfrenta al entramado jurídico-político de las instituciones públicas, bien trata de demolerlo por mor de la libertad objetiva, en nombre de la libertad no ya de los sujetos de la sociedad civil, sino del yo expresivo de “los mercados”, el único sujeto, paradójicamente, que en nuestros días se conjuga en plural: “nosotros los mercados”, el único “nosotros” realmente existente. La lógica de la corporación, que opera con pleno conocimiento de la tesis de Hegel según la cual en ella la sociedad civil “pasa” al Estado, se ha convertido al mismo tiempo en (1) órgano de control social de segundo grado, profundamente instalado en la sociedad civil y en sus prácticas de reglamentación laboral y de búsqueda de empleo y (2), en agente de retracción de la capacidad jurídica del Estado y en freno a todos

aquellos resortes constitucionales u orgánicos que pretendan fundamentar, describir o fijar cualesquiera formas de bien común.

La empatización con el trabajo-convertido-en-mercancía por parte de los nuevos consumidores-trabajadores, así como la ocupación afectiva del espacio corporativo constituido en modelo de socialización, favorecen la reconversión del espacio público, hegelianamente ocupado por las corporaciones, en una red de prácticas vinculantes en una meta-sociedad (in)civil. Esto es, no conducen hacia un proceso de integración total desde arriba, tal como lo pensaron Adorno y Pollock, sino hacia un sistema social caracterizado por el trabajo flexible, el *mini-job* y la lógica del consumo como únicas materializaciones deseables de la libertad individual y de la autodeterminación.

Cabe concluir, en sintonía con algo que Hegel sostiene en un agregado al § 255, que “la santidad del matrimonio y el honor de la corporación son los dos momentos —hoy más que nunca, EMZ— alrededor de los cuales gira la desorganización de la sociedad civil” (Hegel, 1999, p. 367). La reflexión hegeliana tiene la virtud, en mi opinión, de haber inaugurado la exigencia social y epistémica de una crítica de la economía política que linde con la filosofía social, única disciplina, en mi opinión, capaz de hacerse cargo de la nueva geometría civil. Cabría decir, si acaso, el mérito de haber exigido de la crítica de la economía política, incluso antes de su fundación, que ésta abandone todo voluntarismo y se ponga al servicio epistemocrítico de la *ciencia de la lógica de la de la sociedad civil*. Sólo de esta manera podrá la teoría crítica contemporánea hacer bueno el diagnóstico de Adorno, según el cual Hegel habría ganado, con respecto a Kant, el terreno de la crítica de lo real:

Si con Kant la crítica lo es de la razón, con Hegel, quien critica a su vez el divorcio kantiano de la razón y la realidad, la crítica de aquella se vuelve, a la vez, de lo real: la insuficiencia de todas las determinaciones singulares aisladas es siempre, al mismo tiempo, insuficiencia también de la realidad particular aprehendida por tales determinaciones. (Adorno, 1974, p. 109)

Artigo recebido em 07.02.2012, aprovado em 05.07.2012

Referências

- HEGEL, G. W. F. , *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999.
- HEGEL, G. W. F. , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1999^a.
- MUÑOZ, J., “Debate sobre Adorno: Tres temas”, en *Pasajes de pensamiento contemporáneo, n° 28 (Invierno)*, Publicacions Universitat de Valencia / Fundación Cañada Blanch, Valencia, 2008.
- POLLOCK, F., “State capitalism: Its possibilities and limitations”, en *Studies in Philosophy and Social Sciences*, vol. IX, Nueva York, 1941.
- GOWAN, P., “Editorial”, in: *New Left Review*, n° 55 (enero-febrero), Madrid, Akal, 2009.
- POSTONE, M., *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid, Marcial Pons, 2006.
- LUKÁCS, G., «On Walter Benjamin», en *New Left Review*, n° 110, 1978.
- EAGLETON, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid, Cátedra, 1998.
- BENJAMIN, W., *Obras, I/1*, Madrid, Abada, 2006.
- ADORNO, Th. W., *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1974.

**ENTRE A ÉTICA E A POLÍTICA:
A QUESTÃO DA AUTONOMIA**

**ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA:
LA CUESTIÓN DE LA AUTONOMÍA**

**BETWEEN ETHICS AND POLITICS:
THE QUESTION OF AUTONOMY**

Sérgio Dela-Sávia

Prof. da Universidade Federal do Rio Grande do Norte

E-mail: dela.savia@mac.com

Resumo: O artigo discute a articulação entre o sentido ético e político da ação, bem como os limites críticos dessa correlação, partindo da formulação do problema tal como estabelecida pelo filósofo Paul Ricoeur. Em seguida, veremos como a reflexão política de Cornelius Castoriadis, acentuando as condições social-históricas de realização da autonomia – individual e coletiva –, nos faculta uma abordagem mais crítica da questão, situando-a no campo próprio da instituição da sociedade.

Palavras-chave: Sujeito, instituição, ética, imaginário, política, autonomia, Ricoeur, Castoriadis.

Resumen: El presente artículo discute la articulación entre el sentido ético y político de la acción, así como los límites críticos de esa correlación, partiendo de la formulación del problema tal como establecida por el filósofo Paul Ricoeur. En seguida, veremos el modo en que la reflexión política de Cornelius Castoriadis, acentuando las condiciones socio-históricas de realización de la autonomía – individual y colectiva –, nos faculta un abordaje más crítico de la cuestión, situándola en el campo propio de la institución de la sociedad.

Palabras-clave: Sujeto, institución, ética, imaginario, política, autonomía, Ricoeur, Castoriadis.

Abstract: The article discusses the articulation between the ethical and the political sense of the action, as well as the critical boundaries of that correlation, taking the formulation of the problem as established by the philosopher Paul Ricoeur. After that, we will see as the Cornelius Castoriadis's political reflection, accentuating the social-historical conditions of the realization of the autonomy, grants us a more critical approach of this question, placing it in the proper area of the institution of the society.

Key-words: Ethics, imaginary, politics, institution, autonomy.

Num artigo de 1993¹, Paul Ricoeur retoma a distinção entre os termos de moral e de ética que havia estabelecido na sua obra *Si-mesmo como um outro* (1990) para pô-la em relação, mais claramente, com o domínio da política. A distinção entre moral e ética se punha, naquela obra, nesses termos:

É, pois, por convenção, que reservarei o termo ética para a *visada* de uma vida realizada e aquele de moral para a articulação desta visada em *normas* caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de coerção. (...) Reconhecer-se-á facilmente na distinção entre visada e norma a oposição entre duas heranças, uma aristotélica, em que a ética é caracterizada por sua perspectiva *teleológica*, e uma herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, logo, por um ponto de vista *deontológico* (1990, p. 200. Em grifo no original).

Assim, na sua formulação, a moral possuiria um caráter mais determinado, correspondendo a normas que se aplicam a situações relativamente precisas, nas quais o indivíduo, então, é movido a agir por força de uma exigência interna, por um *imperativo*, um sentimento que obriga ao cumprimento de um dever. Nessa perspectiva, a moral não somente se vincula à tradição e aos costumes, mas também corresponderia à relação daquela “visada ética” com o domínio da *norma*, caracterizada por uma exigência de universalidade e por um efeito de coerção sobre o agente. Ricoeur propusera, então, uma articulação entre aquelas duas tradições – a

¹ “Moral, ética e política” (“Morale, éthique et politique”), in: *Pouvoirs: Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, n. 65, avril 1993, Morale et politique, p. 5-17.

teleológica e a deontológica – a partir de uma articulação que se daria ora por subordinação, ora por complementaridade, segundo três critérios: “1) a primazia da ética sobre a moral; 2) a necessidade para a visada ética de passar pelo crivo da norma; 3) a legitimidade de um recurso da norma à visada, quando a norma conduz à impasses práticos” (ibid., p. 200-201). A condição de possibilidade desta articulação põe em questão, nessa medida, dois problemas éticos fundamentais: 1) a questão da contingência do práxis, a qual compreende, primeiramente, certa indeterminação da ação² e, em segundo lugar, as contingências que cercam a ação³; e 2) as aporias daquilo que podemos nomear a *autoconsciência subjetiva do Bem*, ou seja, os limites críticos postos pela moralidade kantiana.

A primazia da ética sobre a moral, de acordo com a análise de Ricoeur, significa a primazia da *visada* – compreendendo esta o aspecto reflexivo da ação que visa o bem, numa palavra, a perspectiva propriamente teleológica – sobre a norma, a qual liga-se, por sua vez, à perspectiva deontológica. A visada ética corresponderia, assim, “à *visada ‘da vida boa’ com e para outrem em instituições justas*” (1990, p. 202. Em grifo no original). Se dividirmos esta fórmula nas três partes que a compõem, poderíamos afirmar que a *vida boa* corresponde ao horizonte onto-teleológico da vida em comum, este último representando não somente os *móveis* que orientam a ação, mas, igualmente, os valores, costumes e normas já instituídas pelas quais as ações de indivíduos e grupos têm sua legitimação e sua justificação histórica.

Em certa medida, e Ricoeur o diz explicitamente, os atos do *sujeito reflexivo* – aquele que engaja uma visada ética – parecem redobrados sobre o sujeito ele mesmo, apesar das relações que este tece com outrem. Resta a esclarecer, e é o que se propõe o autor, se

² Continuamente expomo-nos a situações caracterizadas por uma incerteza face às quais o indivíduo é chamado de assumir a responsabilidade do que fazer – e à possibilidade de dar respostas justificáveis –, para si mesmo e, por conseguinte, para o outro.

³ Lima Vaz indica que a solução aristotélica à este problema será “uma *lógica da ação* que deve unir nos vínculos de um mesmo saber o caráter principal da decisão, o caráter normativo e teleológico da razão e a complexidade da situação”, 1993, p. 100-101 (em grifo no original).

esses outros são considerados, em relação ao agente, autenticamente *outros*. Ricœur põe esse problema da seguinte maneira: “sob que condição este outro será, não uma reduplicação do eu, um outro eu, um *alter ego*, mas verdadeiramente outro que não eu?” (1990, p. 212). É necessário, por conseguinte, interrogar a condição concreta do sujeito da visada ética, ou seja, seu *ser-no-mundo-com-o-outro*. Ora, o poder de avaliar-julgar-estimar é um poder compartilhado, designando sujeitos capazes de agir e responder pelos próprios atos. Eles são, por conseguinte, responsáveis eticamente e juridicamente, o que implica de imediato a existência de uma ordem institucional que compreende o conjunto das leis, regras práticas, contratos, etc., que constituem a esfera propriamente pública, política. Não é, portanto, a partir de uma relação simétrica entre o *Si-mesmo* (o sujeito da visada) e o outro que chegamos a elucidar o caráter próprio de uma práxis que se inscreve, por definição, num espaço compartilhado, no espaço público, e isso porque o *Si-mesmo* e o outro – bem como a esfera de ação própria a cada um – situam-se desde sempre no horizonte de uma vida coletiva, na qual os compromissos recíprocos pressupõem uma estrutura normativa que os sanciona.

Ricœur vai, então, reposicionar a questão da singularidade do sujeito ético-político a partir da consideração do papel mediador do outro na constituição do ser-capaz – o sujeito capaz de agir *com outrem na e pela construção de instituições justas*. O ponto de partida será a diferenciação da relação *Si-mesmo/outro* que tem no tratado da amizade de Aristóteles (*Ética à Nicômacos*, de Livros VIII-IX) uma primeira formulação do problema. O filósofo observa, com efeito, que, de acordo com Aristóteles, a *philia*, mesmo comportando múltiplas variantes preserva, essencialmente, um traço de simetria entre seres que se reconhecem *imediatamente*. Note-se que, para Aristóteles, a amizade não se situa no plano das relações psicológicas, mas no plano ético: a amizade é uma virtude. Esse outro, próximo, apresenta-se à mim na sua *ipseidade* – “como o homem que ele é”, dirá Aristóteles no Livro VIII da *Ética à Nicomaque* (3, 1156a 17) – e com o qual tenho uma relação marcada pelo signo da *mutualidadé*⁴. O bem que faço a ele – o qual

⁴ Ricœur pode afirmar, com efeito, que em relação à amizade “a reciprocidade

é também o bem que estimo para mim mesmo – é por ele reconhecido e recolhido na sua intimidade. Contudo, a cidade é habitada por *outros* dos quais eu não vejo o rosto e cuja voz eu não escuto. Sobre o plano social, portanto, a reciprocidade – a relação fundada na igualdade dos amigos – não é suficiente para que entre eles se estabeleça o *bem comum*. Por conseguinte, o bem a ser feito aqui não tem o traço da mutualidade: ele excede as relações interpessoais e somente pode estabelecer-se pela mediação de instituições: esse bem é a *justiça*⁵. Ora, precisamente, o conjunto de ações que constituem essa mediação (debates públicos, referendos, reivindicações, etc.) não é outra coisa que a *atividade política*.

É nesse mesmo sentido que, no artigo de 1993, Ricœur porá em relevo – ainda mais nitidamente – a relação entre a política e a ética: “A referência da política à ética do bem viver seria atestada se pudéssemos mostrar que o homem define-se fundamentalmente por poderes que somente alcançam sua plena execução sob o regime da existência política, em outros termos, no âmbito de uma cidade” (1993, p. 6). Assim, os liames intersubjetivos são insuficientes para a compreensão da especificidade do agir que visa o bem de todos, posto que a responsabilidade mútua que governa as relações contratuais “constitui uma regra de reconhecimento que ultrapassa o face a face da promessa de pessoa a pessoa. (...) O frente a frente não é mais *tu*, mas o terceiro que designa, de maneira notável, a locução pronominal indefinida *cada um*” (ibid., p. 10. Em grifo no original)⁶. É, pois, unicamente *em e por meio da* política que se pode instaurar um domínio enquanto *espaço plural*, irredutível a relações interpessoais, qual seja, o domínio público. É nesse âmbito que a ação do *Si-mesmo* assume caráter próprio: ação face a outrem mediatizada pelas instituições. *Si-mesmo* e outrem são, pelo reconhecimento universal de sua pertença ao mesmo espaço público, iguados pela condição que, nesse espaço, os define: eles

pertence à sua definição mais elementar”, ibid., 1990, p. 214.

⁵ Aqui, como na terceira parte do próximo estudo (capítulo oitavo), Ricœur tomará para referência principal a Teoria da justiça de John Rawls para discutir o processo de execução da justiça no espaço público.

⁶ No texto original em francês, Ricœur faz referência, em verdade, ao pronome impessoal “chacun”. Optamos aqui por uma alternativa que melhor corresponda, no português, ao sentido da frase.

são os cidadãos, ao mesmo tempo gerados pelo poder político e fiadores da legitimidade desse mesmo poder. É propriamente o cidadão, “o homem capaz” pressuposto pela filosofia política, dirá Ricœur, o responsável por atualizar a instância política ela mesma.

Para Ricœur, os poderes políticos não realizam, por eles mesmos, a instância política como tal e é precisamente aí que encontramos o campo de ação próprio ao *sujeito político*: cabe aos cidadãos, cuja capacidade de ação é atualizada pelos poderes políticos, atualizar, por seu turno, as instâncias políticas. Não se trata de um círculo que se auto-reproduz instantaneamente e por si mesmo, mas da condição social e histórica do fazer político: o *poder-de* (capacidade de agir) que define o cidadão e sua práxis tem na instância política sua condição de possibilidade, ao mesmo tempo em que esta jamais é tal que não implique a possibilidade de sua alteração histórica, se bem entendemos que, nesse caso, estamos falando de uma política democrática. Em certa medida, esta posição ricœuriana encontra um aprofundamento crítico no pensamento político de Cornelius Castoriadis. Com efeito, para Castoriadis, esta dimensão do impessoal é fornecida pelo fato mesmo da instituição da sociedade, já que os sujeitos, eles mesmos, são seu produto: não são simplesmente constituídos pela instituição, mas a portam em si; ainda que, para Ricœur, é por um recurso da norma (a instituição) à visada (capacidade de agir dos sujeitos) que os cidadãos, por uma exigência moral, vêm corrigir as fragilidades éticas das instituições. É precisamente nessa correlação – poder-sujeito-poder – que Ricœur vê “o paradoxo do poder” (1993, p. 17), lá onde Castoriadis entende situar-se a natureza mesmo da política democrática.

Castoriadis: a política como atividade que institui da sociedade. Para Castoriadis a *instituição*, portanto, vincula-se ao fato de que há sociedades e de que as sociedades, para poderem existir, têm necessidade de criar, de fazer ser um certo número de instituições, e isso quer dizer, precisamente, que elas têm necessidade de instituir-se como sociedade. A instituição se liga, portanto, ao poder criador da sociedade tal como se manifesta na instituição da linguagem, dos símbolos, da lei, da arte, de Deus, dos deuses, da hierarquia do poderes, etc. (1990, p. 148). Embora isso seja evidente, Castoriadis

observa que a instituição da sociedade foi, a maior parte do tempo e para a maioria das sociedades, o que pode-se nomear uma *autoreprodução*, ou seja, a história das sociedades é a história da tendência heterônoma das sociedades, noutros termos, as sociedades tendem a privilegiar a perpetuação das suas instituições, a perpetuar-se como *sociedade instituída*, cuja conseqüência é a do esquecimento, pelos indivíduos concernidos, de que as instituições da sociedade são sua obra⁷. No entanto, não houve apenas isso na história das sociedades. Há, sempre, ao mesmo tempo, alteração não-uniforme das formas coletivas de vida: sociedades que se alteraram radicalmente e outras que apenas se alteraram – ou que se têm alterado – episodicamente. Em todos os casos, trata-se sempre da instituição – alteração possível, mais ou menos decisiva – de tal ou tal sociedade. Vê-se que, para o pensador, há um duplo eixo da instituição: 1) a instituição da sociedade comporta sempre um nível funcional, que Castoriadis designou como a dimensão conjuntista-identitária (ou *conídica*, como dirá a partir da série de obras *As encruzilhadas do labirinto*) da instituição social-histórica, ou seja, há uma dimensão de *funcionalidade* na instituição; 2) em contrapartida, a instituição não se reduz a esse aspecto funcional. A instituição da sociedade é também instituição de um mundo de significações que excede sempre que foi instituído; isso corresponde ao que Castoriadis chamou um “magma”⁸. Nesse sentido, a *instituição da sociedade* engloba *as instituições* particulares de que uma dada sociedade é composta.

A instituição de formas coletivas de vida, como posição de

⁷ “Na esmagadora maioria das sociedades, o que chamo as sociedades heterônomas, por um lado, a instituição afirma, por si mesma, que ela não é obra humana; por outro lado, os indivíduos são criados, formados, fabricados de modo que eles, por assim dizer, são reabsorvidos completamente pela instituição da sociedade”, cf. “Instituição primeiro da sociedade e instituições segundo”, 1999, p. 118.

⁸ Em *Os domínios do homem* temos esta observação de Castoriadis: As inúmeras regularidades da vida social – sem as quais, evidentemente, essa vida não existiria – são o que são porque a instituição dessa sociedade particular pôs esse complexo particular de regras, de leis, de significações, de valores, de instrumentos, de motivações, etc. E essa instituição não é senão o magma socialmente sancionado (de maneira formal ou informal) das significações imaginárias sociais criadas por essa sociedade particular”, 1986, p. 330.

novas formas de sociedade, revela, portanto, o poder criador da sociedade, ou seja o poder de uma sociedade de se auto-instituir⁹. A auto-instituição da sociedade, fazendo surgir um *magma* de significações sociais, *fabrica* indivíduos capazes de reconhecer/absorver as leis, as normas, as regras, os valores a cada vez postos pelo coletivo anônimo. Castoriadis precisa o que significa para ele essa auto-instituição da sociedade:

A auto-instituição da sociedade é a criação de um mundo humano: “de coisas”, “de realidade”, de linguagem, normas, valores, modos de vida e de morte, de objetos pelos quais vivemos e de outros pelos quais morreremos – e, certamente, primeiro e antes de tudo, a criação do indivíduo humano em que a instituição da sociedade é incorporada maciçamente (1986, p. 329 - em destaque no original).

Há, certamente, em qualquer configuração social-histórica a referência à uma estrutura, a uma certa organização do todo, e esta deve articular os elementos que integram-no partir de um princípio identidade, pelo qual a sociedade assegura sua coesão interna. No entanto, não existe uma funcionalidade absoluta, “o encadeamento sem falhas dos meios e dos fins ou as causas e os efeitos no plano geral, a correspondência estrita entre os traços da instituição e as necessidades ‘reais’ da sociedade considerada” (1975, p. 173. Em destaque no original)¹⁰. Nenhuma sociedade reduz-se à definição das funções essenciais que a fazem existir como *esta* sociedade, embora seu *ser-aí* seja inseparável das formas que ela mesma se dá.

Uma organização dada da economia, um sistema de direito, um poder instituído, uma religião existem socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Eles consistem em unir à símbolos (significantes) significados (representações, ordens, injunções ou incitações a fazer ou a não fazer, conseqüências – significações, no sentido fraco do termo) e a fazê-los valer como tais, ou seja a tornar este laço mais ou menos forçado para a sociedade ou o grupo considerado (ibid., p. 174-175).

⁹ Nos termos do autor: “A criação, ao sentido em que a entendo, significa a posição de um novo *eidos*, uma nova essência, uma nova forma no sentido pleno e forte do termo: novas determinações, novas normas, novas leis” (1975, p. 329).

¹⁰ Essa é, com efeito, a posição de Malinowski, para quem “cada tipo de civilização, cada costume, objeto material, em idéia e crença preenche uma função vital, tem uma tarefa a realizar, representa uma parte indispensável qualquer que funciona” (Malinowski *apud* Castoriadis, 1975, p. 172).

Uma perspectiva funcionalista de análise da questão da sociedade induz, no entender de Castoriadis, a uma compreensão reducionista da dimensão simbólica das instituições. Ora, uma rede simbólica não pode ser pensada fora de uma atividade originária que a faz *significativa* para um indivíduo ou para um grupo social qualquer. Pode-se falar de uma *função* do simbólico, se tomar-se em consideração aquilo que Castoriadis chama de *significações imaginárias* no sentido mais vulgar de “representações”. No entanto, o simbólico remete sempre à *outra coisa* que isto no qual ele se exprime. Para além desta *apresentação*, o simbólico encarna um sentido que não tem a sua origem nele mesmo, mas no fazer do coletivo anônimo.

A criação pressupõe (...) a capacidade de dar-se que não é (que não é dado na percepção, ou que não é dado nos encadeamentos simbólicos do pensamento racional já constituído). (...) O essencial da criação não é “descoberta”, mas constituição do novo: a arte não descobre, constitui; e a relação do que ela constitui com “o real”, relação seguramente muito complexo, não é uma relação de verificação. E no plano social, que é o nosso interesse central, a emergência de novas instituições e de novas maneiras de viver, também não é uma “descoberta”, é uma constituição ativa (ibid., p. 200-201 - em grifo no original).

A sociedade institui-se, por conseguinte, criando um conjunto de significações e esta atividade do coletivo anônimo é, ao mesmo tempo, produção e condição de seu ser. E sua condição fundamental – social-histórica – reside na criação de tipos humanos *conformes* a essas mesmas significações. Como são uma fabricação da sociedade, os indivíduos são, efetivamente, *forçados* a absorver as significações imaginárias sociais materializadas pelas suas instituições. Mas a sociedade faz também existir, para os indivíduos socializados, o sentido desta atividade *instituinte* – e os desafios que esta implica.

Por uma política da autonomia. Para Castoriadis, a sociedade não é a extensão indefinida de relações intersubjetivas, dado que somente há cooperação entre indivíduos já socializados e toda sociedade excede sempre a totalidade dos seus indivíduos (1990, p. 114). O pensador faz referência, portanto, à única condição que

pode sustentar relações públicas entre sujeitos, a saber, que estes sejam compreendidos no âmbito dos compromisso recíprocos que compõem uma comunidade e, neste caso, esta é “uma exigência *política* que decorre da existência de uma coletividade de sujeitos que visam a autonomia e querem viver sob as leis que eles mesmos se dão” (1997, p. 58 - em grifo no original).

Ora, Castoriadis sublinha o fato de que, conservando ao mesmo tempo motivações subjetivas, as ações que caracterizamos como éticas (ou morais, pouco importa aqui a distinção que se lhes dê) não perdem nunca sua relação com a comunidade. Então, ações que se pretendem “boas” dizem respeito, sempre, pelo fato de que são ações sustentadas *publicamente*, às instituições sociais somente pelas quais uma ação torna-se verdadeira e significativamente *boa*. Por conseguinte, uma ação que se pretenda moralmente exemplar terá sempre um sentido restrito se o bem que ela vise limita-se a um acordo formal possível reclamado à outrem. Assim, para ser efetivamente *ética* uma ação deve visar a transformação das instituições nas quais é baseada a vida de uma dada sociedade. Ora, dirá Castoriadis que, nesse caso, o que está em questão não é outra coisa que a *práxis política*:

A verdadeira política não é senão a atividade que, partindo de uma interrogação sobre a forma e o conteúdo desejáveis destas instituições, se dá como objeto a realização de instituições julgadas melhores e, notadamente, aquelas que favorecem e permitem a autonomia humana. Se vemos isso claramente, ver-se-á que a política ultrapassa a ética, o que não quer dizer que a suprime (1996, p. 209).

Assim, a ação que visa o bem, embora permanece eticamente fundamentada, dado que refere-se ao *ethos* da sociedade na qual tem lugar, procede da política. A política permitiria, pois, a uma coletividade decidir-se sobre as ações que poderão realizar o bem comum estabelecendo, a partir daí, a forma mais adequada desse *fazer*.

Tendo em conta que, para Castoriadis, há um primado da política sobre o que ele nomeia de “ética tradicionais” – e isto porque estas, mesmo pretendendo a realização do bem caem, entretanto, no vazio de injunções *universalizantes* e terminam, assim, por ocultar “nossa condição trágica” (1997, p. 56) –

podemos, então, a esse respeito, ver nas críticas que Castoriadis dirige à ética uma crítica, em verdade, à tradição moral, ou “a moralidade subjetiva”, crítica esta que aproxima-se, num certo sentido, àquela que Hegel havia dirigido a Kant¹¹. Desse ponto de vista, não estamos obrigados a opor ética e política, mas podemos, ao contrário, aproximar a ética da política, sem que isso elimine a força da determinação moral no nível das relações intersubjetivas. Isso, porém, implica, como condição mesma dessa aproximação, que *ética* e *política*, aqui, coloquem como central a questão da autonomia, individual e coletiva. As pistas de uma articulação entre ética e política, nesses termos, nos são dadas pelo próprio filósofo:

Será necessário ultrapassar as éticas da heteronomia e, para isso, primeiramente, ultrapassar as políticas da heteronomia. Necessitamos de uma ética da autonomia que deve ser articulada a uma política da autonomia. (...) Esta autonomia tem pesadas condições instituídas. Necessitamos, por conseguinte, de instituições da autonomia, instituições que atribuam a cada um uma autonomia efetiva como membro da coletividade e que lhes permita desenvolver a sua autonomia individual. Isso somente é possível pela instauração de um regime verdadeiramente, e não em apenas palavras, democrático (1996, p. 219).

De toda evidência, ultrapassar éticas e políticas da heteronomia é já parte da tarefa política, tal como esta é definida pelo autor, isto é, como a atividade lúcida que visa a instituição da sociedade como um todo mediante a criação de instituições que favorecem a autonomia dos indivíduos (cf., 1997, p. 62). Ainda aqui se poderia indagar: *qual* política?, *qual* democracia? Castoriadis não deixou de assinalar que as democracias contemporâneas distinguem-se pela tendência à privatização do domínio público pela ação de indivíduos e grupos (ibid., p. 64). Uma política *verdadeiramente* democrática significa o permanente trabalho de

¹¹ Castoriadis considera correta, vale precisar, a leitura que fez Hegel do mundo grego observando que neles não havia “oposição de princípio entre ‘o privado’ e ‘o público’ (embora estes fossem claramente distinguidos), nem entre ética e política. Hegel, efetivamente, tinha visto isso” (1996, p. 214). Mais distante, na mesma obra, Castoriadis afirma, igualmente, que Hegel foi uma exceção na história da filosofia no que diz respeito à separação entre ética e política, muito embora o pensador francês tenha assinalado, ao mesmo tempo, o prejuízo que a sua filosofia da história produziu nesse campo.

criação de um espaço público que possa ser efetivamente vivido como *público*: espaço que se define pelo questionamento, pela sociedade, de suas próprias instituições, de suas leis, normas e regras¹² e pela possibilidade aberta da construção novas instituições.

A política não é apenas a realização, pelo poder político explícito, de uma “racionalidade instrumental”. Porque o poder político explícito, institucional, é e permanece sempre apoiado no *poder instituinte* da sociedade, o qual, continua e secretamente, a mantém como *esta* sociedade, ao mesmo tempo em que a altera.

A língua, “a família”, os costumes, “as ideias”, uma soma inumerável de outras coisas e sua evolução escapam, quanto ao essencial, à legislação. Mas também, tanto quanto este poder é participável, todos dele participam. Todos são “autores” da evolução da língua, da família, dos costumes, etc. (1990, p. 134 - em grifo no original).

Vemos que, no sentido de Castoriadis, à condição de não reduzirmos a atividade *política* ao *político*¹³, isto é, à instância supra-social e organizadora da sociedade: governo, partidos políticos, poder legislativo, etc., a *política*, como fazer que institui a sociedade como um todo é a atividade que põe a possibilidade histórica do projeto de autonomia, da criação de instituições que podem torná-la realidade efetiva e acessível à qualquer coletividade de sujeitos. Nesse sentido, a atividade política é concomitante da alteração do *ethos* na medida em que permite à uma sociedade ser lúcida em relação ao respeito do seu modo de ser como *coletividade* e de dar-se, a cada vez, uma outra forma de ser, um outro *eidós*.

Chegamos, assim, ao ponto de examinar em que medida o pensamento de Castoriadis nos permite interrogar a relação entre a *práxis política*, enquanto atividade que faz ser e recria

¹² “O momento do nascimento da democracia, e da política, *não é* o reino da lei ou do direito, nem o ‘dos direitos do homem’, nem mesmo a igualdade dos cidadãos como tal: mas o surgimento, no fazer efetivo da coletividade, do questionamento da lei. Que leis devemos fazer? É nesse momento que nasce a política; noutras palavras, é aí que nasce a liberdade como social-historicamente *efetiva*”, “Poder, política, autonomia”, in: *O mundo fragmentado*, p. 130 (em grifo no original).

¹³ Castoriadis recorda que esta noção foi introduzida por Carl Schmitt em 1928 (*Der Begriff des Politischen*), onde “o político”, referindo-se ao *poder explícito*, toma o sentido estrito de um conjunto “de instâncias que podem emitir injunções sancionáveis”, 1990, p. 123-124 (o autor sublinha).

permanentemente um mundo social particular, e a *práxis ética*, enquanto atividade cuja significação é valorada e legitimada pelos costumes de uma dada sociedade. Se uma tal articulação é possível, não estaríamos fadados a confirmar um divórcio entre *ética* e *política*, mas ela deverá nos permitir pensar, então, as condições sob as quais pode-se dar uma *instituição imaginária do ethos*. Nesse sentido, uma tal articulação não se limitaria a postular um recurso à visada ética em caso de deriva do poder político efetivo, como propusera Ricœur, mas de pensarmos, em novas bases, o tipo de relação que se estabelece entre a *práxis política* e o universal ético (os costumes). Se o que se visa aqui é o exercício da autonomia, então, a questão mesma do agir autônomo implica uma compreensão renovada da questão da *sociedade* e da questão da *história*. E, no que concerne à esses dois aspectos, a reflexão de Castoriadis mostra-se particularmente fecunda.

Já desde *A instituição imaginária da sociedade* (1975), Castoriadis sustenta a existência de uma relação de indissociabilidade entre sociedade e história. Não há, para o pensador, sociedade fora do tempo, da mesma maneira que não há história que não seja a história das sociedades, de sua instituição no tempo. Castoriadis, então, postula a emergência de um domínio ontológico específico: o *social-histórico*, domínio e temporalidade nos quais se dá a criação/transformação de cada sociedade particular. Donde a pertinência do termo *social-histórico* para dar conta do problema complexo da instituição da sociedade como “fluxo perpétuo de auto-alteração” (ibid., p. 305).

“Auto-alteração” aqui quer dizer: criação e destruição de formas que constituem, a cada vez, o ser da sociedade, o modo de sua organização, etc. A questão da instituição, a que a idéia do *social-histórico* faculta, portanto, não se reduz à configuração atual – e atualizável – das instituições concretas de que são compostas as sociedades. É *também* isso, evidentemente. Mas ela implica, como processo de *criação* que se dá historicamente, uma dupla dimensão: *primeiro*, ela corresponde à materIALIZAÇÃO, em estruturas singulares, de um processo já ele mesmo histórico, e isso significa um processo contínuo de criação que engloba, em sua instituição, não somente o que é, a cada vez, *criado/inventado/estabelecido* pela coletividade em questão, mas igualmente o que, uma vez dado

na história, *já não é mais*, bem como aquilo que *não é ainda*, mas que encontra-se em germe no presente; *segundo*, esse processo, a instituição da sociedade, refere-se sempre a um *poder* instituinte que é, como tal, inerente a todo e qualquer domínio social-histórico, a toda sociedade em particular (cf. *ibid.*, p. 148 ss).

Temporalidade e *criação* não são, por conseguinte, “conceitos”, mas o modo de ser mesmo do social-histórico: a sociedade é temporalidade, ou seja criação e alteração de formas sociais de vida, as quais exprimem significações imaginárias que se encarnam nas instituições da sociedade. Então, dado que a criação social não obedece um plano ou um modelo preestabelecidos – não é imitação mas criação *ex-nihilo*, dirá o autor – dizer criação, significa dizer, imediatamente, destruição, isto é, a temporalidade é a condição mesma da criação/destruição das formas pelas e nas quais a sociedade se dá.

A imbricação manifesta entre a instituição e a alteração da ordem ética vigente numa dada sociedade tem, no fragmento abaixo, uma pista de elucidação fornecida pelo autor:

A análise ontológica mostra que nenhuma sociedade pode existir sem uma definição, mais ou menos certa, de valores substantivos compartilhados, de bens sociais comuns. Esses valores formam uma parte essencial das significações imaginárias sociais a cada vez instituídas. Definem a progressão de cada sociedade; fornecem normas e critérios não formalmente instituídos; por último subjazem o trabalho institucional explícito. Um regime político não pode ser totalmente agnóstico em termos de valores (ou morais ou éticos). (...) Mas esses valores, e essa moralidade, são criação coletiva anônima e “espontânea”. Eles podem ser modificados sob a influência de uma ação refletida e deliberada – mas é preciso que esta alcance outras camadas do ser social-histórico que aquelas concernidas pela ação política explícita. (...) A concepção substancial do bem comum é criada social-historicamente a cada vez – e é ela, evidentemente, que se mantém por detrás de todo direito e de todo procedimento (1996, p. 239-240 - em destaque no original).

Portanto, o sentido mesmo do *ethos* – mundo da cultura, horizonte dos costumes – precisa ser repensado para além do pensamento ético tradicional e isto na medida em que o próprio *ethos* da sociedade emerge do domínio social-histórico. Para Castoriadis o social-histórico subjaz a instituição/recriação do *ethos* da sociedade, ao mesmo tempo em que é implicado por aquela. Essa

correlação, por sua vez, é sustentada/pressupõe que já estejam postos uma série de elementos imaginários (vale precisar, não derivados nem do racional, nem do biológico, nem da natureza), isto é, o que é o homem, o mundo, a técnica, etc., somente a partir dos quais este modo de ser coletivo reveste-se de um sentido que, chegando a impregnar o tecido social, se consolida como *costume*.

Ora, os referenciais morais, os “valores substantivos” de uma sociedade, certamente remetem a uma estrutura normativa (nenhuma sociedade subsiste sem instituir um conjunto de regras publicamente sancionadas). No entanto, o conjunto de normas, leis e regras que exprimem a instituição desses valores não explicam, ao limite, que faz ser diferente, em cada sociedade, a configuração normativa do *Bem*, numa palavra, que constitui o *ethos* da sociedade considerada. Tampouco a criação social-histórica do *ethos* é explicada pela antítese positivista normativo/descritivo. Uma lei não tem uma origem unicamente *normativa* ou unicamente *descritiva*. Ela sempre se dá na tensão entre o que já foi instituído como norma e aquilo que ainda não alcançou estatuto universal de norma. A questão do *Bem* – moral ou político – conduz-nos, assim, a interrogar o fundamento daquilo a partir do qual esse *Bem* pode vir *a ser*. No sentido do autor, esse *pro-fundo* do mundo social, sempre instituído como obra do coletivo anônimo, e que institui o ser mesmo desse mundo social singular, é precisamente que Cornelius Castoriadis nomeou de *imaginário social-histórico*. Nas palavras do filósofo:

Este elemento, que dá à funcionalidade de cada sistema institucional sua orientação específica, que sobredetermina a escolha e as conexões das redes simbólicas, criação de cada época histórica, sua singular maneira de viver, de ver e de fazer sua própria existência, seu mundo e suas relações com ele, esse estruturante originário, esse significado-significante central, fonte do que se dá cada vez como sentido indiscutível e indiscutido, suporte das articulações e das distinções do que importa e do que não importa, origem do aumento da existência dos objetos de investimento prático, afetivo e intelectual, individuais e coletivos – este elemento nada mais é do que o *imaginário* da sociedade ou da época considerada (ibid., p. 203 - em grifo no original).

A sociedade se auto-institui, portanto, instituindo um mundo de significações, suporte de todo investimento prático, afetivo e

intencional dos indivíduos e é, pois, no interior dessa do imaginário social-histórico que encontramos o sentido do que somos, o valor do que fazemos, a verdade do que pensamos e dizemos. No entanto, perpetuando-se como tradição, o *ethos* geralmente é vivido de maneira heterônoma. O problema da instituição do *ethos*, de sua elaboração histórica é, assim, correlativo àquela da instituição da sociedade, isso quer dizer, ele é consubstancial à práxis política, no sentido afirmado mais acima, como interrogação e trabalho da sociedade sobre si mesma, isto é, como *instituição*.

Se “a democracia como regime”, conforme sustentara Castoriadis, “é, ao mesmo tempo, o regime que tenta realizar, na medida do possível, a autonomia individual e coletiva e o bem comum, tal como ele é concebido pela coletividade concernida” (1996, p. 240), então, uma ética e uma política da autonomia, capazes de estabelecer as condições de possibilidade da alteração lúcida das instituições da sociedade não está obrigada a ter de escolher entre as duas alternativas já realizadas na história brasileira: ou a confirmação meramente moralizante dos valores da tradição; ou a instituição “de uma educação moral e cívica”, vale dizer pela transmissão ideológica dos valores caros à manutenção do Estado, prática corrente no período militar. Parece-nos que o caminho, obviamente longo e difícil, que poderá nos conduzir à superação possível dessa anomia passa, antes de tudo, por uma crítica da ontologia subjacente ao pensamento e à prática social e política que é a nossa. E é aí, precisamente, que uma filosofia como a de Cornelius Castoriadis pode ainda nos fornecer algumas luzes. Decerto, Castoriadis não escreveu uma ética. Mas a sua filosofia política, baseada em sua original concepção de uma instituição imaginária da sociedade, pode nos inspirar no trabalho de elucidação do nosso *fazer*. Finalmente, qualquer pensamento ético e político deve, inevitavelmente, ser lúcido a respeito do fato de que “devemos bem viver e agir, de uma maneira ou outra, sem poder cessar de nos perguntar se fazemos o que é necessário – se o que fazemos é *justo*” (1986, p. 363 - o autor sublinha).

Artigo recebido em 15.07.2012, aprovado em 13.10.2012

Referências

ARISTOTE. **Éthique à Nicomaque**. Traduction et présentation par Richard Bodéüs, Paris: Flammarion, 2004.

CASTORIADIS, Cornelius. **L'institution imaginaire de la société**. Paris: Seuil, 1975, *coll.* « *Esprit* », réédition *coll.* « *Points Essais* », n. 383.

———. **Domaines de l'homme: les Carrefours du labyrinthe II**. Paris: Seuil, 1986, *coll.* « *Points Essais* », n. 399.

———. **Le monde morcelé: les Carrefours du labyrinthe III**, deuxième édition. Paris: Seuil, 1990.

———. **La montée de l'insignifiance: les Carrefours du labyrinthe IV**. Paris: Seuil, 1996, *coll.* « *La couleur des idées* ».

———. **Fait et à faire: les Carrefours du labyrinthe V**. Paris: Seuil, 1997, *coll.* « *La Couleur des idées* ».

———. **Figures du pensable: les Carrefours du labyrinthe VI**. Paris: Seuil, 1999, *coll.* « *La Couleur des idées* ».

———. **Ce qui fait la Grâce: séminaires 1982-1983, La création humaine II**. Texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. Paris: Seuil, 2004, *coll.* « *La Couleur des idées* ».

———. **Sujet et Vérité dans le monde social-historique: Séminaires 1986-1987. La création humaine I**. Texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar et Pascal Vernay. Paris: Seuil, 2002, *coll.* « *La Couleur des idées* ».

LIMA VAZ, Henrique C. **Escritos de Filosofia II: Ética e cultura**, 2^e ed., São Paulo: Loyola, 1993.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'institution, La passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)**. Paris: Belin, 2003.

RICCEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990, *coll.* « *Points Essais* », n. 330.

———. « *Morale, éthique et politique* », in: **Pouvoirs: Revue française d'études constitutionnelles et politiques**, n. 65, avril 1993, *Morale et politique*, p. 5-17.

———. **Le juste**. Paris: Esprit, 1995.

EM QUE SENTIDO PODEMOS PRETENDER UMA “VIDA BOA”?
REFLEXÕES A PARTIR DE *MINIMA MORALIA*

¿EN QUÉ SENTIDO PODEMOS PRETENDER UNA “VIDA BUENA”?
REFLEXIONES A PARTIR DE *MINIMA MORALIA*

IN WHICH SENSE WE CAN ASPIRE TO A “GOOD LIFE”?
REFLECTIONS FROM *MINIMA MORALIA*

Douglas Garcia Alves Júnior

Prof. da Universidade Federal de Ouro Preto

E-mail: dougarcia@rocketmail.com

Resumo: Adorno possui um pensamento moral próprio, que já foi chamado por alguns intérpretes de “filosofia moral negativa”, e que prefiro chamar de “Teoria Crítica da Moral”. Trata-se de uma filosofia moral normativa, que examina as condições de constituição da autonomia e das relações intersubjetivas morais. Questões relacionadas à “vida boa” – no sentido de uma vida moralmente correta e bem-realizada, para os seres humanos – de modo algum são consideradas ociosas por Adorno. A “vida boa”, em Adorno, abrange uma noção materialista e intersubjetiva de felicidade, de liberdade e de justiça. Seu fundamento nas faculdades estéticas permite pensar em uma concepção *integrativa* de vida boa, em que atividades diretamente relacionadas com nossa dimensão sensível são centrais.¹

Palavras-Chave: Theodor W. Adorno; *Minima Moralia*; Vida boa; Estética; Filosofia Moral

Resumen: Adorno posee un pensamiento moral propio, que ya fue llamado por algunos interpretes ‘filosofía moral negativa’, y que prefiero llamar ‘teoría crítica de la moral’. Se trata de una filosofía moral normativa, que examina las condiciones de constitución de la autonomía y de las relaciones intersubjetivas morales. Cuestiones relacionadas a la ‘vida buena’ – en el sentido de una vida moralmente correcta y bien realizada, para los seres humanos – de ningún modo son consideradas ociosas por Adorno. La ‘vida buena’, en Adorno, comprende una noción materialista e intersubjetiva de felicidad, de libertad y de justicia. Su fundamento en las facultades estéticas permite pensar en una concepción *integradora* de vida

¹ Partes deste artigo foram originalmente apresentadas em conferência no PPG em Filosofia da UERJ, em Novembro de 2011, a convite dos professores Ricardo Barbosa e Luiz Bernardo Araújo, a quem gostaria de agradecer. Este artigo é um dos resultados da pesquisa de pós-doutorado “Para uma teoria crítica da moral: dimensões estéticas na ‘vida boa’”, financiado pela FAPERJ no ano de 2011, e desenvolvido no PPG em Filosofia da UERJ, sob a supervisão do professor Ricardo Barbosa.

buena, en la cual las actividades relacionadas con nuestra dimensión sensible son centrales.

Palabras Clave: Theodor W. Adorno; *Minima Moralia*; Vida buena; Estética; Filosofía Moral

Abstract: Adorno has a moral philosophy that has been described by some interpreters as a “negative moral philosophy”, the one that I prefer to name “Critical Theory of Morals”. It’s intended to be a normative moral philosophy that examines the conditions of the formation of moral autonomy as well of the constitution of moral subjective relationships. Adorno does not deny the meaning of thinking about what is a “good life” – taken that in the sense of a morally correct and plenty human life. “Good life”, according to Adorno’s view has to do with a materialistic and relational approach of happiness, freedom and justice. It’s rooted in aesthetical faculties, and implies the thinking of an integrative concept of good life. According to this notion, all the activities directed related to human’s sensuous dimension are considered essential to moral life.

Keywords: Theodor W. Adorno; *Minima Moralia*; Good Life; Aesthetics; Moral Philosophy

É um estranho título para um livro filosófico: *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*². Na sua estranheza, ele condensa bem o caráter do livro como um todo. Cada palavra deve ser considerada em detalhe, assim como sua relação com o conjunto. Em primeiro lugar, *Minima* propõe um contraponto irônico às máximas. Sentença de cunho sapiencial ou dogmático, a máxima reclama para si firmeza e autoridade³, enquanto *Minima* sugere, ao contrário, provisoriedade e modéstia. *Minima Moralia* remete a *Magna Moralia*, de Aristóteles, sugerindo, entre outras coisas, um contraponto entre a dignidade dos Antigos e o desamparo dos contemporâneos, impressão que é reforçada pelo subtítulo: reflexões a partir (*aus dem*) da vida danificada (*beschädigten Leben*). Anuncia-se um exercício de pensamento a partir da experiência, ponto de partida assumidamente particular, e, ousadia maior, limitado e distorcido⁴ por condicionamentos.

² *Minima Moralia: Reflexionem aus dem beschädigten Leben*. (Adorno, 1951). As traduções de *Minima Moralia* que serão citadas daqui em diante foram retiradas todas da tradução de Luiz Bicca (Adorno 1992), salvo indicação em contrário.

³ Cf. a definição do vocábulo: “Máxima – latim maxima(m), o maior de todos, o mais importante; pressupunha o vocábulo sententia (m); de onde significar ‘a sentença mais importante’. Designa todo pensamento originário da experiência, moldado de forma concisa, direta e convincente, adotável como norma de comportamento ou que resume um princípio de Direito ou de Lógica” (Moisés, 2004).

⁴ Ao expor o caráter perspectivo do pensamento, Adorno aproxima-se decisivamente de Nietzsche. Sobre a relação entre os dois cf. meu livro *Dialética da vertigem* (Alves Júnior, 2005).

Esse título anuncia também o princípio formal do livro: a fragmentação da escrita, a reflexão micrológica a respeito de objetos e situações culturais particulares que formam a experiência contemporânea. A relação direta com a experiência do autor é expressa na forma do aforismo⁵, procedimento apropriado para um pensamento que procura desfazer seu próprio caminho, e que, no caso de Adorno, se faz anti-máxima e evita expressar uma norma de comportamento. Seu método é a delimitação do objeto⁶ mediante a crítica dos pressupostos metodológicos e conceituais disponíveis. O *telos* do aforismo adorniano é extrair da experiência uma articulação conceitual que apreenda o objeto em sua universalidade, sem abrir mão de sua singularidade.

A forma do aforismo permite estabelecer uma relação complexa com a tradição aludida no título, a da filosofia moral de Aristóteles, relação que não é nem a da negação pura e simples, nem a da herança direta, mas que talvez possa ser descrita como de apropriação que problematiza seus grandes temas e questões. Nesse sentido, a alusão contida no título expressa também uma pretensão positiva, a de repensar os temas da vida boa, da felicidade, da virtude, do juízo moral, da boa sociedade, da justiça, da relação entre *páthos* e razão prática, e da reflexão sobre o que é bom para os seres humanos. Trata-se, de pensar, como afirma Adorno na “Dedicatória”, a “doutrina da vida reta”⁷.

⁵ Sobre a relação entre aforismo e experiência, lembre-se de que “empregado inicialmente por Hipócrates (século V a.C.) em seus *Aforismos*, o termo designava toda proposição concisa encerrando um saber medicinal baseado na experiência e que podia ser considerado norma ou verdade dogmática. Com o tempo, o vocábulo se estendeu a outros ramos do conhecimento” (Cf. Moisés, 2004).

⁶ Sobre o caráter diferenciador do aforismo, lembra Scott que: “Aphorism: Greek *aphorízein*, to mark off by boundaries; *apó*, from, and *hóros*, a limit. A concise and pithy observation or statement of a truth or doctrine” (1983).

⁷ “A doutrina da vida reta” (Adorno, 1992, p. 7). No original: “die Lehre vom richtigen Leben” (Adorno, 1951, p. 13). Curiosamente, o termo é pouco frequente nas *Minima Moralia*. Além da famosa passagem do aforismo 18 (“Es gibt kein richtiges Leben im falschen”, Adorno, 1951, p. 43), que comentarei separadamente, ele aparece apenas no aforismo 6, onde Adorno tematiza a posição do intelectual: “Quando se põe a tatear, no sentido de fazer de sua própria existência uma frágil imagem da existência correta, deveria ter presente esta fragilidade e saber quão pouco a imagem substitui a vida correta” (Adorno, 1992, p. 20) – no original: “Während er danach tastet, die eigene Existenz zum hinfalligen Bilde einer

É certo que essa retomada não é conduzida de forma sistemática, nem com um intuito sistemático. Ela manifesta, contudo, um método e um desígnio filosófico que é muito coerente em todas as áreas da reflexão de Adorno. Trata-se de extrair o conteúdo de verdade de formações filosóficas e artísticas da tradição (e contemporâneas), a partir de uma imersão nas suas questões conceituais e no princípio interno de sua constituição. Assim, Adorno não tem uma teoria da arte desvinculada e anterior à análise da obra de alguns dos principais artistas modernos e contemporâneos. Adorno tem teses filosóficas sobre a arte moderna e contemporânea, teses que se propõem a recobrir as questões universais que se articulam por meio delas. De modo análogo, Adorno não tem uma filosofia moral deduzida de princípios. Adorno tem teses filosóficas sobre a moral, que propõem articular a especificidade da experiência social e da experiência subjetiva contemporâneas, a partir de uma interpretação recíproca do significado moral de fenômenos culturais e do significado histórico-social de formações conceituais de filósofos morais.

Nesse sentido, não há em *Minima Moralia* um diálogo direto, de forma sistemática, com a filosofia moral de Aristóteles. Isso torna mais difícil o trabalho de reconhecer o pensamento moral de Adorno sobre a questão da “vida boa”. Minha hipótese de interpretação é a de que, em primeiro lugar, as questões relacionadas ao que é uma vida boa – no sentido de uma vida moralmente correta e bem-realizada, para os seres humanos – de modo algum são consideradas ociosas por Adorno. Em segundo lugar, penso que Adorno tenta mostrar que não podemos pretender uma vida boa se permanecermos presos a uma concepção meramente formal da moralidade, em termos da exclusividade de questões de deveres. Finalmente, creio que há, não obstante as reticências de Adorno a respeito, indicações sobre o que seria uma vida boa, elementos que, de algum modo, se conectam com os

richtigen zu machen, sollte er dieser Hinfalligkeit eingedenk bleiben und wissen, wie wenig das Bild das richtige Leben ersetzt” (Adorno, 1951, p. 27); e, por fim, no aforismo 146, em que Adorno afirma dos jogos infantis que eles são “bewußtlose Übungen zum richtigen Leben” (idem, p. 261), “exercícios inconscientes para a vida justa” (Adorno, 1992, p. 200), ou “ensaios inconscientes para a vida certa”, na tradução de Cohn (Adorno, 2008, p. 225).

temas da moral aristotélica. Refiro-me à valorização da dimensão afetiva da experiência, do caráter falível e situacional do ajuizamento moral e da consideração da gênese da racionalidade moral por meio da articulação de uma sensibilidade às diferenças de situação, entre outras aproximações possíveis⁸.

No que se segue, reconstituirei as relações internas à composição das *Minima Moralia*, para, ao cabo, retornar à questão mais geral sobre a vida boa.

A dificuldade de pensar a moral em aforismos. Theodor Adorno (1903-1969) começou a escrever os aforismos de *Minima Moralia* durante seu exílio na Inglaterra, em 1934, ano em que deixou a Alemanha nazista. Ele emigrou para os Estados Unidos em 1938, onde trabalhou em diversos projetos interdisciplinares de pesquisa, sobretudo nas áreas de sociologia da música e psicologia social do anti-semitismo⁹. O material que viria a dar origem a *Minima Moralia* foi retomado apenas após a finalização do trabalho da *Dialética do Esclarecimento*. Em fevereiro de 1945, Adorno ofereceu a Max Horkheimer (1895-1973), por ocasião de seu quinquagésimo aniversário, o manuscrito da primeira parte de *Minima Moralia*, contendo 50 aforismos. A segunda parte, contendo mais 50 aforismos, foi apresentada a Horkheimer no Natal no mesmo ano. A terceira parte, com 53 aforismos, foi escrita entre 1946 e 1947¹⁰. A primeira edição do livro apareceu na Alemanha, em 1951¹¹.

Minima Moralia, no conjunto da obra de Adorno, desfruta de um estatuto paradoxal: é tida por sua obra de mais alta qualidade

⁸ Há relativamente poucos trabalhos específicos ou mesmo baseados significativamente em *Minima Moralia*. Dentre estes, destaco os seguintes: Bernstein (2001), Duarte (1997), Gagnebin (2008), Jaeggi (2005), Schweppenhäuser (2003), e Thomson (2010). Minha própria leitura, embora não se confunda com a de nenhum destes, tomados isoladamente, deve muito a eles, em aspectos particulares. Para a indicação completa, Cf. abaixo as *Referências*.

⁹ Cf. a esse respeito, a extensa documentação de Wiggershaus, 2002.

¹⁰ Após a derrota final da Alemanha nazista, portanto, e a divulgação mais ampla das atrocidades dos campos de concentração e extermínio, o que teve um impacto direto na redação das *Minima Moralia*. Cf. Müller-Doohm, 2005.

¹¹ Para a surpresa de Adorno, o livro foi um sucesso de vendas e fez de seu autor uma presença pública importante na Alemanha do pós-guerra. Cf. Müller-Doohm, 2005.

literária e é uma das menos examinadas pelos comentadores. Nos estudos históricos sobre a “Escola de Frankfurt”¹² e nos estudos biográficos¹³ e críticos sobre Adorno recebe, via de regra, uma atenção reduzida, comparativamente falando, em relação às suas outras obras mais significativas. Tudo se passa como se *Minima Moralia* fosse um corpo estranho, tanto à tradição da Teoria Crítica quanto à obra reconhecidamente multifacetada de Adorno. Pretendo defender a idéia de que *Minima Moralia* não só não foge aos desígnios centrais da Teoria Crítica como também é uma obra-síntese na produção de Adorno, reunindo suas atividades de crítico cultural, filósofo da estética e filósofo moral.

As dificuldades em reconhecer uma dimensão específica de *filosofia moral* nesta obra particular, contudo, não podem ser desprezadas. Em primeiro lugar, dificuldades internas à obra do próprio Adorno. É conhecida a aversão de Adorno ao vocabulário da “autenticidade”, atitude que, a primeira vista, relegaria questões do sentido da vida moral individual ao plano da insignificância filosófica. Ainda segundo essa perspectiva, o engano da “autenticidade” teria a ver com a introdução disfarçada de premissas metafísicas a respeito da vida humana, que configurariam uma antropologia filosófica substancial. Uma dificuldade adicional tem a ver com a atitude de repúdio de Adorno em relação a toda teoria filosófica sistemática sobre a moral. Especialmente na *Dialética do Esclarecimento*, são explícitos os argumentos a favor de um alinhamento da filosofia moral com o processo mais amplo de justificação da dominação da natureza externa e interna. Outro tipo de dificuldade remete à posição aporética que conceitos como “caráter” e “virtude” adquirem em uma filosofia como a de Adorno. Com efeito, sua obra ressalta o caráter histórico e condicionado da subjetividade, de modo que supor o conceito de uma disposição estável para agir conforme a razão estaria longe dos seus desígnios mais reconhecíveis.

¹² Cf. Wiggershaus, 2002, especialmente p. 404s e 429s.

¹³ Cf. Müller-Doohm, 2005, especialmente p. 171s, 185. Em Fevereiro de 1935, Adorno escreveu a Horkheimer: “Estou escrevendo um volume de aforismos que trata da situação de quando o fascismo tomou o poder. O título: ‘O bom camarada’”, p. 206. Cf. também p. 304s.

As tensões da experiência. Em cada aforismo de *Minima Moralia* há uma tensão fundamental, que se desdobra das mais diversas formas: trata-se de *relações* que são marcadas por uma negatividade, por uma não-realização daquilo que propõem constituir: o casamento, o trabalho intelectual, o ato de dar presentes, a relação com os objetos industrializados do cotidiano, o declínio das formas de cortesia, o ato de morar, a relação com os colegas na imigração, a perda de sentido experiencial na tradução das mais simples expressões da língua materna na língua de adoção. *Minima Moralia* é um registro dessas pequenas (e das grandes) deformações da experiência individual, que é não apenas âmbito privado, mas também dinâmica de *relações*.

Quanto a esse aspecto, é de se ressaltar o parentesco dos aforismos de Adorno com o gesto básico dos *moralistes*: trata-se de evidenciar, sob as formas objetivamente válidas do costume, tudo que, se afirma, por um lado, como máscara do interesse pessoal, do auto-engano e da vaidade, e, por outro, como mera forma reflexa de uma sociabilidade rigidamente hierarquizada, heterônoma e injusta¹⁴.

Essas relações, de que as *Minima Moralia* pretendem ser uma espécie de fenomenologia, não se esgotam, contudo, na mera negatividade. Por um lado, é certo que elas revelam um universo *danificado* de relações entre particulares, universo em que a perversão das intenções aparece como uma consequência quase inescapável: o casamento romântico se desfaz em divórcio amesquinhado, as formas de cortesia degeneram em humilhação do outro etc. Nesse sentido, Adorno afirma insistentemente que a má universalidade da troca desigual capitalista se vinga na liquidação de toda relação particular que apresente uma diferença real em relação ao existente, isto é, que levante a pretensão de realizar *outra* universalidade (a da justa troca entre iguais). Em suma, trata-se de uma múltipla exposição da *reciprocidade bloqueada*.

A estrutura fundamental de doação e reciprocidade, presente no amor é o núcleo, para Adorno, de toda relação genuinamente moral. Segundo Adorno, essa dinâmica se encontra bloqueada

¹⁴ Cf., sobretudo, La Rochefoucauld. 1994. Cf. também Chamfort, 2009, e La Bruyère, 1965.

sistematicamente. Trata-se de um bloqueio que corresponderia à figura histórica contemporânea da racionalidade ocidental como um todo. Cumpre ressaltar que é em *Minima Moralia* que Adorno começa a pensar a novidade irreduzível de Auschwitz e suas implicações para a esfera moral¹⁵.

O alcance especificamente *moral* dos aforismos de Adorno tem a ver com essa estrutura. Eles não somente esboçam o quadro de uma fenomenologia da vida “danificada”, mas interrogam as razões do bloqueio da reciprocidade nas relações humanas, e suas possíveis saídas. Antecipando meu argumento, penso poder mostrar, com efeito, que o principal componente da concepção de vida boa, em Adorno, é a capacidade para agir de acordo com um ideal moral de reciprocidade. Doação e reciprocidade, em suma, são as virtudes que emergem da consideração da vida moral nas *Minima Moralia*.

No que se segue, reconstituirei a figura da moralidade que emerge desse livro, para reunir, por fim, o que seria o seu modelo de “vida boa”. Partirei da sua (I) problematização dos conceitos de sujeito e indivíduo, para, a seguir, (II) retomar suas teses sobre a “vida falsa”, e (III) examinar o papel da experiência estética na condição contemporânea da subjetividade.

Uma figura possível de sujeito moral. (I) Um dos aspectos fundamentais das discussões a respeito do conceito de vida boa é o fato de pressupor a referência à existência *individual* de sujeitos capazes de agir e de dar razões para suas ações¹⁶. Nesse sentido, um exame da filosofia moral de Adorno, em *Minima Moralia*, deve partir de sua consideração da dimensão ôntica da moral. Para Adorno, trata-se, antes de tudo, de levar em conta o caráter aporético do conceito de indivíduo. Por um lado, o indivíduo é apresentado como o agente capaz de resistência (Adorno, 1992, p.

¹⁵ Cf. as menções explícitas de Adorno aos campos de concentração e às câmaras de gás nazistas, nos aforismos 66, 67, 71, 85 e 117, de *Minima Moralia*. É certo que a *Dialética Negativa*, de meados dos anos sessenta, representa o momento em que essa reflexão se fará de maneira mais sistemática, especialmente na parte final do livro, “Meditações sobre a metafísica”.

¹⁶ Dimensão que Charles Taylor chamará, com as devidas qualificações, de esfera da autorrealização, que ele pensará a partir de um conceito de autenticidade socialmente e moralmente enraizado. Cf. especialmente Taylor, 1997 e 2011.

8.) às tendências históricas universais de dominação racional da natureza, processo em grande parte instrumental e repressivo. Por outro lado, o indivíduo é tido como “modelo” da “sociedade falsa” (idem, p. 38), mero reflexo da reprodução social, modo de existência pelo qual o primado da economia capitalista se efetivaria (idem, p. 36). Um trecho da “Dedicatória” do livro condensa a questão:

Há ainda nas considerações que partem do sujeito tanto mais falsidade quanto mais a vida se tornou aparência. Pois como sua esmagadora objetividade, na presente fase do movimento histórico, consiste unicamente na *dissolução do sujeito*, sem que dela um novo sujeito já tenha emergido, a experiência individual apóia-se necessariamente no antigo sujeito, historicamente condenado, que ainda é para si, mas não é mais em si (Adorno, 1992, p. 8 – grifo meu).

A “dissolução do sujeito” refere-se à forma geral da experiência individual, marcada pela coerção das tendências históricas universais, que se impõem como os verdadeiros “sujeitos” da mudança social. Nesse sentido, seria preciso, para Adorno, confrontar a espontaneidade constituinte kantiana do sujeito transcendental com a constituição histórica da subjetividade. Uma passagem situada adiante confirma essa disposição:

A repressão e a *dissolução precisamente do indivíduo*... Na medida em que pôde se apoiar no fato de que na sociedade de troca o sujeito não é sujeito, e sim, de fato, objeto desta última, a psicologia pôde fornecer-lhe armas para torná-lo mais do que nunca objeto e mantê-lo subordinado. A divisão do homem em suas faculdades é uma projeção da divisão do trabalho sobre os seus pretensos sujeitos, inseparável do interesse de utilizá-los com o maior ganho possível e, em geral, de poder manipulá-los. (Adorno, 1992, p. 54 – grifo meu)

O uso intercambiável das expressões correlatas “dissolução do sujeito” e “dissolução do indivíduo” indica que Adorno tem por objeto a dupla face do conceito de indivíduo: o particular que realiza experiências e refere-se a elas na primeira pessoa, e o agente que é capaz de atribuir a si a motivação e o princípio racional de suas ações. Em suma, o indivíduo recobre tanto o sujeito empírico quanto o sujeito prático da experiência. Nesse sentido, seria preciso, para Adorno, confrontar reciprocamente a constituição social da

subjetividade e o momento (kantiano) de afirmação de uma unidade irreduzível constituinte da subjetividade.

Adorno pretende apontar para o risco de uma confiança irrefletida na interioridade como fonte moral originária e fundamento do agir moral “autêntico”. Mais do que isso, trata-se de situar o terreno e a possibilidade da ação moral em certa margem de indeterminação na relação entre tendências sociais coercitivas e motivações individuais. A possibilidade da moral dependeria desse movimento de dialética negativa da individuação mediante socialização. Em outros termos, a moral dependeria daquilo que no sujeito é insociável, no que é resistente à individuação, na experiência do agente individual.

A constituição mimética da subjetividade. Esse elemento ôntico da moral havia recebido sua atenção já, na *Dialética do Esclarecimento*, de modo significativo, não no excuro dedicado à moral, mas nos “Elementos do anti-semitismo” e nas “Notas e esboços¹⁷”. Trata-se de pensar uma figura de subjetividade e de espontaneidade *não* na figura do agente individual plenamente capaz ação de racional com respeito a fins, *nem* no sujeito capaz de agir segundo a representação do imperativo categórico. Diversamente, trata-se de determinar a subjetividade moral individual em uma relação mimética, de permeabilidade assimiladora, com o mundo natural e o intersubjetivo. Em suma, trata-se de pensar a configuração simultânea de individualidade, racionalidade e moralidade a partir do desdobramento de uma relação mimética constituinte do sujeito. Cito, a esse respeito, duas passagens dos *Elementos do anti-semitismo*:

O ego que se apreende em reações como as contrações da pele, dos músculos e dos membros não tem um domínio total delas. Em certos instantes, essas reações efetuam uma assimilação à imóvel natureza ambiente (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 149)... As reações de fuga

¹⁷ Sobre a questão do sujeito, cf. especialmente Adorno & Horkheimer, 2006, p. 36s, 163 e 167-169. Em “Notas e esboços”, leia-se, sobretudo: “os traços radicalmente individuais e irreduzíveis de uma pessoa são sempre duas coisas numa só: o que não foi totalmente capturado pelo sistema dominante e sobrevive para sorte nossa e as marcas da mutilação que o sistema inflige a seus membros” (idem, p. 198s).

caoticamente regulares dos animais inferiores, a formigação das multidões de insetos, os gestos convulsivos dos martirizados exibem aquilo que, em nossa pobre vida, apesar de tudo, não se pode dominar inteiramente: o impulso mimético. É na agonia da criatura, no pólo extremo oposto à liberdade, que aflora irresistivelmente a liberdade enquanto determinação contrariada da matéria. (idem, p. 151)

Seria possível, nessa perspectiva, pensar em uma dialética negativa na base da formação da individualidade, em um nível mais fundamental do que o das demandas postas pelas formas de socialização presentes nas sociedades capitalistas. Seu estrato é o do pré-individual, da alteridade inscrita no sujeito, como corporeidade e tendência irracional à mimesis, de que o medo e o prazer são os correlatos afetivos e impulsos para a formulação de demandas de sentido para os mundos subjetivo, objetivo e intersubjetivo. Não é possível falar de “vida falsa” (nem de “vida correta”) sem levar em conta essa dimensão em que a individualidade – e, com ela, a figura do sujeito – encontra seu limite primeiro não na natureza externa e nem no mundo social, mas na natureza interna, que a constitui.

A vida falsa como condição constituída. (II) O que significa a “vida falsa” nas *Minima Moralia*? De início, seria preciso rejeitar duas alternativas: a primeira, a de que ela seria a figura decaída de uma vida plenamente realizada, disponível em um *passado* idílico; a segunda, a de que ela designaria a condição de vida *apenas* daquelas pessoas submetidas a algum tipo de exploração econômica radical (como os trabalhadores mais pobres, sob o capitalismo), de dominação política totalitária (como os judeus, sob o nazismo) ou de desvalorização social (como as minorias raciais, religiosas, sexuais).

Quanto à primeira alternativa, Adorno nunca postulou o ideal da origem. Ao contrário, ele argumentou, desde a *Dialética do Esclarecimento*, que o progresso técnico e científico trouxe uma efetiva superação da submissão humana à natureza, e, mesmo que tenha produzido formas particularmente catastróficas de coerção social, é o pressuposto histórico universal para a possibilidade de sua transformação. Quanto à segunda alternativa, essas pessoas certamente foram e são submetidas frequentemente a um padrão duradouro de experiências degradantes que pode ser corretamente

descrito como “vida falsa”. Elas fazem parte do conjunto de pessoas abrangido pelo fenômeno que Adorno compreende pelo termo, mas elas não formam o conjunto todo.

O que Adorno tem em mente com a expressão “vida falsa” é mais amplo e abrange uma realidade mais complexa. Ela compreende, com efeito, a vida intelectual e moral *como um todo, para cada sujeito humano*, no estágio histórico presente. O teor “negativo” do termo, contudo, pode dar margem a enganos. Não se trata de vida sofrida, bloqueada em suas possibilidades – ou melhor, não se trata apenas disso –, mas de uma situação objetiva do devir histórico em que virtualmente cada pensamento e cada ação *simultaneamente* confirmam as condições desumanizadoras existentes na configuração social, econômica e política do mundo e articulam uma frágil alternativa a elas.

Dito de outro modo, a “vida falsa” é a vida contemporânea, e carrega toda a ambiguidade do presente. É a situação em que cada ação possui um peso e uma complexidade especiais, pois ela pode enredar tanto o agente quanto os outros com quem se relaciona – independente da intenção motivadora, ou do princípio moral observado –, em situações de extrema desumanização e de negação do estatuto de sujeito moral. Não é casual que a reflexão de Adorno sobre a vida falsa seja contemporânea dos campos de extermínio, onde a sobrevivência era fruto do acaso e da entrada do prisioneiro em uma “zona cinzenta” – admiravelmente descrita por Primo Levi¹⁸ – em que era quase impossível viver sem colaborar, de alguma forma, com a manutenção do universo concentracionário.

A “vida falsa”, assim, ganha uma amplitude tal que ameaça o estatuto de sujeito moral, o sujeito de uma possível “vida correta”. Ao mesmo tempo, não é o caso, para Adorno, de que todas as ações e pensamentos, na situação presente, possuam o mesmo estatuto moral, de modo que seriam indiferentes manifestações da mesma “vida falsa”. A vida moral é a experiência da tensão entre a situação de enredamento real dos sujeitos em contextos desumanizadores, própria da “vida falsa” e as demandas reais (individuais e coletivas, em termos de desejos e aspirações) por uma “vida correta”.

¹⁸ Cf. a esse respeito particularmente o capítulo “A zona cinzenta” de seu livro *Os afogados e os sobreviventes* (Levi, 1990).

A (mais) famosa frase de *Minima Moralia*, à primeira vista, pareceria desmentir essa interpretação. Trata-se de: “não há vida correta na falsa”¹⁹. A sentença parece categórica, algo que talvez se pudesse parafrasear como: “é impossível viver moralmente em uma sociedade injusta”. E, não obstante, não se trata disso. O candidato mais natural para orientar uma interpretação mais definida a respeito é o aforismo 18, intitulado “Asilo para refugiados”, seu contexto imediato. Com efeito, nada na sentença parece indicar que se trata de um aforismo sobre a situação contemporânea do ato de ter um lar, de habitar uma casa.

Trata-se, para Adorno, de indicar a situação de desamparo da existência individual, ao menos em três níveis. Em um primeiro nível, o indivíduo se encontra exposto a não ter um lugar para morar, em virtude da guerra, e das dificuldades que ela traz consigo: o desalojamento, a fuga para longe das frentes de batalha e a penúria material. Em um segundo nível, o indivíduo se vê ameaçado pelo desenvolvimento de tendências técnicas que, a partir do projeto arquitetônico e da produção industrial de artefatos, afetam a relação das pessoas entre si e com as coisas. Por fim, em um terceiro nível, o indivíduo sofre a degradação trazida pelo condicionamento da sua própria sobrevivência ao regime vigente de propriedade privada, em uma sociedade desigual em termos econômicos e políticos, o que traz consigo a percepção do privilégio (e da possível cumplicidade na injustiça) daquele que tem uma casa, face aos que foram removidos de seus lares, aos “reassentados” e aos moradores das ruas e das habitações miseráveis.

É patente que é nesse terceiro nível que se joga o peso especificamente moral da “vida falsa”. O sofrimento moral que ele indica já aponta para o seu negativo, a “vida correta”. Muito da “vida falsa” vem de uma situação antinômica moral: a do anseio por uma vida melhor, em uma sociedade mais justa, que se choca com a posição real dos indivíduos na dinâmica da reprodução social. Cito: “quando se põe a tatear, no sentido de fazer de sua própria

¹⁹ Na boa tradução de Luiz Bicca (Adorno, 1992). Na tradução de Gabriel Cohn: “Não há vida certa na falsa” (Adorno, 2008). A tradução inglesa é uma paráfrase duvidosa: “wrong life cannot be lived rightly” (Adorno, 1974). No original alemão: “Es gibt kein richtiges Leben im falschen”, (Adorno, 1951, p. 43) .

existência uma frágil imagem de uma existência correta, deveria ter presente essa fragilidade e saber quão pouco a imagem substitui a vida correta” (Adorno, 1992, p. 20). A tensão moral da experiência subjetiva, assim, dá-se na confrontação entre o peso dos condicionamentos que pesam sobre a subjetividade, por um lado, e a aspiração individual por uma transcendência dessas condições²⁰. Por fim, será preciso compreender que a “vida falsa” não é a vida destituída de dimensão moral, mas a vida em que a pretensão pela “vida correta” se debate com bloqueios sociais estruturais que ameaçam a própria identidade moral dos sujeitos.

A configuração “estética” da moral. (III) Como pensar a figura da “vida correta” para além do mero ideal? Que conteúdos a “vida correta” propõe realizar? Para entendê-lo corretamente, é necessário, segundo Adorno, considerar a gênese empírica *estética* do bloqueio à constituição da identidade moral²¹.

Antes de tudo, Adorno ressalta duas condições complementares para o bloqueio da aspiração moral por uma “vida correta” nas formas mais brutalizadas da “vida danificada”. A primeira dessas condições é a onipresença do choque, de um regime social da percepção – na guerra, no trabalho, na diversão proporcionada pela indústria cultural – marcado pela administração repetida de estímulos em uma magnitude desproporcional à capacidade humana de discriminar, memorizar e dar sentido à experiência²². Cito o aforismo 116, *Olha só como ele era mau*:

Se o objeto da experiência aumenta demais em proporção com o indivíduo, este a rigor já não o experimenta mais, mas registra-o de modo imediato, mediante o conceito desprovido de intuição, como algo que lhe é

²⁰ Nesse sentido, Adorno fala do gesto de “representar, sobre as condições de existência dadas, uma existência não-regulamentada” (Adorno, 1992, p. 70). Uma das características centrais da “sociedade emancipada” que surgiria juntamente com a “vida correta” seria a revogação do estado de necessidade, isto é, “que ninguém passe fome” (idem, p. 137).

²¹ Questão análoga ao que Tugendhat (2009) chama de *lack of moral sense*.

²² Sobre a noção de “choque” em *Minima Moralia*, cf. especialmente o aforismo 33, Longe dos tiros: “A vida transformou-se numa sucessão intemporal de choques, entre os quais se rasgam lacunas, intervalos paralisados” (Adorno, 1992, p. 46).

exterior, incomensurável, com o qual se relaciona com tanta frieza quanto o choque catastrófico com ele. (Adorno, 1992, p. 157)

A segunda dessas condições, como já se percebe pela citação acima, manifesta-se em uma dupla face, afetiva – o distanciamento, a frieza com relação ao que acontece ao sujeito – e cognitiva – a apreensão empobrecida da objetividade a partir de conceitos prévios que possuem uma relação fixa, exterior e abstrata com a experiência concreta. Seria possível pensar, nessa perspectiva, que seriam discerníveis, em negativo, as dimensões estéticas da experiência que constituem as condições de possibilidade da autonomia e da responsabilidade dos agentes morais. É aqui que a noção de uma permeabilidade entre pensamento e receptividade estética na experiência ganha para Adorno um alcance moral.

Com efeito, a experiência moral do respeito à alteridade, para Adorno, não é da ordem apenas de um reconhecimento intelectual. Este último, conquanto condição necessária da experiência moral, não é sua condição suficiente. A gênese estética da moral aponta para uma dupla capacidade: por um lado, a faculdade de imersão nas particularidades dos objetos, das situações e das circunstâncias individuais, a fim de revelar sua unicidade. Além disso, a capacidade de realizar uma variação imaginativa das potencialidades da experiência²³, no sentido de uma antecipação de futuros possíveis, de uma emancipação da humanidade em relação à coerção social. Trata-se de imaginar arranjos diversos do existente não-livre e injusto – uma capacidade dirigida, portanto, à imaginação de um *universal*.

Há dois aforismos que podem apresentar bem esse contraste entre a condição subjetiva de *lack of moral sense* e a sensibilidade moral para o particular – bem como para o entendimento do significado universal da situação em que se encontra o particular. Ambos iluminam o método de composição dos aforismos de *Minima Moralia*. No primeiro, o aforismo 120, *O cavaleiro da Rosa*, Adorno (afinal de contas, filho de um próspero comerciante) relembra conversas com gente de alta sociedade, na Alemanha durante o

²³ Uma espécie de variação eidética, ou experimentação modal, como se queira chamar.

Terceiro Reich. De uma dessas conversas, Adorno escreve o seguinte:

Lembro-me do meu horror quando uma moça aristocrática, de origem certa, e que mal conseguia falar alemão sem um afetado sotaque estrangeiro, confessou-me suas simpatias por Hitler, cuja imagem parecia inconciliável com a sua. Na ocasião pensei que sua graciosa imbecilidade impedia-lhe de ver quem ela própria era. Mas ela era mais inteligente do que eu, pois o que ela representava já não existia mais, e na medida em que sua consciência de classe cancelava sua determinação individual, deixava emergir seu ser-em-si, o caráter social. As pessoas no topo se esforçam tanto para se integrar, que todo desvio subjetivo torna-se impossível, e a diferença não pode ser buscada noutro lugar senão no modelo exclusivo de um vestido de noite. (Adorno, 1992, p. 165)

Adorno chama a atenção nesse aforismo para a desproporção entre a notação “psicológica” imediata relacionada a um indivíduo particular, isto é, o simpatizar com alguém, e o “objeto” dessa inclinação, no caso Hitler, cujas ações já alcançavam um sinistro sentido histórico universal. O bloqueio, aqui, é tanto da capacidade de discernimento político quanto do ajuizamento moral, e, não menos, do ajuizamento estético²⁴. Nesse sentido, a falta de imaginação das condições gerais em que seriam adequados juízos como o seu condiciona a sua pouca capacidade de levar em conta o significado moral universal de sua experiência²⁵. Esse bloqueio do juízo político possui uma dimensão “estética”, se pensarmos, com Kant, na falha da imaginação em confrontar as condições privadas que se prendem a uma representação dada à sua aceitabilidade universal²⁶.

²⁴ Em um sentido mais estrito, basta lembrar que desde o início o regime nazista se fez acompanhar de uma vasta e multiforme visibilidade no campo das representações artísticas e culturais, promovendo uma estética nazista marcada sobretudo pelo culto do “originário”, da higiene, do “povo”, bem como pela recusa total do modernismo estético. Cf. a esse respeito especialmente o notável documentário “Arquitetura da destruição” (1989), de Peter Cohen.

²⁵ É de se notar, aqui, a proximidade com o argumento básico de Hannah Arendt sobre a “banalidade do mal” e a “ausência de pensamento” em Eichmann. Cf. Arendt, 1999.

²⁶ Aqui a referência implícita aos conceitos kantianos de *mentalidade alargada* como máxima do juízo de gosto e da *comunicabilidade da sensação* como critério

No sentido de mostrar a dimensão de universalização em que se dá a apreensão do particular, o aforismo 128, *Regressões*, explora a condição oposta, a do sujeito capaz de discernimento moral na medida em que conta com uma sensibilidade estética na experiência:

A capacidade para o medo e a capacidade para a felicidade são o mesmo: *a abertura ilimitada, que chega à renúncia de si, para a experiência, na qual o que sucumbe se reencontra. O que seria a felicidade se não se medisse pela incomensurável tristeza com o que existe? (...) Só o excêntrico conseguiria aguentar firme e oferecer resistência à absurdidade. Só ele seria capaz de refletir sobre o ilusório do desastre, a ‘irrealidade do desespero’, e de se conscientizar não só de que ele vive, mas de que ainda há vida.* (Adorno, 1992, 175, grifo meu)

Trata-se de pensar a moral na forma de uma capacidade de abertura para a alteridade, diversa da inclinação à adaptação ao princípio dominante. Essa abertura se daria a partir de uma “renúncia de si”, no sentido de um trabalho consciente de superação das limitações que se prendem à forma corrente da percepção, da afetividade e do pensamento. A “renúncia de si” é crítica à submissão unilateral da razão ao imperativo da autoconservação. Ela é condição de “reencontrar” a vida, na medida em que ela se define pela possibilidade de troca entre organismo e meio, e, de modo ampliado, entre sujeito e mundo natural e intersubjetivo. Essa abertura é estética, antes de tudo, por promover uma atividade de relação com a objetividade guiada pelo processo da constante revisão das categorias que tentam apreender a variedade e diferenciação da experiência.

É nesse sentido que *Minima Moralia* retoma uma noção importante da *Dialética do Esclarecimento*, a de *rememoração da natureza no sujeito*²⁷ ainda que em outros termos. Cito o aforismo 127, *Wishful thinking*:

de sua universalidade faz lembrar Hannah Arendt e sua leitura “política” do juízo estético kantiano. Cf. suas *Lições sobre a filosofia política de Kant* (Arendt, 1993).

²⁷ Sobre a crítica de Adorno à tendência filosófica a cultivar um isolamento de entendimento e sensibilidade, cf. também, em *Minima Moralia*, os aforismos 79 e 82.

A inteligência é uma categoria moral. A separação entre sentimento e entendimento, que torna possível absolver e beatificar os imbecis, hipostasia a divisão do homem em diferentes funções que se realizou ao longo da história... a filosofia deveria buscar na oposição entre sentimento e entendimento é a unidade entre ambos: a unidade que é justamente uma unidade moral... essa incapacidade [de transcender o próprio interesse] coincide regularmente com a deficiência moral.²⁸... Contra a cisão do pensamento não adianta a síntese dos departamentos psíquicos tornados estranhos uns aos outros, nem a mistura terapêutica da *ratio* com fermentos irracionais, mas a *auto-reflexão* sobre o elemento de desejo que, de maneira antitética, constitui o pensamento enquanto pensamento... ele se constitui num impulso em direção à utopia. (Adorno, 1992, p. 174, grifos meus)

Essa consideração do aspecto afetivo na base do pensamento aponta para um aspecto da “vida correta” que está presente em *Minima Moralia* e que não havia sido considerado até aqui: o conceito de *felicidade*. A dinâmica de doação e reciprocidade é central para a constituição da felicidade, o que, para Adorno, é um processo estético e moral. Processo que envolve a participação em processos intersubjetivos que descentram os sujeitos de seu acesso mais imediato e instrumental ao mundo. Nesse sentido, segundo Adorno “a relação entre seres humanos equivale à relação estética” (Adorno, 1992, p. 190), e a felicidade é uma “tensão bem-aventurada” cujo modelo é a “união sexual” (idem, p. 191), em que os atos de doação e de reciprocidade se complementam.

Considerações finais: a pretensão à boa vida. Iniciei estas considerações apresentando os elementos básicos da composição das *Minima Moralia*. Tentei mostrar que suas descrições minuciosas das formas de degradação da experiência moral e estética em meados do século XX apontavam para uma normatividade moral, para um ideal regulativo de “vida correta”, centrado nas noções morais universalistas características da modernidade: liberdade e justiça, articulando-as ao conceito de felicidade, que remete ao pensamento moral antigo – ainda que sem abrir mão de uma crítica das pretensões filosóficas, políticas e culturais que pretendem uma passagem direta desses ideais à prática. Desejo por fim indicar

²⁸ Observe-se a proximidade com a argumentação de Hannah Arendt. Cf. especialmente seu *Pensamento e considerações morais* (Arendt, 1993).

algumas características centrais da consideração adorniana da “vida falsa” e da “vida correta” que remetem a uma consideração da intersubjetividade estética na base do pensamento e da ação morais²⁹.

Adorno apresenta uma ética “positiva”? Dificilmente, uma vez que ele não pretende fornecer princípios morais universais, invariantes e fundamentados de modo irrecorrível. Adorno tem um pensamento moral próprio, que já foi chamado por alguns intérpretes³⁰ de “filosofia moral negativa”, e que prefiro chamar de “Teoria Crítica da Moral”. Há uma filosofia moral normativa, que examina as condições de constituição da autonomia e das relações intersubjetivas morais.

Há em sua obra um conceito positivo de “vida boa”? Sim, ainda que ele deva ser buscado na estruturação menos aparente de seu pensamento moral. Ele abrange uma concepção materialista e intersubjetiva de felicidade, de liberdade e de justiça. A “vida boa”, para Adorno, não possui um caráter substancial, pois não é deduzida a priori de uma concepção metafísica do que deve ser uma vida humana. Ela possui elementos que transcendem contextos, como o respeito ao sofrimento de outrem, a doação e a reciprocidade. Seu fundamento nas faculdades estéticas permite pensar em uma concepção *integrativa* de vida boa, em que atividades diretamente relacionadas com nossa dimensão sensível são centrais. Em primeiro lugar, experiências de *participação afetiva* no prazer e na dor de outros seres humanos, tomados como sujeitos que compartilham a mesma dimensão corpórea e vulnerável ao sofrer. Além disso, experiências de *reconhecimento ativo* da dimensão irredutível da alteridade de cada indivíduo, tomado como sujeito com quem se pode discutir a respeito de percepções, necessidades e interpretações de coisas e eventos do mundo. Por fim, experiências de *abertura de sentido* com relação a nossa experiência comum do mundo natural, social e subjetivo, nas quais nossa dimensão antropológica seja reconhecida pela capacidade de

²⁹ Deixo em aberto a questão a propósito se a via escolhida por Adorno pode ser comparada às tentativas contemporâneas de reabilitação de uma “ética das virtudes”.

³⁰ Notadamente Schweppenhäuser (2003) e Gagnebin (2008).

propor correções normativas em relação ao curso existente dos processos sociais³¹.

Enfim, a inspiração contemporânea de *Minima Moralia* permanece na medida em que motiva a pensar aquilo que nos torna alheios às necessidades e aos sofrimentos uns dos outros, e, na mesma medida, menos capazes de reconhecer e de criar um significado não-trivial de *vida boa*.

Artigo recebido em 07.09.2012, aprovado em 16.12.2012

Referências

- ADORNO, T. W. *Minima Moralia: Reflexionem aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1951.
- _____. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de Luiz Bicca e revisão de Guido de Almeida. São Paulo: Ática, 1992.
- _____. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.
- _____. *Minima Moralia: reflections from damaged life*. Tradução de E.F.N. Jephcott. Londres: New Left Books, 1974.
- _____; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- ALVES JÚNIOR, D. G. *Dialética da vertigem: Adorno e a filosofia moral*. São Paulo, Escuta, 2005.

³¹ Poder-se-ia relacionar cada uma dessas modalidades de experiência às virtudes da compaixão, da generosidade e da justiça.

ARENDDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Pensamento e considerações morais. In: *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

BERNSTEIN, J. M. *Adorno: disenchantment and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. Why rescue semblance? Metaphysical experience and the possibility of ethics. In: Huhn, Tom; Zuidervart, Lambert (orgs.). *The semblance of subjectivity: essays in Adorno's aesthetic theory*. Cambridge: MIT Press, 1997.

CHAMFORT. *Máximas e pensamentos & Caracteres e anedotas*. Tradução e notas de Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

COHN, G. Alguns problemas de leitura e tradução de Minima Moralia. In: Adorno, Theodor W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

DUARTE, R. Apuros do particular: uma leitura de *Minima Moralia*. In: *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

GAGNEBIN, J. M. Sobre a relação entre ética e estética no pensamento de Adorno. In: *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. Uma filosofia moral negativa? Belo Horizonte, *Kriterion*, n. 117, Junho de 2008.

JAEGGI, R. Une critique des formes de vie est-elle possible? Le négativisme éthique d'Adorno dans Minima Moralia. *Actuel Marx*, 38, 2005.

JAY, M. Taking on the stigma of inauthenticity: Adorno's critique of genuineness. *New German Critique*, 97, vol. 33, n. 1. Inv. de 2006.

LA BRUYÈRE. *Os caracteres*. Seleção, introdução e notas de Alcântara Silveira. São Paulo: Cultrix, 1965.

LA ROCHEFOUCAULD, F. *Máximas e reflexões*. Tradução de Leda Tenório da Motta, Rio de Janeiro: Imago, 1994.

- LEVI, P. *Os afogados e os sobreviventes*. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- MARDER, M. Minima Patientia: reflections on the subject of suffering. *New German Critique*, 97, vol. 33, n. 1. Inv. de 2006.
- MOISÉS, M. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 2004.
- MÜLLER-DOOHM, S. *Adorno: a biography*. Traduzido por Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2005.
- MUSSE, R. Experiência individual e objetividade em Minima moralia. *Tempo social*, São Paulo, v. 23, n. 1, 2011.
- SCHWEPPENHÄUSER, G. A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno. Campinas, *Educação e Sociedade*, vol. 24, n. 83, agosto de 2003.
- _____. *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburgo: Argument, 1993.
- SCOTT, A.F. *Current literary terms: a concise dictionary*. Londres: MacMillan, 1983.
- TAYLOR, C. *A ética da autenticidade*. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.
- _____. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.
- THOMSON, A. *Compreender Adorno*. Tradução de Rogério Bettoni. Petrópolis: Vozes, 2010.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Tradução de Róbson Ramos dos Reis e outros. Petrópolis: Vozes, 2009.
- VARADHARAJAN, A. 'On the morality of thinking', or why still Adorno. In: Burke, Donald A. et al (orgs.) *Adorno and the need in thinking: new critical essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- WIGGERSHAUS, R. *A escola de Frankfurt. história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução de Lilyane Deroche-Gurgel. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

**PODER DE PROJETAR-SE DO SER NO MUNDO
EM MERLEAU-PONTY**

**PODER DE PROYECTARSE DEL SER EN EL MUNDO
EN MERLEU-PONTY**

**THE SELF-PROJECTION POWER OF THE BEING IN THE WORLD
IN MERLEAU-PONTY**

Ivanhoé Ibuquerque Leal
Prof. da Universidade Federal do Ceará
E-mail: ivanhoeleal@uol.com.br

Resumo: Este texto analisa a espacialidade e a motricidade do corpo próprio investigadas por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção* e indica que elas descerram a perspectiva existencial e temporal implicadas no poder de projetar-se do ser no mundo. A intencionalidade corporalizada responde às solicitações do ambiente vital e recria sempre uma orientação para a existência. Tal atitude não é equiparável a um puro estipular de posições no mundo físico. Isto é, a tonalidade do perceber é motivada, nesse sentido, o espaço é existencial, assim como a existência é espacial, quer dizer, a espacialidade da existência corresponde à deiscência do existir, a uma força em direção ao mundo.

Palavras-Chave: ser-situado, corporalidade, espacialidade, campo de presença.

Resumen: El presente texto analiza la espacialidad y la motricidad del cuerpo propio investigadas por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* e indica que estas abren la perspectiva existencial y temporal implicadas en el poder de proyectarse del ser-en-el-mundo. La intencionalidad corporizada responde a las solicitudes del ambiente vital y recrea siempre una orientación para la existencia. Tal actitud no es equiparable a una pura estipulación de posiciones en el mundo físico. Esto es, la tonalidad del percibir es motivada, en ese sentido, el espacio es existencial, así como la existencia es espacial; en otras palabras, a una fuerza en dirección al mundo.

Palabras-Clave: ser-situado, corporeidad, espacialidad, campo de presencia.

Abstract: This paper analyzes the spatiality and motility of the body itself investigated by Merleau-Ponty in the *Phenomenology of Perception* and indicates that they unveil the existential and temporal perspective involved in the self projection power of the

being in the world. The embodied intentionality responds to requests from the vital environment and always recreates some guidance for existence. Such attitude is not comparable to a pure way of stipulating positions in the physical world. That is, the tone of noticing is motivated, in this sense; space is existential the same way that existence is spatial. It means to say that spatiality of existence corresponds to dehiscence of existing, a force towards the world.

Keywords: Situated being; Corporeality; Spatiality; Presence field.

Merleau-Ponty descreve o modo como percebemos o mundo e como esse mundo percebido se apresenta em suas características e natureza próprias. Tal descrição adquire consistência no plano de análise onde o conhecimento cientificamente elaborado e aquele dado a partir da experiência vivida, edificada fundamentalmente segundo as afecções existenciais, constituem um contraponto necessário à efetividade da atitude que se põe como momento originário, como a experiência do mundo em seu *estado nascente*, como olhar desobstruído da concepção de consciência enquanto teatro íntimo de representações: simplesmente ato de percepção. A estatura do perceber ganha aqui os atributos do *para si* emergido da evolução dos materiais sensíveis que o compõem, desenvolvido na sua imanência ao *em si* desse mundo que já é encontrado, existe previamente e para o qual despertamos. Esse acordar estruturado a partir do corpo próprio condensa uma visão inaugural que dá suporte às exigências do mundo natural e societário que habitamos. A função primordial do perceber em sua ampla envergadura foi tematizada pelo pensamento de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, em que procura estabelecer a tese da corporalidade¹

¹ Utilizaremos o termo *corporalidade* em referência à significação do *corpo próprio* enquanto unidade contraposta por Merleau-Ponty à dicotomia clássica entre substância pensante e substância extensa e que expressa a naturalização da mente no sentido hoje adotado no campo das ciências cognitivas, particularmente conforme a obra *The Embodied Mind : Cognitive science and human experience* (Varela, Thompson e Rosch, 1993). Da versão portuguesa *A Mente Corpórea*, tomamos de empréstimo as justificativas dos tradutores que consideram esse termo, em detrimento ao termo encarnação, mais adequado à ideia dos autores de

do espírito, em contraposição tanto às doutrinas que tratam a percepção como um simples resultado da ação das coisas exteriores sobre nosso corpo, quanto às doutrinas que insistem na autonomia da consciência. O intelectualismo filosófico e o naturalismo científico transformaram os atos da consciência e a matéria sensível do mundo em elementos dicotômicos. Para o primeiro, a natureza recebe seu caráter objetivo dos poderes sintéticos da consciência cognitiva, concebida como uma entidade pura, ou seja, independente da teia de eventos empíricos. Para o segundo, ou para o pensamento causal, a natureza consiste em um conjunto de eventos reais em mútua determinação, conforme leis próprias e não aquelas da consciência. Entretanto, o comportamento humano é um fenômeno que não se presta a ser discernido sob a luz de uma dessas atitudes unilaterais. Nesse sentido, a título de exemplo, observamos que, segundo Merleau-Ponty, a objetividade fática do corpo para a psicologia clássica foi tida como irrelevante em nome de uma objetividade científica circunscrita exclusivamente no psiquismo.² Tal distorção requer uma análise que elucide com mais propriedade a experiência do corpo através do qual ocorre o fenômeno da consciência perceptiva. É preciso compreender que a interioridade psíquica daquele que percebe é antes de tudo uma exterioridade, isto é, uma alma corporalizada, e essa união entre alma e corpo constituem a própria possibilidade de a consciência ser consciência, ser uma experiência de percepção. Os desdobramentos

que “a mente não é simplesmente encarnada, e subsequentemente separável do corpo, mas é ela própria uma propriedade emergente, inseparável de um dado arranjo material de componentes que formam o corpo de organismos cognoscentes em interação com seu meio ambiente” (Varela, 2001, p.16). Esses autores compartilham com Merleau-Ponty o ponto de vista de que a cultura científica requer que tomemos os nossos corpos simultaneamente como estruturas físicas, biológicas e como estruturas experienciais vividas, fenomenológicas.

2 O corpo enquanto objeto que se mostra ao científico negava fragorosamente um suposto ideal de objetividade, pois o fato que o psicólogo examinava era ele mesmo, era o próprio psiquismo vivido por ele. Seria preciso então compreender que o psiquismo não é um objeto como os outros, pois o que era constatado pelo conhecimento já vinha sendo experimentado pelo próprio psicólogo. O psiquismo de fato não era mais “um acontecimento no tempo objetivo e no mundo exterior, mas um acontecimento que tocávamos do interior, do qual éramos a realização ou o surgimento perpétuo” (Merleau-Ponty, 1999. p. 141/142; idem, 1997. p. 113). A segunda referência indica o ano de publicação e a paginação da edição francesa.

e as repercussões dessa análise tocam o conjunto da obra de Merleau-Ponty, mas nesse texto e no intuito de destacar o poder de projetar-se do ser no mundo, tratamos essencialmente das noções de esquema corporal, movimento concreto e abstrato, intencionalidade corporal, profundidade tácita e ordem dos sucessivos, todas elencadas para explicitar a compreensão dos poderes do *ser situado* e sua subjetividade fática.

O esquema corporal. Merleau-Ponty volta-se para a descrição dos desenvolvimentos da psicologia moderna, particularmente para as análises sobre os distúrbios motores, para dispor de condições de investigação pertinentes aos caracteres da corporalidade. Inicia essa reflexão descrevendo a concepção geral dada pela ciência sobre a espacialidade do corpo: “As partes de meu corpo (...) não estão desdobradas umas ao lado das outras (...) meu corpo inteiro não é para mim uma reunião de órgãos justapostos no espaço. Eu o tenho em uma posse indivisa e sei a posição de cada um de meus membros por um esquema corporal em que eles estão todos envolvidos” (Merleau-Ponty, 1999, p. 143/144; idem, 1997, p. 114/115). A noção de *esquema corporal* traduz uma apreensão do corpo com um todo na sua inteireza, porém, para Merleau-Ponty, tal noção guarda ambiguidades e dela são extraídas duas definições problemáticas.

Na primeira, o esquema corporal é aquilo que

(...) devia fornecer-me a mudança de posição das partes de meu corpo para cada movimento de uma delas, a posição de cada estímulo local do conjunto do corpo, o balanço dos movimentos realizados em cada momento de um gesto complexo, e enfim uma tradução perpétua, em linguagem visual, das impressões cinestésicas e articulares do momento” (Merleau-Ponty, 1999, p. 144; idem, 1997, p. 115).

Na realidade, o esquema corporal seria uma montagem de vários conteúdos sensoriais que se associam a partir da infância. Na segunda definição, o esquema corporal “não será mais o simples resultado das associações estabelecidas no decorrer da experiência, mas uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial, uma ‘forma’, no sentido da Gestalpsychologie”

(Merleau-Ponty, 1999, p. 145; idem, 1997, p. 116).³ Essa definição, segundo Merleau-Ponty, também já foi ultrapassada pelas análises dos próprios psicólogos. O esquema corporal⁴ vai além de uma consciência global das partes do corpo porque as partes existentes do corpo são integradas ativamente em razão “de seu valor para os projetos do organismo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 145; idem, 1997, p. 11). Isso significa dizer que “meu corpo me aparece como postura em vista de certa tarefa atual ou possível” (Merleau-Ponty, 1999, p. 146; idem, 1997, p. 116).

A espacialidade corporal não consiste numa espacialidade de posição, e sim de situação: “a palavra ‘aqui’, aplicada ao meu corpo, não designa uma posição determinada pela relação a outras posições ou pela relação a coordenadas exteriores, mas designa a instalação das primeiras coordenadas, a ancoragem do corpo vivo em um objeto, a situação do corpo em face de suas tarefas” (Merleau-Ponty, 1999, p. 146; idem, 1997, p. 117). Entendida nesses termos, a natureza da espacialidade do corpo mostra-se sempre polarizada por alguma empreitada, em existir na direção das exigências do meio vital: “o esquema corporal é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 147; idem, 1997, p. 117). Isso implica, por um lado, o espaço enquanto tal, objetivo na sua dimensão infinita; por outro lado, o espaço corporal enquanto permanência primordial a partir da qual coordenadas de orientação espacial são instaladas em direção a algum horizonte. O espaço objetivo acolhe o espaço corporal, mas esse último não se presta a ser uma partícula do primeiro, pois a estrutura perceptiva ponto-horizonte, figura-fundo, possui como pressuposto o corpo próprio que está sempre subentendido: “toda figura se perfila sobre o duplo horizonte do espaço exterior e do espaço corporal” (Merleau-Ponty, 1999, p. 147; idem, 1997, p. 117). O corpo próprio constitui-se como uma permanência absoluta a partir da qual a figura e o fundo são

3 Cf. Merleau-Ponty, 1999, nota 45, p. 620/621 onde trata do parentesco entre a Gestalttheorie e a Fenomenologia; idem, 1997, p. 62/63, nota 1. Cf. Hidalgo. *Psicologia e Fenomenologia*. In Pinto e Marques (Orgs), 2006, p. 71/94.

4 Cf. Berthoz e Petit, 2006, cap. VI, p. 179. Esses autores promovem uma atualização do conceito de esquema corporal à luz das ciências cognitivas contemporâneas, particularmente a fisiologia e a neurociência.

mantidos em coexistência e são compreendidos. A expressão da espacialidade corporal no mundo é a própria condição da espacialidade e é nesse sentido que Merleau-Ponty constata o imbricamento da corporalidade no espaço: “longe de meu corpo ser para mim apenas um fragmento de espaço, para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 149. idem, 1997, p. 119).

Movimento concreto e virtual. A espacialidade exterior é condicionada pela espacialidade corporal, assim como o corpo próprio enquanto postura face ao mundo realiza-se na ação, no movimento de ser no mundo. A motricidade do corpo ganha um perfil mais explícito na teoria merleau-pontyana por meio da distinção entre as noções de movimento abstrato e movimento concreto, termos do campo psiquiátrico analisados fenomenologicamente. Os distúrbios do movimento fornecem uma compreensão apurada da motricidade. A dificuldade de o doente executar ou até, em certos casos, não ser capaz de efetivar movimentos abstratos, evidencia a própria função de inerência corporal na espacialidade. Os movimentos ditos abstratos são aqueles que não estão orientados para uma situação efetiva, isto é, não consistem numa ação que responde às exigências do ambiente vital, mas em ações que são configurações fictícias nas quais o agente inventa um movimento qualquer no intuito de se divertir ou de simplesmente expressar um movimento em si a seu próprio bel prazer. Aquele que padece de um distúrbio motor conta com o corpo que está à sua disposição como meio de inserção em uma circunvizinhança familiar, porém “não como meio de expressão de um pensamento espacial gratuito e livre” (Merleau-Ponty, 1999, p. 151; idem, 1997, p. 121). No que concerne ao sujeito normal, ele executa, por exemplo, sob um ato livre, uma saudação militar, ele representa com seu corpo, “diverte-se em encenar o soldado” (Merleau-Ponty, 1999, p. 152; idem, 1997, p. 121).

Segundo Merleau-Ponty, o homem normal e o ator não tomam como reais as situações imaginárias, mas, inversamente, “destacam seu corpo real de sua situação vital para fazê-lo respirar, falar e, se necessário, chorar no imaginário” (Merleau-Ponty, 1999, p. 152; idem, 1997, p. 122). É exatamente tal postura que o doente

não pode mais executar. O que torna abstrato o movimento é uma “função de projeção pela qual o sujeito do movimento prepara diante de si um espaço livre” (Merleau-Ponty, 1999, p. 160; idem, 1997, p. 129). O sujeito normal não dispõe de sua corporalidade apenas como meio de atuação no espaço concreto, ela não está disponível somente a atos necessários, não está aberta apenas a situações reais, mas também, além disso, tal sujeito possui “seu corpo enquanto correlativo de puros estímulos desprovidos de significação prática” (Merleau-Ponty, 1999, p. 156; idem, 1997, p. 126). No doente, o campo da motricidade limita-se ao contato real e efetivo com o mundo; no normal, a sua atitude diante das demandas da circunvizinhança sempre “conta com o possível, que adquire, sem abandonar seu lugar de possível, um tipo de atualidade” (Merleau-Ponty, 1999, p. 157/158; idem, 1997, p. 127). Em suma, para o doente, os movimentos abstratos são transtornantes e em muitas vezes de execução impossível; para o normal, além de mobilizar seu corpo em face de situações reais, ele pode agir no mundo virtual.

O movimento, seja concreto ou abstrato, seja efetuado normalmente ou morbidamente, implica em operações que

(...) exigem um mesmo poder de traçar fronteiras no mundo dado, traçar direções, estabelecer linhas de força, dispor perspectivas, em suma organizar o mundo dado segundo os projetos do momento, construir em sua circunvizinhança geográfica um meio de comportamento, um sistema de significações que exprima no exterior atividade interna do sujeito (Merleau-Ponty, 1999, p. 161; idem, 1997, p. 130).

O comportamento motor do ser no mundo envolve operações que são estimadas, motivadas e iniciadas concomitantemente aos densos ou rarefeitos conteúdos visuais, táteis, os quais não são compreendidos por via unilateral de uma descrição de sentido ou de uma explicação simplesmente causal. Na experiência do movimento há um entrelaçamento em graus diversificados e diferenciados dos elementos táteis e visuais que o faz a expressão de um fenômeno

mais profundo. Em referência aos trabalhos de Goldstein⁵, Merleau-Ponty argumenta que os dados táteis e os dados visuais não estão justapostos, eles coexistem de tal forma que a vizinhança entre eles estabelece um *matiz qualitativo* que impossibilita o estudo do *tátil puro*. Tais considerações esclarecem que não há uma experiência tátil e uma experiência visual, o que existe no normal é uma experiência integral “em que é impossível dosar as diferentes contribuições sensoriais” (Merleau-Ponty, 1999, p. 169; idem. 1997, p. 138). A experiência tátil não pode constituir uma “condição que poderíamos manter constante enquanto faríamos variar a experiência visual, de modo a determinar a causalidade própria a cada uma, (...) o comportamento não é uma função dessas variáveis” (Merleau-Ponty, 1999, p. 170; idem, 1997, p. 138).

O limite do pensamento causal ou indutivo consiste em encerrar na visão ou no tocar a potência de projeção, o poder do ser no mundo de instalar linhas de força na circunscrição geográfica e, por meio dessa limitação, dissimular a verdadeira dimensão do comportamento, que só será acessível por outro tipo de pensamento, “aquele que surpreende seu objeto no estado nascente, tal como ele aparece àquele que o vive, com a atmosfera de sentido na qual ele está então envolvido” (Merleau-Ponty, 1999, p. 170/171; idem, 1997, p. 140)⁶.

Intencionalidade corporal. Merleau-Ponty se detém no outro extremo da atitude unilateral da ciência psicológica e dos pressupostos filosóficos aí implicados. Há uma debilidade não só do pensamento empírico causal e indutivo, mas também do procedimento de uma psicologia intelectualista que joga todas suas cartas na consciência indecomponível e presente em qualquer ato do sujeito, ato que se elevou da empiria ao comando e à luz da

5 Cf. Trabalhos citados. Merleau-Ponty, 1999, p. 655/662; idem, 1997, p.521/526. Ver nota sobre relação de Goldstein e Gelb com a Gestaltpsychologie; Merleau-Ponty, 1999, nota 49, p. 626/627; idem, 1997, nota 2, p. 138/139.

6 Cf. Oliveira, *O conceito de fenomenologia a partir do Prefácio à Fenomenologia da Percepção de Merleau-Ponty*. In Pinto e Marques (Orgs), 2006, p. 139. Nesse artigo, a expressão ‘estado nascente’ é analisada sob a ótica do reaprender a ver o mundo. Cf. Moutinho. *O projeto da Fenomenologia da Percepção*. In Pinto e Marques (Orgs), 2006, p. 95.

consciência que a tudo perpassa e compreende na forma do conceito. Os dados sensíveis são tratados como representativos de um ‘eidos’, que consiste em dar sentido a esses dados:

(...) Em animá-los interiormente, em ordená-los em sistema, em centrar uma pluralidade de experiências em um mesmo núcleo inteligível, em fazer aparecer nelas uma unidade identificável sob diferentes perspectivas; em suma, em dispor atrás do fluxo das impressões um invariante fixo que dê razão dele, e em ordenar a matéria da experiência (Merleau-Ponty, 1999, p. 172; idem, 1997, p.141).

A consciência é então uma potência de significar, o ato de tudo subsumir em um para si e se, no caso do doente, não mais funciona sua capacidade de projetar e representar um espaço virtual, o movimento abstrato está comprometido, pois ele só existe em si, e não possui as condições de desenvoltura do para si, e isso quer dizer que ele se encontra basicamente reduzido a coisa, existe enquanto coisa. A psicologia intelectualista, como analisa Merleau-Ponty, é menos falsa do que abstrata, isto é, a consciência não abdica de sua função de projetar, de sintetizar, de constituir uma significação, porém exerce a sua potência descolada dos materiais sensíveis dos quais se serve, alheia, por princípio, à correlação entre forma e conteúdo. É preciso então procurar uma essência concreta que exprima tanto a generalidade quanto a particularidade e, se temos como referência os diversos distúrbios, sejam gnósticos, perceptivos, motores, todos são animados por uma relação que possui sua gênese no corpo próprio que, para além de si mesmo, “emite significações capazes de fornecer sua armação a toda uma série de pensamentos e de experiências” (Merleau-Ponty, 1999, p. 178; idem, 1997, p. 147). A corporalidade guarda uma função de projeção que alimenta o espaço mental e o espaço prático, dando-lhes reciprocamente a unidade da própria existência, inserindo-a nas suas tarefas e nos seus projetos.

Essa unidade de que fala Merleau-Ponty nada mais é do que um vetor móvel que nos orienta em nós e fora de nós, um suporte que ele denomina *arco intencional*, que “faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade” (Merleau-Ponty, 1999, p. 178; idem, 1997, p. 147). Em outros termos, estamos diante de uma

intencionalidade corporal⁷ constitutiva do mundo, que não ocorre por meio dos atos da consciência na multiplicidade de suas modalidades e de suas predicções possíveis, ou seja, na correlação entre *noese* e *noema*. O papel mediador atribuído por Husserl a estrutura intencional da consciência adquire com Merleau-Ponty sua sede própria na corporalidade enquanto solo originário do poder da existência no mundo: “A consciência projeta-se no mundo físico e tem um corpo (...). Originariamente a consciência não é um ‘eu penso’ mas um ‘eu posso’ (...)” (Merleau-Ponty, 1999, p. 192; idem, 1997, p. 160). O distúrbio motor que impossibilita o movimento abstrato não deve ser creditado a um desfalecimento de uma função de representação, pois tanto a *visão* quanto o *movimento* são modos específicos de nos relacionarmos com os objetos e exprimem através de nossas experiências perceptivas o próprio movimento de existência,

(...) que não suprime a diversidade radical dos conteúdos porque ele os liga, não os colocando todos sob a dominação de um ‘eu penso’, mas orientando-os para a unidade intersensorial de um mundo. O movimento não é o pensamento de um movimento, e o espaço corporal não é um espaço pensado ou representado” (Merleau-Ponty, 1999, p. 192; idem, 1997, p. 160).

Para Merleau-Ponty, o sujeito normal, enquanto tem um corpo e por meio dele age no mundo, não o dispõe apenas como sistema de posições atuais, mas também como sistema aberto de uma infinidade de posições equivalentes em outras direções: “o que

7 Cf. Kelkel, 2002, p. 246. Para esse autor, a *Fenomenologia da Percepção* se empenha em responder a questão colocada por Husserl no parágrafo §53 das *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* – tomo I, que trata da mundanização da consciência. No entanto, tal naturalização é considerada insatisfatória do ponto de vista merleaupontyano, pois não basta afirmar que a consciência torna-se real graças ao corpo. Segundo Merleau-Ponty, se o corpo pode cumprir seu papel porque é corpo animado por uma consciência intencional, inversamente, as intencionalidades que fazem a consciência se descobrir como corpo não seriam essas intencionalidades animadas pelo próprio corpo? Neste aspecto, a intencionalidade se vê transferida da consciência ao corpo, e não é mais exclusiva de uma consciência pura, mas a característica de uma consciência que é situada, aberta ao mundo: a faticidade do cogito como a faticidade do mundo se dá conjuntamente por meio da corporalidade vivida.

chamamos de esquema corporal é justamente esse sistema de equivalências, esse invariante imediatamente dado pelo qual as diferentes tarefas motoras são instantaneamente transponíveis” (Merleau-Ponty, 1999, p. 196; idem, 1997, p. 165). Desse modo, a experiência do corpo no mundo se traduz também como experiência do corpo no espaço. A experiência espacial da corporalidade, no sentido da relação com as coisas e com o mundo, ocorre segundo uma “conexão viva, (...) idêntica à que existe entre as partes de meu corpo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 276; idem, 1997, p. 237). O mundo percebido primordialmente se mostra em estrita correlação com meu corpo, em integração comparável com aquela peculiar ao esquema corporal, isto é, a percepção exterior anda passo a passo com a percepção do corpo próprio enquanto permanência absoluta que estabelece a coexistência com os entes no mundo. Em outras palavras, o mundo percebido é percebido conforme o esquema corporal que, desta vez, se desdobra como o que poderíamos denominar, seguindo a sugestão de Merleau-Ponty, esquema corporal *ampliado* e que não se restringe à justaposição das partes nem a uma consciência do todo, mas, sobretudo uma postura⁸ diante das solicitações permanentes do próprio mundo.

O espaço e o ser situado. Se há esse imbricamento da espacialidade do corpo próprio com o espaço do mundo e das coisas, torna-se apropriado examinar a concepção merleau-pontyana do espaço no pormenor, pois se o espaço não é o ambiente em que as coisas se situam de modo físico, nem um conjunto de relações traçado por um sujeito e equiparável a um puro estipular posições. Isto é, se o espaço não se reduz às relações de alto e baixo, direita e esquerda,

8 A percepção como postura frente às solicitações do mundo nos leva a entendê-la enquanto potência da existência, ou seja, não se restringe simplesmente a uma correspondência entre o mundo que aparece, que tem uma significação imanente, não imposta subjetivamente, e as capacidades subjetivas da corporalidade em apreender sensivelmente as configurações dos componentes do mundo. Há uma explicação esclarecedora acerca do uso do termo ‘percepção’ empregado por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção* em contraste com o termo ‘fé perceptiva’, utilizado em *O visível e o invisível*. Cf. Ferraz, In Pinto e Gentil, 2009, p. 177. Entretanto, é cabível considerar o ‘poder projetar-se’, já que perceber implica no ‘eu posso’ indissociável da motricidade e da espacialidade do comportamento e que os meus poderes se fazem na ação.

próximo e distante entre meu corpo e as coisas, nem a capacidade do sujeito de delinear o espaço através de atos de ligação efetuados por uma subjetividade constituinte, então, como compreender o que seja o espaço? A investigação de Merleau-Ponty nos sugere tentarmos refletir sobre nossa experiência do espaço a partir de uma síntese diferente daquela peculiar à consciência, ou seja, tomarmos como guia a síntese enquanto ato do esquema corporal. A consistência dessa indicação verifica-se no fato de que a teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção: “será preciso despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com o nosso corpo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 278; idem, 1997, p. 239). A corporalidade do ser no mundo nos leva ao discernimento necessário do próprio espaço.

Para articular essa reflexão, Merleau-Ponty recorre aos trabalhos de Stratton⁹ a respeito de casos de visão com imagens invertidas. Certo paciente passa a usar óculos especiais que viram para baixo as imagens, o mundo fica de cabeça para baixo, mas, ao passar dos dias, oito dias dura a experiência, o que estava invertido no início já começa aparecer direito e, pouco a pouco, o mundo de pernas para o ar é visto na direção apumada. No final dessa experiência, quando os óculos são retirados, os objetos permanecem como se estivessem em sua posição original, no entanto as reações motoras apresentam-se invertidas: “o paciente estende a mão direita quando seria preciso estender a esquerda” (Merleau-Ponty, 1999, p. 330; idem, 1997, p. 283). No período da experiência, o mundo tátil do sujeito permaneceu direito, tendo ele então duas representações irreconciliáveis de seu corpo: uma dada pelas sensações táteis e outra pelas imagens visuais invertidas. Dessas imagens, há as antigas e as novas e acontece que, por meio de um movimento controlado pela visão, por exemplo, quando o paciente lava as mãos, operação que envolve essencialmente o tátil e ocorre sob o campo da visão que fora invertido, ele consegue harmonizar os dados visuais e os dados táteis. Na realidade, ele procede de modo que percebe o movimento necessário no novo espetáculo visual e alcança aquilo que antes era para *baixo* e, agora, está para o *alto*.

9 Cf. Trabalhos citados. Merleau-Ponty, 1999, p. 655/662; idem, 1997, p.521/526.

Ocorre aí uma correção de possíveis gestos inadequados, “tomando os dados visuais por simples signos a decifrar, e traduzindo-os na linguagem do antigo espaço” (Merleau-Ponty, 1999, p. 331; idem, 1997, p. 284). Os dados visuais que indicam, por exemplo, as pernas do paciente para o *alto* passam a ser identificados com aquilo que para o tato é o *baixo*.

Conforme a interpretação psicológica de Stratton, comentada por Merleau-Ponty, quando o corpo tátil se reúne com o corpo visual, o campo visual em que apareciam os pés do sujeito deixa de definir-se como o *alto*, aprumando dessa forma as antigas imagens distorcidas. Essa interpretação, para Merleau-Ponty, é ininteligível porque atribuir ao campo sensível, seja tátil ou visual, o conserto de direções invertidas, seria considerar os conteúdos desses campos como tendo eles mesmos uma direção. Os objetos dispostos no mundo não estabelecem uma direção a partir em si mesmos, não basta a simples presença deles para indicar uma orientação. No decorrer da experiência, esses campos sensíveis mudam alternativamente em uma direção ou em outra. A alternância da direção das imagens, ora no sentido aprumado, ora no sentido invertido revela que a percepção espacial sempre necessita de um referencial nas suas relações, para que uma direção seja instalada. Um eixo de coordenadas fixado situa-se em relação a outro referencial, de modo que a determinação do lugar, vista na perspectiva empirista, seria uma recepção do espaço como a recepção em nós de um espaço real e, do ponto de vista da consciência constituinte, um poder de traçar direções de forma sempre renovada.

Se for preciso de um ponto fixo para que existam direções, podemos conceder ao empirismo a possibilidade de fornecer este ponto como sendo a orientação efetiva do próprio corpo, mas a corporalidade, para o empirismo, consiste em um centro receptor de estímulos que a faz uma coisa entre coisas, um objeto em si. A percepção espacial mostra que nenhum conteúdo de um campo sensível é por si orientado. No plano da consciência, não há dificuldade em mostrar que só pode existir direção para um espírito que tem o poder de traçá-la. No entanto, o ato de estipular uma posição, seja o *alto*, seja o *baixo*, ocorre como um sobrevoio abstrato equivalente ao traçar do geômetra e, nessa atitude, o que importa é

a relatividade que se constitui como ponto de partida e do qual, segundo Merleau-Ponty, a psicologia intelectualista não consegue sair para dar conta de uma percepção efetiva do espaço. Se não podemos compreender a experiência do espaço como aquela das coisas no espaço dada pelos conteúdos dos campos tátil e visual, nem por meio de uma atividade pura de ligação que espacializa o espaço, como entender o que acontece quando as imagens flutuam e repentinamente se ancoram e se situam do ponto de vista do alto e/ou do baixo?

Merleau-Ponty indica outra experiência espacial, essa apresentada nos trabalhos de Wertheimer¹⁰, em que se constata o ajustar de imagens a partir do poder do corpo em colocar-se virtualmente no ambiente percebido. Um cômodo de um imóvel é visto através de um espelho inclinado a quarenta e cinco graus de uma linha vertical, que inclina também os objetos, as paredes e todos os componentes visualizados. O que se produz após alguns minutos, com a condição de que aquele que percebe não procurar pontos de ancoragem fora do espelho, é uma percepção aprumada, mesmo que o espelho continue inclinado. Tal fenômeno foi possível porque a orientação do espetáculo não se apoiou no corpo enquanto coisa no espaço objetivo, mais no corpo virtual que passa a habitar o ambiente refletido e faz com que o sujeito sinta as pernas das quais precisa para caminhar e agir como se fosse as verdadeiras. É o momento em que um novo nível espacial se estabelece. Esse nível é concebido por Merleau-Ponty como uma posse do mundo por meu corpo, certo poder de meu corpo sobre o mundo projetado pelas exigências do espetáculo e que aparece “na junção de minhas intenções motoras e de meu campo perceptivo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 337; idem, 1997, p. 289). Há um pacto instalado entre a potência do corpo para certos gestos e o *convite* advindo do ambiente que se põe como teatro desses mesmos gestos. O corpo que endireita as imagens inclinadas efetiva a transposição de um sistema de posições a outro, pois ele traz consigo a capacidade de mudar o nível espacial assim como “a posse da voz traz consigo o poder de mudar de tom” (Merleau-Ponty, 1999, p. 338; idem, 1997,

10 Cf. Trabalhos citados. Merleau-Ponty, 1999, p. 655/662; idem, 1997, p. 521/526.

p. 290). Não há ancoragem fora do espelho e o campo perceptivo se apruma na medida em que o corpo se transpõe para o novo espetáculo, não como uma massa de sensações, mas com a capacidade de se projetar sobre o mundo, a qual Merleau-Ponty considera ser a origem do espaço erigido a partir das relações orgânicas entre o sujeito e o espaço.

Embora transpareça que o poder do corpo em projetar-se em um determinado espetáculo, ajustando sua posição em relação aos componentes desse espetáculo, seja a condição fundamental para discernirmos o espaço, é enganoso pensar esse fato de modo absoluto, isso porque a constituição de um nível espacial sempre supõe outro nível espacial, isto é, “que o espaço sempre se precede a si mesmo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 339; idem, 1997, p. 291). Merleau-Ponty vê nessa característica a essência do espaço e o único método que permite compreendê-lo. Neste aspecto, a experiência perceptiva nos mostra que o fato da coexistência de nosso corpo com o mundo é pressuposto ontologicamente, visto que “ser é ser sinônimo de ser situado” (Merleau-Ponty, 1999, p. 339; idem, 1997, p. 291). Cada ser está ligado a sua própria posição, a certa direção que indica o lugar que deve ocupar para não se mostrar estranho e irreconhecível quando for percebido de forma diferente daquela posição tida como natural. Em outras palavras, o ser objeto mostra-se disponível para o olhar sob certo viés revelador do seu sentido, da sua direção que é percebida de modo direito ou invertido. Aquele que percebe só tem o poder sobre as coisas a partir de certa orientação das coisas e isso quer dizer que obviamente podemos ter diferentes orientações das coisas, o que não podemos é perceber o mundo sem uma orientação: “dissociar o ser do ser orientado” (Merleau-Ponty, 1999, p. 341; idem, 1997, p. 293).

O espírito cativo. O que poderá parecer paradoxal na argumentação de Merleau-Ponty é que o ser objeto em si mesmo não estabelece orientação, mas nem por isso deixa de ter uma direção própria, certo perfil que é tomado como o referencial necessário para o poder de nosso corpo de instalar um nível espacial. Na percepção do espaço, por um lado, há uma espacialidade já adquirida, pois ‘o espaço sempre se precede a si mesmo’, precedência que expõe a essência do espaço; por outro lado, o poder do corpo de se pôr

conforme as exigências de uma determinada circunstância, sua disposição, promove a origem do espaço. Os múltiplos níveis da nossa experiência espacial surgem na medida em que *lançamos âncora* em algum ambiente, fincamos um aqui ou um ali que são espacialmente definidos a partir de um nível previamente dado. Seria pertinente até indagar qual é o nível de todos os níveis, qual dentre todos é o primeiro, o originário, no entanto, para Merleau-Ponty, o nível primordial está no horizonte de todas as nossas percepções, “mas em um horizonte que por princípio nunca pode ser alcançado ou tematizado em uma percepção expressa” (Merleau-Ponty, 1999, p. 341; idem, 1997, p. 293). Isso quer dizer que, na multiplicidade dos níveis, o nível primordial não pode encontrar seus pontos de ancoragem em parte alguma, porque tais pontos precisariam de um nível anterior ao primeiro nível, que, por sua vez, não será orientado em si.

É a partir dessas observações que Merleau-Ponty fala da execução de um pacto entre o sujeito e o mundo para que brote tanto a minha primeira percepção quanto o meu poder sobre o mundo. Discernir esse pacto é ter em conta a relação entre minha existência pessoal e pré-pessoal que indica que há “um sujeito abaixo de mim, para quem existe um mundo antes que ali eu estivesse, e que marcava lá o meu lugar” (Merleau-Ponty, 1999, p. 342; idem, 1997, p. 294). Esse sujeito pré-pessoal é tomado como *espírito cativo* ou *natural* que nada mais é do que meu corpo, porém “não o corpo momentâneo que é o instrumento de minhas escolhas pessoais e se fixa em tal ou tal mundo, mas o sistema de ‘funções’ anônimas que envolvem qualquer fixação particular em um projeto geral” (Merleau-Ponty, 1999, p. 342; idem, 1997, p. 294). É nessa perspectiva que Merleau-Ponty concebe a corporalidade enquanto comunicação com o mundo mais velha que o pensamento. O espaço está assentado na nossa faticidade, porém ele não é um objeto dado unilateral por meio de uma recepção real, nem o resultado exclusivo de uma operação constituinte, ele não é simplesmente um interior ou um exterior, mas um interior exterior que *magicamente* fornece “à paisagem as suas determinações, sem nunca aparecer ele mesmo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 343; idem, 1997, p. 294).

A profundidade tácita. O que não aparece ele mesmo seria um ser invisível, um ser que não se mostra. Essa invisibilidade, porém, pode ser compreendida erroneamente se for assimilada como profundidade do espaço enquanto largura posta de perfil, formada de uma justaposição de pontos que seriam só vistos por um suposto observador lateral. É a equivalência da profundidade e da largura que é preciso investigar conforme a expressão de um elo indissolúvel entre as coisas e o sujeito e não uma relação entre coisas. O pensamento clássico¹¹, segundo Merleau-Ponty, concebe a profundidade como uma tradução de dois signos da distância, a convergência dos olhos e a grandeza aparente, implicados no contexto de relações objetivas. Sabe-se que a grandeza aparente de um objeto significa que a dimensão percebida por meio de um intervalo interposto entre o sujeito e o objeto marca a diferença entre a grandeza aparente e a real. Se esse objeto se move, distancia-se, a largura entre o sujeito e o objeto aumenta e sua grandeza aparente torna-se menor. Um objeto que se distancia ou se aproxima aumenta ou diminui a altura do triângulo formado entre os olhos daquele que mira o objeto e o próprio objeto mirado. A convergência dos olhos relaciona-se com a interseção de duas linhas que podem estar bastante próximas ou tendem a apresentar-se paralelas, se o objeto se afasta mais e mais. A crítica de Merleau-Ponty deve-se ao fato de que a experiência do espaço introduzida pela convergência dos olhos e pela grandeza aparente, contraditoriamente, só pode significar o espaço, se esses dois signos são apreendidos no próprio espaço e se esse espaço já é conhecido. Aqui, tal apreensão é confrontada com a própria natureza primordial da percepção, que é tida como a iniciação ao mundo, e, portanto, antes desse ver primeiro, desse ver originário, não podemos inserir no seu interior “relações objetivas que em seu nível ainda não estão constituídas” (Merleau-Ponty, 1999, p. 346; idem, 1997, p. 297).

A descrição da grandeza aparente e da convergência dos olhos não deve ser tal como o saber científico as conhece, como

11Cf. Chauí. *A noção de estrutura em Merleau-Ponty*. In Chauí, 2002, p. 205 seq. A autora situa a cisão contemporânea entre filosofia e ciência conforme a contraposição de Merleau-Ponty do Grande Racionalismo do século XVII ao Pequeno Racionalismo do século XX.

uma lei física relativa à organização da profundidade quando certa grandeza da imagem retiniana ou certo grau de convergência produzem-se no corpo. Merleau-Ponty destaca que a psicologia da forma reconhece que esses ditos signos da distância não estão diante do sujeito como fatos objetivos e, contudo intervêm na percepção da distância. Esse reconhecimento possui a importância de entrever a profundidade como experiência vivida, todavia ocorre um desvio na medida em que os psicólogos consideram essa experiência, que não se expressa objetivamente, como condições ou causas da profundidade. Enfim, a convergência dos olhos e a grandeza aparente “não são nem signos nem causas da profundidade: elas estão presentes na experiência da profundidade assim como o motivo, mesmo articulado e posto à parte, está presente na decisão” (Merleau-Ponty, 1999, p. 348; idem, 1997, p. 299). A relação entre motivação e decisão apresenta uma referência esclarecedora da anterioridade da distância a sua própria medição objetivante. Podemos entender o motivo como um determinado contexto que incita nossa desejabilidade, que nos faz inclinar em certa direção, sem ainda tomar uma posição de engajamento. O contexto, ou, como diz Merleau-Ponty, “uma determinada situação”, é composto de dois elementos: motivo, enquanto situação de fato, e decisão, enquanto essa situação é assumida. O motivo consiste numa espécie de antecedente que só ganha validade com a decisão de levá-lo a sério, incorporando-o efetivamente. Assim sendo, a relação entre convergência ou grandeza aparente e a experiência da profundidade firma-se na reciprocidade, tal qual o motivante e o motivado. Isto é, a profundidade organiza-se tacitamente pela grandeza aparente e pela convergência que já estão presentes, e são já um modo primordial de olhar a distância.

O poder de nosso corpo sobre o mundo pode até assemelhar-se a um resultado reflexo emergido de uma suposta conexão constante entre estímulos e receptores, provinda do fato de sermos um ser situado. Todavia, nossa faticidade não é composta de elementos manifestos por meio unilateralmente sensível, portanto a reação do ser no mundo à circunvizinhança se reveste de um modo bem singular. As determinações da corporalidade enquanto projeções espaciais compõem-se e comparam-se a um pôr em foco o perto ou o longe, o alto ou o baixo, a esquerda ou a direita, segundo

nossos gestos exploradores, antes mesmo das distâncias sejam medidas.¹² O pôr em foco consiste numa operação que é uma inspeção do olhar e não do espírito, isto é, trata-se de um ato motivado e não constituinte. Entre múltiplas perspectivas do olhar, passar de um ângulo a uma visão nítida ou mirar uma determinada profundidade significa fazer valer uma perspectiva como a mais próxima de mim do que outra: “o olhar é este gênio perceptivo abaixo do sujeito pensante, que sabe dar às coisas a devida resposta que elas esperam para existirem diante de nós” (Merleau-Ponty, 1999, p. 356; idem, 1997, p. 305).

Coexistentes e sucessivos. O existir das coisas diante de nós revela que o que existe está envolvido em afecções advindas da própria espacialidade do ser no mundo, pois a *tonalidade* do perceber é motivada, nesse sentido, o *espaço é existencial*, assim como “a existência é espacial, quer dizer, por uma necessidade interior ela se abre a um fora” (Merleau-Ponty, 1999, p. 394; idem, 1997, p. 339). Notemos aqui, que a espacialidade da existência corresponde à deiscência do existir, a um impulso, a uma força em direção ao mundo. Ora, como essa abertura de que fala Merleau-Ponty seria pensável se o poder da corporalidade em projetar-se está irremediavelmente ancorado e circunscrito na ordem da coexistência objetiva de seres situados? Dito de outro modo, como transcender esse aqui, que não deixa de ser objetivo entre objetividades do mundo objetivo, e alcançar uma direção que não seja física, ou melhor, mesmo sendo física, atingir uma orientação existencial, um sentido para as experiências vividas?

Quando Merleau-Ponty utiliza o exemplo do cubo que tem seis faces, entre as quais uma face pode ser posta como aquela

12 É o que demonstra Merleau-Ponty através dos desenhos ambíguos. O exemplo dado é o da figura de um mesmo cubo que pode ser percebido “como um cubo visto por baixo com a face ABCD na frente, seja como um cubo visto do alto com a face EFGH na frente” (Merleau-Ponty, 1999, p. 354). O que permite a organização da profundidade é o modo como passeio pelas linhas articuladoras dos ângulos, linhas que já têm um dado sentido, mas eu posso variá-lo: “umas das faces do cubo só passa ao primeiro plano se a olho em primeiro lugar e se meu olhar parte dela para seguir as arestas e enfim encontrar a segunda face como um fundo indeterminado” (Merleau-Ponty, 1999, p. 355; idem, 1997, p. 305).

inspecionada pelo olhar, mais próxima de mim, distinta da outra que considero como fundo, essa inspeção é fundamentalmente motivada. Isso quer dizer que a percepção do cubo não se resume a uma mera associação da face posta em foco com as outras faces vistas em diferentes ângulos, nem muito menos um ato de pensamento que faria coexistirem todas as faces numa apreensão total. Seja o cubo ou uma determinada coisa no espaço, eles são verdadeiramente percebidos na medida em que o olhar os penetra e os anima e faz suas faces valerem como uma *presença simultânea*.¹³ É esse aspecto que marca a diferença entre a justaposição de largura e de altura e a dimensão em que as coisas se envolvem umas com as outras, contraem-se num único ato perceptivo. Enquadrar um ser longínquo sob nosso olhar numa espécie de síntese caracteriza o que há de original na profundidade. Essa síntese, para Merleau-Ponty, será devidamente compreendida se a tomarmos como temporal. A relação entre o objeto percebido e a percepção existe no tempo, “a ‘ordem dos coexistentes’ não pode ser separada da ‘ordem dos sucessivos’, ou antes, o tempo não é apenas a consciência de uma sucessão” (Merleau-Ponty, 1999, p. 357; idem, 1997, p. 307). Isto significa que o perceber nos abre um *campo de presença* que integra no seu âmago a dimensão *aqui-ali* e a dimensão *passado-presente-futuro* e que essa última nos faz discernir a primeira. Neste ponto, a adesão às teses da *Consciência íntima do tempo* é literal: “se quisermos falar de síntese, ela será, como diz Husserl, uma ‘síntese de transição’ (...) que efetua a ‘passagem’ de uma [perspectiva] à outra” (Merleau-Ponty, 1999, p. 358; idem, 1997, p. 307). O *aqui-ali* no plano espacial torna-se equiparável a um ser temporal e, sendo um ser temporal, implica que, como explicita Husserl, seu modo de existir, de aparecer é o decorrer. O que decorre é o que dura num determinado lapso de tempo, isto é, uma continuidade assentada entre um instante inicial, um *ponto fonte*, ou seja, um presente inicial, originário, e um instante final, mas igualmente presente.¹⁴ Sabe-se que, para Husserl, a *presença presente* do tempo preserva em si uma natureza paradoxal, pois tem em si sua própria alteridade, traz em si o que ele não é mais,

13 Cf. Merleau-Ponty, 1999, p. 357; idem, 1997, p. 306.

14 Cf. Husserl, 1994, p. 58; Cf. Husserl, 1983, p. 39.

simultaneamente é e não é. O agora é ao mesmo tempo um agora inicial, um ponto fonte, e também um agora final, que é presente, que é atual, mas não é um presente inicial. Deste modo, o *aqui e agora* do presente sempre tem em si o seu outro, o que de imediato já decorreu, já escoou, o que se modificou em passado, porém, ainda mantém um pé no presente, é atual por meio da retenção, consiste no tempo retido enquanto ele dura, é o tempo percebido.

Compreender o *aqui-ali* espacial enquanto um *aqui-agora* temporal, como propõe Merleau-Ponty, é discernir, no *campo de presença* aberto pelo perceber, o modo de se dar por perfis do objeto espacial como sendo assimilável à natureza tríplice do tempo, a qual possibilita, a partir do presente, o acesso ao iminente e ao imediatamente decorrido. O objeto espacial se mostra através de perfis, dentre os quais apreendo partes, e ao todo não tenho acesso, pois só será possível, como passagem de uma perspectiva à outra, se tenho como chave o modo de existir temporal.¹⁵ No espaço, a passagem ou a transição de uma distância mais próxima a uma mais longínqua configura uma modificação de profundidade que se dá em pessoa, sem mediação, comparável ao modo intuído, sem exigir uma medida objetivante, assim como se dá a presença presente do tempo originário, percebido, segundo Husserl. É nesse sentido que Merleau-Ponty afirma que a distância é imediatamente visível, “sob a condição de que saibamos reencontrar o presente vivo em que ela se constitui” (Merleau-Ponty, 1999, p. 358; idem, 1997, p. 307), a presença presente originariamente percebida, concomitante à coexistência das coisas percebidas. Essa concomitância em ser situado e ser temporal indica a profundidade da questão do *poder projetar-se* e que não temos como discuti-la no âmbito deste texto, pois teríamos que analisar o capítulo II, *A temporalidade*, da terceira parte da *Fenomenologia da Percepção*, em que Merleau-Ponty incorpora e ultrapassa os seus grandes mestres¹⁶, Husserl e Heidegger, no árido problema acerca do tempo. Só para uma breve referência, Merleau-Ponty atribuí uma “espessura temporal” (Merleau-Ponty, 1999, p. 534; idem, 1997, p.456) ao Cogito, que é

15 Cf. Moura, 2001, p. 259.

16 Cf. RICOEUR, 1992, p. 165.

aquele cogito tácito enquanto lugar das minhas amarras ao mundo, pensável com “projeto de mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 543; idem, 1997, p.463/464), a partir do seu campo de presença, lugar da experiência originária onde “o tempo e suas dimensões aparecem em pessoa, sem distância interposta e numa evidência última” (Merleau-Ponty, 1999, p. 557; idem, 1997, p.476), além de constituir a “zona onde o ser e a consciência coincidem” (Merleau-Ponty, 1999, p. 568; idem, 1997, p.485).

Artigo recebido em 21.10.2012, aprovado em 07.01.2013

Referências

- BERTHOZ, Alain e PETIT, Jean-Luc. *Phénoménologie et physiologie de l'action*. Paris: Odile Jacob, 2006.
- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do Pensamento: Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.
- _____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. 2ªed. Trad. Henri Dussort. Paris: PUF, 1983.
- _____. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006, tomo I.
- KELKEL, Arion. L. *Le legs de la phénoménologie: Réception, Appropriation, Métamorphose*. Paris: Éditions Kimé, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1997, (Coleção Tel).
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. 2ª ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editor da UFPR, 2001.

PINTO, Débora Morato, MARQUES, Rodrigo Vieira (Orgs), *A Fenomenologia da experiência: Horizontes filosóficos da obra de Merleau-Ponty*. Goiânia: Edições UFG, 2006.

PINTO, Débora Cristina Morato, GENTIL, Hélio Salles et al (Orgs), *Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda, 2009.

RICOEUR, Paul. *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992.

VARELA, Francisco J., THOMPSON, Evan, ROSCH, Eleanor. *A mente corpórea: Ciência cognitiva e experiência humana*. Trad. Joaquim Nogueira Gil e Jorge de Sousa. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. *The Embodied Mind: Cognitive science and human experience*. MIT Press, 1993.

**CONHECER E SER-NO-MUNDO:
UMA QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA?**

**CONOCER EL SER-EN-EL-MUNDO:
¿UNA CUESTIÓN EPISTEMOLÓGICA?**

**KNOWING THE BEING-IN-THE-WORLD:
AN EPISTEMOLOGICAL QUESTION?**

Luciano Donizetti da Silva

Prof. da Universidade Federal de Juiz de Fora

E-mail: donizetti.silva@hotmail.com

Resumo: Parece estranho que se pretenda, em pleno século XX, estabelecer uma teoria do conhecimento fundada numa ontologia; aparentemente essa problemática é mais adequada à filosofia moderna, que se enreda na dualidade realismo e idealismo. Porém Sartre, sem qualquer cerimônia, afirma seu projeto filosófico de *partir do concreto total e chegar ao concreto absoluto*, superando em definitivo tal dualidade. Assim, trata-se aqui de apresentar e discutir uma teoria do conhecimento contemporânea, aquela desenvolvida por Sartre como base de sua obra magna e pressuposto de toda sua filosofia: *O Ser e o Nada*, notadamente influenciada pela fenomenologia husserliana e pela analítica existencial heideggeriana, mas que tem como ponto de partida o *cogito* pré-reflexivo, o que coloca a filosofia de Sartre, ainda que extemporaneamente e com necessárias mediações, no campo do Idealismo Problemático.

Palavras-chave: Conhecimento, Consciência, Mundo.

Resumen: Parece extraño que se pretenda, en pleno siglo XX, establecer una teoría del conocimiento fundada en una ontología; aparentemente esa problemática es más adecuada a la filosofía moderna, que se confunde con la dualidad realismo e idealismo. Sin embargo, Sartre, sin ninguna ceremonia, afirma su proyecto filosófico de *partir de lo concreto total y llegar a lo concreto absoluto*, superando definitivamente tal dualidad. Así, se trata aquí de presentar y discutir una teoría del conocimiento contemporánea, la desarrollada por Sartre como base de su obra magna y presupuesto de toda su filosofía: *El ser y la nada*, especialmente influenciada por la fenomenología husserliana y por la analítica existencial heideggeriana, pero que tiene como punto de partida el *cogito* pre-reflexivo, lo que ubica la filosofía de Sartre, aunque extemporáneamente y con necesarias mediaciones, en el campo del Idealismo Problemático.

Palabras-clave: Conocimiento, Consciencia, Mundo.

Abstract: It seems strange to claim, in the Twentieth Century, to establish a theory of knowledge based on ontology; apparently this problem is more adequate to the modern philosophy, which is involved in the duality realism and idealism. But Sartre, without any ceremony, sustains his philosophical project *from the concrete to reach the total and absolute concrete*, ultimately overcoming this duality. Thus, this article intends to present and discuss a contemporary theory of knowledge, developed by Sartre as the basis of his magnum opus, and presupposition of his philosophy: *Being and Nothingness*, notably influenced by husserlian phenomenology and heideggerian existential analysis, but which has as its starting point the pre-reflective cogito, which puts the philosophy of Sartre, although belatedly and with necessary mediation, in the field of Problematic Idealism.

Keywords: Knowledge, Consciousness, World.

O conhecimento nada mais é que a presença do ser ao Para-si, e o Para-si nada mais que o nada que realiza esta presença. Assim, o conhecimento é, por natureza, ser ek-stático, e por isso confunde-se com o ser ek-stático do Para-si.

Sartre, 1997, p. 284

Sartre afirma que o principal objetivo de sua filosofia é *partir do concreto total e chegar ao concreto absoluto*, superando em definitivo a dicotomia do realismo e do idealismo.¹ Não por acaso Gerhard Seel resume a pretensão inicial dessa filosofia numa *aspiração anti-idealista*, hostil a todo pensamento abstrato que se pretenda universal, a ser substituído por um *realismo sensível* que recupere a *totalidade humana* e, tudo isso, a partir da *absoluta gratuidade do existir* (Seel, 1995, pp. 25-7). Desse modo o *ensaio de ontologia fenomenológica* que resulta nessa empreitada é, na verdade, uma obra influenciada pela fenomenologia e pela analítica existencial, que mesmo assim mantém em seu ponto de partida o *cogito* (pré-reflexivo); mas como Sartre poderá sustentar uma postura realista se, com isso, ele é levado imediatamente ao plano do idealismo? Essa questão demarca o ponto fulcral do problema a ser discutido nesse artigo, o que levará a Heidegger e Husserl, mas também a voltar um pouco mais na *linha* da história da filosofia, diretamente à dicotomia moderna do realismo e do idealismo que Sartre pretende superar.

Em se tratando de uma filosofia *contemporânea* seria estranho pensar que Sartre permaneça refém da única verdade apodítica, *eu sou*; paradoxalmente, ele encaminha sua filosofia para o combate ao idealismo, ou seja, ele pretende afirmar a *realidade*

1 “No entanto, o que nos interessava eram os homens, com seu trabalho e sofrimentos; exigíamos uma filosofia que levasse em consideração tudo, sem nos apercebermos de que ela já existia e era ela, justamente, que provocava em nós essa exigência. Entre nós, nessa época, o livro de Jean Wahl, *Vers le concret*, obteve muito sucesso. Ainda assim ficamos decepcionados com esse 'vers': queríamos *partir* do concreto total e chegar ao concreto absoluto” (Sartre, 2002, p. 29).

das coisas ou, ainda mais especificamente, *o mundo exterior*. Assim, se tradicionalmente a *Teoria do Conhecimento* se reduz a um problema específico da ordem do Idealismo, no sentido de que o conhecimento seria apenas uma *forma do sujeito cognoscente* ou, ainda, uma *ideia ou representação 'dentro'* do sujeito pensante (consciência), Sartre terá na noção husserliana da intencionalidade da consciência a ferramenta mestre de purificação do campo transcendental, afinal, *não há nada que anteceda a experiência, não há ciência das condições a priori do conhecimento* e, conseqüentemente, o mundo apenas poderá ser *real*.²

É nesse sentido que alguns conceitos pétreos da modernidade tomarão nova roupagem: antes de ser algo que exceda a experiência possível, conforme o é em Kant, fenomenologicamente a transcendência é entendida por Sartre como *relação com as coisas mesmas*, enquanto a imanência se resume à apercepção que a consciência tem de si; nesse jogo intencional que é a consciência fica claro que *conhecer* é um *ato transcendente*, o que leva a filosofia de Sartre para o centro da questão epistemológica. Mas muito rapidamente sua filiação a Husserl é colocada em xeque: se a intencionalidade é uma ferramenta para superar as *filosofias da representação*, para Sartre a redução fenomenológica acaba conduzindo o pensamento husserliano de volta ao idealismo (especialmente com a noção de *hylé*, matéria subjetiva que *noematicamente* habitaria a consciência).³ Assim, se as exigências

2 “De um só golpe a consciência está purificada, está clara como uma ventania, não há mais nada nela, a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por impossível, vocês entrassem 'dentro' de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem 'interior'; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência” (Sartre, 2005, p. 56).

3 “Assim, o noema é um nada que não tem senão uma existência ideal, um tipo de existência que se aproxima do tipo de *lektón* estóico. (...) Mas, se assim é, como, então, uma vez efetuada a redução, distinguir o centauro que imagino da árvore em flor que percebo? (...) Somente, antes da redução, encontrávamos nesse nada mesmo um meio para distinguir a ficção da percepção: a árvore em flor existia em algum lugar fora de nós, podíamos tocá-la, estreitá-la, virar-lhe as costas e depois, dando meia volta, reencontrá-la no mesmo lugar. O centauro, ao contrário, não estava em parte alguma, nem em mim nem fora de mim. Agora, a *coisa* árvore foi posta entre parênteses, não a conhecemos mais senão como o noema de nossa

da fenomenologia são suficientes para superar o idealismo problemático cartesiano, afinal *voltar às coisas mesmas* é, também para Sartre, voltar-se para o conhecimento, é preciso dar um passo a mais que Husserl: voltar ao *cogito pré-reflexivo*, mais originário e fonte do *cogito* cartesiano.

Para Sartre não basta superar aquilo que Kant entende por idealismo transcendental ou formal, sua primeira tarefa presente nas críticas dirigidas a Husserl;⁴ também é fundamental superar o idealismo *material*, atribuído a Descartes. Ou, conforme se pode ler na introdução de *O Ser e o Nada*, o fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser, ou seja, o ser do fenômeno deve escapar à condição fenomênica; noutros termos, o ser *ultrapassa e fundamenta* o conhecimento que dele se tem. Desse modo o filósofo pretende, em *O Ser e o Nada*, superar a dicotomia do realismo e do idealismo via método fenomenológico sem, contudo, efetuar a *epoché*; em seu lugar será utilizada outra metodologia, a análise de condutas humanas. É esse intrincado espaço de fundação do conhecimento do mundo *real*, que ao mesmo tempo garante a absoluta liberdade e translucidez da consciência, além da *presença* do mundo real e autônomo, o ponto de partida desse artigo; e, ainda que de modo esquemático, é preciso voltar ao campo da filosofia moderna.

Consciência ou Mundo. Para esclarecer alguns aspectos da pretensão inicial da filosofia de Sartre é válido retomar alguns aspectos da filosofia moderna; mas é uma precaução valiosa deixar claro que tal incursão não tem outro objetivo senão enumerar aspectos modernos com os quais Sartre lida no início de sua *ontologia*. E o primeiro horizonte a ser vislumbrado é aquele no

percepção atual; e, como tal, este noema é um irreal, assim como o centauro” (Sartre, 1978, p. 109).

4 “O idealismo (o idealismo *material*, entenda-se) é a teoria que considera a existência dos objetos fora de nós, no espaço, ou simplesmente duvidosa e *indemonstrável*, ou falsa e *impossível*; o *primeiro* é o idealismo *problemático de Descartes*, que só admite como indubitável uma única afirmação empírica (*assertio*), a saber: *eu sou*; o *segundo* é o idealismo *dogmático de Berkeley*, que considera impossível em si o espaço, com todas as coisas de que é condição inseparável, sendo, por conseguinte, simples ficções as coisas no espaço” (Kant, 2001, p. 243).

qual a experiência do mundo é colocada em segundo plano, pois considera que *Racional* é o conhecimento que prescinde de toda experiência. É assim que a razão (bom senso, poder inato de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso) aparece na filosofia cartesiana;⁵ Kant, em sua posterior definição, afirma que racional é o conhecimento no qual não está *mesclada* nenhuma experiência ou sensação e é, por isso, considerado *a priori*.⁶ A razão pura é aquela que contém os princípios para conhecer algo: não há um sistema da razão pura, mas um procedimento crítico, com a função negativa de *libertar a razão do erro*.

A filosofia moderna opõe racional a empírico, ou seja, a razão é distinta do apelo à experiência como meio de *verificar a verdade*; com isso não se pretende restringir-se aos *sentidos*, mas a intuição se complementa com a *experiência interna*. Hume radicaliza os princípios do empirismo: nas últimas frases de sua *Investigação* ele declara que um tratado que não apresente suas bases em quantidades ou números, seja em torno de questões de fato ou de existência, deve ser jogado no fogo.⁷ Essa postura advém de sua certeza de que *todos os objetos* do interesse humano se dividem em duas classes: relações entre ideias e entre coisas. As relações entre ideias não são invalidadas porque careçam de experimentação, afinal elas podem ser descobertas por uma *pura operação de pensamento*, sem depender de coisas que existam no

5 “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada (...) isso antes testemunha que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens” (Descartes, 1973, p. 37).

6 “Logo, a razão pura é a que contém os *princípios* para conhecer algo absolutamente *a priori*. (...) É certo que nossa crítica deverá apresentar uma enumeração completa de todos os conceitos fundamentais, que constituem esse conhecimento puro. (...) Por isso, a filosofia transcendental outra coisa não é que uma filosofia da razão pura simplesmente especulativa. Pois tudo o que é prático, na medida e que contém móveis, referem-se a sentimentos que pertencem a fontes de conhecimento empíricas” (Kant, 2001, pp. 53-56).

7 “Quando percorremos as bibliotecas, persuadidos desses princípios, que destruição deveríamos fazer? Se examinarmos, por exemplo, um volume de teologia ou de metafísica escolástica e indagarmos: *Contém algum raciocínio abstrato acerca da quantidade ou do número?* Não. *Contém algum raciocínio experimental a respeito das questões de fato e de existência?* Não. Portanto, lançai-o ao fogo, pois não contém senão sofismas e ilusões” (Hume, 1996, p. 154).

universo.⁸ De seu lado, as relações de coisas de fato encontram seu fundamento na relação de causa e efeito e tais relações apenas podem ter seu fundamento na experiência (sentido externo). Mas o que pode ser tal fundamento? Para Hume não há nele nada de racional, ele não vai além de algo *instintivo*.⁹

E mesmo Descartes, ao término de suas *Meditações* não consegue livrar os sentidos da *possibilidade do erro*. Ele parte da desconfiança dos sentidos, que enganaram uma vez podem sempre enganar; exagera essa dúvida recorrendo ao argumento do sonho, à possibilidade de existir um Deus enganador e um Gênio Maligno. Ao final tem sua primeira verdade: *sou, existo*, e se o sou, sou *coisa que pensa*; e mesmo que não haja universo, nem mundo, nem corpo, essa constatação permanece verdadeira toda vez que enunciada ou pensada.¹⁰ Em seguida, com a demonstração do valor objetivo da ideia, ele chega à primeira prova da existência de Deus; e via causalidade, à prova da existência de si mesmo enquanto corpo e, como decorrência dessa certeza, da veracidade do mundo.

A seguir, porque Deus é bom e veraz, fica demonstrada a impossibilidade de existir um Deus enganador ou Gênio Maligno; conclui daí o fundamento racional do conhecimento do mundo, *verdadeiramente existente*. Ainda assim Descartes não pôde afirmar que aquilo que se origina nos sentidos é verdadeiro; o solipsismo perdura. Não resta outra saída que concluir que Deus, na sua infinita bondade, fez o homem *livre*, e é por sua liberdade que ele

8 “Todos os objetos da razão ou da investigação humanas podem dividir-se naturalmente em dois gêneros, a saber: *relações de ideias e de fatos*. Ao primeiro pertencem as ciências da geometria, da álgebra, e da aritmética e, numa palavra, toda afirmação que é intuitivamente ou demonstrativamente certa” (Hume, 1996, p. 47).

9 “Os fatos, que são os segundos objetos da razão humana, não são determinados da mesma maneira, nem nossa evidência de sua verdade, por maior que seja, é de natureza igual à precedente. O contrário de um fato qualquer é sempre possível, pois além de jamais implicar uma contradição, o espírito o concebe com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse em completo acordo com a realidade. *Que o sol não nascerá amanhã* é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação *que ele nascerá*”. (Hume, 1996, p. 48)

10 “De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (Descartes, 1973, p. 100).

afasta da verdade: ao ir *além de suas capacidades* o homem torna-se fonte do erro. E se os sentidos falham, Deus forneceu ao homem a melhor e mais adequada maneira de corrigi-los: a Razão.¹¹ O fundamento das relações de causalidade oriundas dos sentidos é, para o racionalismo, fundadas na certeza da existência de um Deus bondoso e veraz, e se a base sensível permanece falha (dubitável), a razão pode, sempre, corrigi-la.

Hume, de seu lado, mostra que a causalidade não tem qualquer justificação racional ou empírica, afinal todas nossas conclusões experimentais se fundam na suposição de que o futuro será conforme o passado. Mas não há nenhuma prova disso: a experiência se reduz a impressões e cabe ao homem relacioná-las. Se as impressões são intuídas, sendo a experiência sua única fonte, também o trabalho racional fica desprovido de qualquer validade que vá além da instantaneidade da própria impressão. Ao reduzir a experiência à intuição, nesse caso intuição *instantânea*, não há como propor nenhuma validade da intuição para além dela mesma. Qualquer esquema de previsão e de controle, seja da experiência ou do mundo, acaba conjectural ou impossível; e, parece, é nesse sentido que se insere a *Crítica da Razão Pura* (CRP). Melhor, é contrariamente a essa limitação da capacidade cognitiva do homem que se opõe a crítica de Kant: trata-se de validar o conhecimento humano, caso contrário a filosofia de Hume colocaria em xeque toda ciência.¹²

11 “Donde é inteiramente manifesto que, não obstante a soberana bondade de Deus, a natureza do homem, enquanto composto do espírito e do corpo, não pode deixar de ser, algumas vezes, falível e enganadora”; ainda assim “não devo de maneira alguma duvidar da verdade dessas coisas se, depois de haver convocado todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para examiná-las, nada me for apresentado por algum deles que esteja em oposição com o que me for apresentado pelos outros. Pois, do fato de que Deus não é enganador segue-se necessariamente que nisso não sou enganado” (Descartes, 1973, pp. 149-150).

12 Não é por acaso que “a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta (...), deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta” (Kant, 2001, p. 18).

É assim que Kant entende a oposição entre verdades de fato e verdades de razão; e mostra que Hume, ao tornar as verdades de fato única fonte das verdades de razão impede que haja ciência, haja vista que as verdades de fato não podem ser justificadas; é por isso que na CRP Kant elabora um conceito de experiência que, diferentemente de Hume, é *irredutível* à simples intuição sensível.¹³ A experiência é, para ele, conhecimento efetivo e, assim, ela inclui a totalidade de suas condições: *toda experiência encerra*, além da intuição dos sentidos, pela qual algo é dado, também *o conceito de um objeto que na intuição é dado ou aparece*; ainda, na base de todo conhecimento experimental há conceitos de objetos em geral com condições *a priori*.¹⁴ A ligação que faltou entre razão e experiência, que faltou a Descartes na medida em que é preciso um procedimento que recorre a Deus para validar a experiência, ou a Hume, porque assume a impossibilidade de justificação do conhecimento, afinal a experiência não é fundada e a reflexão depende da experiência, é superada pela CRP: *a experiência tem como fundamento os princípios de sua forma a priori, e as regras universais da unidade da síntese dos fenômenos*, regras cuja realidade objetiva pode ser encontrada, sempre, na experiência como necessária condição de sua possibilidade.¹⁵

13 “Os juízos de experiência, como tais, são todos sintéticos, pois seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo analítico, uma vez que não preciso sair do meu conceito para formular o juízo e, por conseguinte, não careço do testemunho da experiência. Que um corpo seja extenso é uma proposição que se verifica *a priori*, e não um/ juízo de experiência. Porque antes de passar à experiência já possuo no conceito todas as condições para o meu juízo; basta extrair-lhe o predicado segundo o princípio de contradição pura, simultaneamente adquirir a consciência da necessidade do juízo, necessidade essa que a experiência nunca me poderia ensinar” (Kant, 2001, p. 43).

14 “A dedução transcendental de todos os conceitos *a priori* tem, pois, um princípio a que deve obedecer toda a subsequente investigação e que é o seguinte: esses conceitos têm de ser reconhecidos como condições *a priori* da possibilidade da experiência (quer seja da intuição que nela se encontra, quer do pensamento). São, por isso, necessários os conceitos que concedem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência” (Kant, 2001, p. 125).

15 “Qualquer que seja o conteúdo de nosso conhecimento e seja como for que se relacione com o objeto, a condição universal, embora apenas negativa, de todos nossos juízos em geral, é que se não contradigam a si mesmos; caso contrário tais juízos (mesmo sem não se considerar o objeto) não são nada” e “Para que o

A possibilidade da experiência é o critério último de legitimação do conhecimento, e um conhecimento que não seja uma *experiência possível* não é autêntico; mesmo assim a experiência exige a *forma a priori* e, por isso, não se pode dizer que a alternativa seja outra que a razão mesma: a fundação de uma ciência apenas poderá ser buscada no âmbito racional, afinal ela é *experiência*. É justamente dessa aporia epistemológica que Sartre pretende partir e, mais, é para essa dicotomia que ele almeja *superar definitivamente*. Assim, essa rápida aproximação temática à Filosofia Moderna, a partir das tentativas de validação e correção do conhecimento do mundo, indicam o espinhoso campo no qual a filosofia de Sartre está enraizada: primeiro, há que se considerar que Descartes identifica razão ao bom senso, tomando-a como guia do homem, noção básica do ideal iluminista; e mesmo impossibilitado de justificar os dados dos sentidos, estabelece a razão como única capaz de *reconhecer* verdades.

Em segundo lugar Hume radicaliza a posição contrária: a experiência é a única fonte de verdades. Porém, ao fazê-lo torna-se impossível buscar na metafísica a justificação de leis e, assim, não há meios válidos de justificar o conhecimento não empírico. Ao tomar a experiência como fonte única de verdades o empirismo, devido à instantaneidade da experiência, barra toda e qualquer justificação ou fundamentação possível do conhecimento. E é nesse interim que entra a filosofia de Kant, que *realiza* o ideal iluminista e eleva esse princípio a seu mais alto nível na CRP ao propor o julgamento da razão por ela mesma. Mas para isso ele separa irremediavelmente intuição e razão (não caberia à razão julgar dados da intuição ou lidar com ideias daí provenientes). A razão é a *faculdade que produz conceitos por si*, ou, uma faculdade dos princípios. Aquilo que a razão produz não tem qualquer base na

conhecimento possua realidade objetiva, isto é, se refira a um objeto e nele encontre sentido e significado, deverá o objeto poder, de alguma maneira, ser dado. Sem isto os conceitos são vazios e, se é certo que por seu intermédio/ se pensou, nada realmente se conheceu mediante este pensamento, apenas se jogou com representações. Dar um objeto, /se isto, por sua vez, não deve ser entendido apenas de maneira imediata, mas também ser apresentado imediatamente na intuição, não é mais do que referir a sua representação à experiência (real ou possível)” (Kant, 2001, pp. 190-193).

experiência: por ser a faculdade da unidade das regras do intelecto mediante princípios a razão jamais se dirige imediatamente à experiência, mas ao intelecto, para imprimir aos múltiplos conhecimentos deste uma unidade *a priori* a partir de conceitos.¹⁶

Ante esse horizonte Sartre, num pequeno texto de 1939, afirma que “‘Ele comia com os olhos’. Essa frase e muitos outros signos marcam bem a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer” (Sartre, 2005, p. 55), ilusão essa da qual a filosofia francesa foi vítima por mais de cem anos; Léon Brunschvicg, André Lalande e Émile Meyerson seriam exemplos dessa filosofia do *Espírito-Aranha que com sua baba branca degluta coisas que havia tomado em sua teia*, ou ainda, representantes da *filosofia digestiva do empiriocriticismo, neokantismo e psicologismo*. É nessa lacuna da filosofia francesa que a *ideia fundamental da fenomenologia de Husserl, a intencionalidade*, deve se encaixar: “Vocês terão captado o sentido profundo da descoberta que Husserl exprime nessa famosa frase: ‘Toda consciência é consciência *de* alguma coisa’. Não é necessário mais do que isso para por um termo à filosofia aconchegante da imanência (...)” (Sartre, 2005, p. 56); mas parece que será sim necessário *bem mais* do que isso para superar a dicotomia do realismo e do idealismo.

A Consciência *oposta* ao Mundo. A filosofia contemporânea não pode ignorar as enormes dificuldades impostas por essa *revolução copernicana* realizada pela filosofia crítica de Kant. Não é por acaso que a sequência *histórica* da filosofia acaba sendo o idealismo alemão, que culmina com a *absolutização* do idealismo em Hegel.¹⁷ Mas para falar da *epistemologia* de Sartre, fundada numa ontologia fenomenológica, não convém ir tão longe; foi necessário abordar alguns aspectos da filosofia moderna e, agora, é imperativa a

16 “Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão-só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos dessa faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento” (Kant, 2001, p. 300).

17 Cf. Hartmann, 1960.

passagem pela filosofia de Husserl. De modo direto, é justamente da *solução* apresentada pela crítica kantiana ao problema da validação do conhecimento que é preciso partir: a limitação do conhecimento à *experiência possível*, que reduz o questionamento filosófico *não dogmático* àquilo que *a razão, adequadamente, pode conhecer* (apenas o que ela, previamente, coloca no objeto) é o mote que marca a passagem da filosofia moderna à contemporaneidade.

Fica acertado que temas metafísicos como Deus, Alma, Mundo, e *Ser* não são para a filosofia de Kant mais que *postulados da razão prática*. Sendo assim, como boa parte da filosofia contemporânea pode ser movida essas questões? Note-se, por exemplo, *Ser e Tempo*, de Heidegger (1927), ou a *Fenomenologia da Percepção*, de Merleau-Ponty (1945); e, claro, o livro base desse artigo, *O Ser e o Nada* (1943), onde Sartre afirma em seu subtítulo tratar-se de um *ensaio de ontologia fenomenológica*. Estariam todos, *dogmaticamente*, escrevendo suas ontologias? Claro que não. E é justamente nesse sentido que se insere a questão sobre a epistemologia sartriana: ela tem por base uma ontologia. Há algo nesse percurso, nessa *linha* histórica da filosofia, que não foi explorado e que poderá lançar luzes sobre aquilo que subjaz e, por certo, fundamenta boa parte da filosofia contemporânea.

A raiz do problema encontra-se na oposição entre racionalismo e empirismo, já foi visto: a filosofia moderna enredou-se na dualidade entre o sujeito e o objeto postulando entre eles uma diferença *de fato*. É essa dicotomia que gera a necessidade de explicar a relação que há, no caso da filosofia cartesiana, entre *alma e corpo* (*res cogitans e res extensa*); ou entre o *interior e o exterior* (*mundo e ideia*) no caso do Empirismo. As respostas modernas, de ambos os lado, esbarram na mesma dificuldade, tradicionalmente conhecida como *círculo mágico*: somente tenho consciência imediata daquilo que *está em mim*. Assim, fica sempre a demonstrar se há (ou não) algo *fora de mim* que corresponda àquilo que é *minha representação*; o fato é que tal demonstração jamais foi levada a termo satisfatoriamente. Esse problema motiva a passagem da filosofia moderna à filosofia contemporânea, notável na relação entre a filosofia de Kant, especialmente o prefácio à segunda edição de 1787 da *Crítica da Razão Pura*, quando contraposto às *Investigações Lógicas* de Husserl, especialmente a sexta

investigação, publicada em 1901.

Em seu prefácio Kant propõe seguir a *via segura da ciência*, fazer com que a razão volte-se para si mesma; trata-se de questioná-la *a priori*, ou seja, a razão destituída de objetos. Mesmo que ela tenha uma parte teórica (matemática, física, etc.) e outra prática (quando determina ou realiza algo), o procedimento crítico pretende analisar isoladamente cada uma de suas partes, evitando a *mescla*. Assim, o princípio de tal *ciência* reza que para conhecer algo *a priori* é imperativo não atribuir nada de antemão senão aquilo que seja consequência necessária do que tinha sido posto de acordo com o conceito.¹⁸ A razão apenas entende aquilo que produz segundo seus interesses; é assim que ela *força a natureza a responder* (as leis de natureza resultam da razão mesma), ela aprende com a natureza, *não como aluna, mas juíza*. Assim sendo a metafísica torna-se um *conhecimento especulativo* da razão, completamente distante do caminho seguro da ciência; ela vai muito além das *lições da experiência*, e para tal utiliza simples conceitos, a partir dos quais aprende consigo mesma.¹⁹

É por isso que Kant, para evitar tanto as confusões quanto as pretensões da razão, propõe uma *alteração metodológica*: se até então tanto empiristas quanto racionalistas admitem que *o conhecimento deve ser regulado por objetos*, é preciso inverter essa fórmula, ou seja, os objetos é que *devem ser regulados pelo conhecimento*. Trata-se simplesmente de buscar conhecer *a priori* os objetos, ou, *estabelecer algo sobre eles antes que nos sejam dados*.²⁰

18 “Aquele que primeiro demonstrou o *triângulo isósceles* (...) teve uma iluminação; descobriu que/ não tinha que seguir passo a passo o que via na figura, nem o simples conceito que dela possuía, para conhecer, de certa maneira, as suas propriedades; que antes deveria produzi-la, ou construí-la, mediante o que pensava e o que representava *a priori* por conceitos e que para conhecer, com certeza, uma coisa *a priori* nada devia atribuir-lhe senão o que fosse consequência necessária do que tinha nela posto, de acordo com o conceito” (Kant, 2001, p. 17).

19 “O destino não foi até hoje tão favorável que permitisse trilhar o caminho seguro da ciência à *metafísica*, conhecimento especulativo da razão completamente à parte e que se eleva inteiramente acima das lições da experiência, mediante simples conceitos (...), devendo, portanto, a razão ser discípula de si própria; é, porém, a mais antiga das ciências e subsistiria mesmo que as restantes fossem totalmente subvertidas pela voragem de uma barbárie, que tudo aniquilasse” (Kant, 2001, p. 19).

20 “Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos;

A filosofia crítica impõe limites à metafísica, pois também em relação a ela cabe levar a termo uma *revolução copernicana*: ao invés de manter o homem parado e as estrelas girando em torno de si, trata-se de *parar as estrelas* e explicar o movimento a partir do homem. No caso da metafísica, ao invés da intuição se guiar por objetos, os objetos devem ser guiados pela intuição. Em poucas palavras, uma vez que a razão opera por conceitos, trata-se de fazer com que os objetos regulem-se pelos conceitos (razão), e não de regular os conceitos por objetos (experiência): *a regra do conhecimento está em mim* e, portanto, deve ser expressa *a priori*, e é daí que todos os objetos da experiência devem ser regulados.

A consequência imediata dessa metodologia é que os objetos, na medida em que são *pensados pela razão*, jamais são neutros; assim Kant afirma que é imperativo *manter-se nos limites da experiência possível*, caminho seguro da ciência para a metafísica.²¹ Porém, uma vez decretado um saber é preciso buscar sua contraprova, o que se faz *via experimentação*; mas somente da experiência *fenomênica*, jamais de algo em si mesmo, afinal, partir do princípio de que o conhecimento se guia pelos objetos seria provocar contradição entre razão e experiência, do mesmo modo como fizeram Descartes e Hume. A *revolução* de Kant supera essa contradição: não são os objetos em si mesmos que regulam o conhecimento, mas *representações* ou *fenômenos*. Está decretada a

porém todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados” (Kant, 2001, pp. 19-20).

21 “No tocante aos objetos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão – e necessariamente – mas sem poderem (...) ser dados na experiência, todas as tentativas para os pensar (...) serão, conseqüentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos” (Kant, 2001, p. 21). Ainda, “desta dedução da nossa capacidade de conhecimento *a priori*, na primeira parte da Metafísica, extrai-se um resultado insólito e aparentemente muito desfavorável à sua finalidade, da qual trata a segunda parte; ou seja, que deste modo não podemos nunca ultrapassar os limites da experiência possível” (Kant, 2001, p. 21).

limitação da razão pura especulativa ao plano da experiência possível, sendo-lhe, por consequência, negada qualquer referência a tudo aquilo que vá além do sensível.²²

A metafísica ultrapassa os limites de qualquer experiência possível; ainda que Kant mostre que além do aspecto negativo essa crítica tem pontos positivos (é inegável que assim estabelece-se um plano seguro para a investigação metafísica, o campo da *razão pura prática*), o fato é que parece difícil entender como a mais recente filosofia pode enveredar-se pelas questões relativas ao ser, metafísica ou ontologicamente. Isso porque no caso da ontologia, ante a crítica kantiana, não se pode considerá-la senão como metafísica dogmática: analisando a *prova ontológica*, de Santo Anselmo e retomada por Descartes, Kant mostra que nessa toma-se o ser como *predicado real*, ou seja, para Descartes a existência é uma perfeição que não pode faltar ao ente perfeitíssimo (existência estaria na coisa). Mas no exemplo dos *cem táleres reais ou possíveis* Kant mostra que a única diferença plausível entre eles está no fato de que os primeiros estão numa correlação com a sensação, com outras coisas na totalidade da experiência e que os táleres possíveis não apresentam essa correlação. Definitivamente, *o ser não é um predicado real*, e é desse erro que se pode falar em prova ontológica.²³

22 “Ora, admitindo que nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode *ser pensado sem contradição*; pelo contrário, *desaparece a contradição* se admitimos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo consequentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (...), mas na medida em que não as conhecemos, enquanto coisas em si; isto é uma prova de que tem fundamento o que inicialmente admitimos à guisa de ensaio” (Kant, 2001, p. 22).

23 “Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico é simplesmente a cópula de um juízo. A proposição *Deus é onipotente* contém dois conceitos que têm os seus objetos: Deus e onipotência; a minúscula palavra *é* não é um predicado mais, mas/tão somente o que põe o predicado *em relação* com o sujeito. Se tomar pois o sujeito (Deus) juntamente com todos os seus predicados (entre os quais se encontra também a onipotência) e disser *Deus é*, ou existe um Deus, não acrescento um

O exemplo acima é tributário do fato que, na *Estética Transcendental* de sua Crítica, Kant separou irremediavelmente as atribuições da sensibilidade e do entendimento; no afã de encaminhar a filosofia pela *via segura da ciência* e, ademais, para colocar ponto final nas disputas entre razão ou experiência como denominadores únicos da verdade, o filósofo mostra que racionalistas e empiristas tem razão, embora ambos sejam vítimas de um erro idêntico: fazer a intuição guiar-se pelo objeto. A crítica kantiana mostra que a sensibilidade é a única fonte de *matéria* para o conhecimento, o que abona a filosofia de Hume, por exemplo; mas em contrapartida mostra que apenas o entendimento pode fornecer a *forma* daquilo que é conhecido. Ao promover a inversão do ponto de vista metodológico Kant decreta que não pode mais haver contradição entre sujeito e objeto, na medida em que o que se conhece é exatamente o que pode ser conhecido: a matéria da sensibilidade enformada pelas formas *a priori* do entendimento. É assim que o *entendimento sem a sensibilidade é vazio* enquanto a *sensibilidade sem o entendimento é cega*.²⁴ A matéria de um fenômeno é dada *a posteriori*, mas a forma do fenômeno é *a priori*, ela já se encontra *no espírito*, como, por exemplo, as duas formas puras da intuição sensível, *espaço* e *tempo*, além do categorial.

Todo discurso sobre o ser que prescindia da informação de que *o ser não é um predicado real* se faz no plano da metafísica

novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, o *objeto* que corresponde ao meu *conceito*. Ambos tem de conter, exatamente, o mesmo; e, em virtude de eu pensar o objeto desse conceito como dado em absoluto (mediante a expressão: ele é), nada se pode acrescentar ao conceito, que apenas exprime a sua possibilidade. E assim o real nada mais contém que o simplesmente possível. Cem táleres reais não contém mais do que cem táleres possíveis. Pois se os táleres possíveis significam o conceito e os táleres reais o objeto e a sua posição em si mesma, se este contivesse mais do que aquele, o meu conceito não exprimiria o objeto inteiro e não seria, portanto, o seu conceito adequado. Mas para o estado de minhas posses, há mais em cem táleres reais do que no seu simples conceito (isto é na sua possibilidade)” (Kant, 2001, pp. 504-5).

24 “A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se *sensibilidade*. Por intermédio, pois, da sensibilidade são *dados* objetos e só ela nos fornece *intuições*; mas é o entendimento que *pensa* esses objetos e é dele que provem os conceitos” (Kant, 2001, p. 61).

dogmática; todo conhecimento reúne uma forma *a priori* que é aplicada, mesmo inconscientemente, à matéria fornecida pela sensibilidade; isso equivale a dizer que apenas é possível conhecer *fenômenos*. O *ser-em-si*, o *noumeno*, vai além de toda possibilidade do conhecimento. Que a metafísica tenha sua utilidade *prática*, no sentido de permitir a fundamentação de uma moral, e que Kant mesmo escreva uma *metafísica da natureza* e uma *metafísica dos costumes* é algo digno de nota; mas não muda o fato de que o discurso sobre o ser é, de saída, dogmático. Mesmo que tal discurso não seja de todo invalidado, ele não pode mais alçar qualquer pretensão de ir além de *postulado da razão pura prática* sendo, definitivamente, excluído do plano do conhecimento seguro, da via da ciência e, mesmo, da *razão pura especulativa*. É justamente daí que se pode desenvolver a inflexão já por duas vezes indicada, que marca a passagem da filosofia moderna para a filosofia contemporânea.

A Consciência no Mundo. Husserl, tal qual Kant, define metafísica como a busca por *princípios gerais*, mas sua fenomenologia não pretende dar conta dos princípios da razão em geral; sua investigação está restrita a *campos específicos do saber*, ou, mais diretamente, às *ontologias regionais*.²⁵ Assim Husserl, porque entende os *princípios ontológicos* como *específicos* (regionais), descreve determinados gêneros de essências (ou campos determinados do saber) e, desse modo, a fenomenologia configura-se como *metafísica não dogmática*; tais campos específicos revelam saberes, e caberia a uma *ontologia geral* o papel de reunir tais

25 “Toda a objetividade empírica concreta se insere, junto com sua essência material, num gênero material *supremo*, numa 'região' de objetos empíricos. À essência regional pura corresponde então uma *ciência eidética regional* ou, como também podemos dizer, uma *ontologia regional*. Postulamos, com isso, que na essência regional, isto é, nos diversos gêneros que a compõem, estão fundados conhecimentos de tal riqueza e ramificação que cabe falar, no tocante a seu desdobramento sistemático, de uma ciência, ou de todo um complexo de disciplinas ontológicas correspondentes a cada um dos componentes genéricos da região. (...) Cada ciência empírica inserida no âmbito de uma região será, por conseguinte, referida essencialmente não só às disciplinas ontológicas formais, mas também às disciplinas ontológicas regionais” (Husserl, 2006, p. 44).

saberes e propor uma ciência eidética do objeto em geral.²⁶ Claro está que para fazê-lo Husserl propõe levar a termo a *epoché fenomenológica* como meio que reduz a atitude natural, coloca entre parênteses o *estar aí adiante* do objeto; nesses termos, se *dogmático* se refere ao desconhecimento do ser como *transcendental*, a ontologia husserliana não é dogmática, haja vista que ela tem como ponto de partida a *análise intencional dos vividos de consciência*, purificados de todo recurso à experiência dita *real*.

Uma vez efetuada a *epoché fenomenológica*, seguida das consequentes reduções do eu formal e empírico, Husserl delimita aquilo que entende como *campo transcendental absolutamente purificado* e, desse, pode-se descrever com segurança os *vividos intencionais de consciência*. Embora essa aproximação da fenomenologia tenha como objeto o *Husserl idealista*, é fato que o *modus operandi* aqui apresentado permanece o mesmo daquele das *Investigações Lógicas* (1900-1).²⁷ E é justamente uma dessas descrições que interessou sobremaneira a Heidegger: em *Meu caminho para a Fenomenologia* ele afirma que Husserl, com a noção de intuição categorial, abre as portas para a ontologia desenvolvida em *Ser e Tempo*. Isso se deve ao fato de Husserl, ao descrever fenomenologicamente a intuição de um objeto, declarar que de algum modo o *é*, de *a árvore é verde*, se dá; encontra-se aí a possibilidade de *intuição categorial*, ainda que o ser se apresente de maneira estrábica e fugidia. Noutros termos, o ser aparece quando não intencionado e, quando a ele se dirige, esconde-se, pois

26 “Categoria é uma palavra que, por um lado, na expressão composta ‘*categoria de uma região*’ remete justamente à região em questão, por exemplo, à região ‘natureza física’; por outro lado, põe cada *região material* determinada em relação com a *forma da região em geral* ou, o que é equivalente, com a essência formal ‘objeto em geral’ e com as *categorias formais* a ela pertencentes” (Husserl, 2006, p. 46).

27 Segundo Carlos Alberto Ribeiro de Moura a filosofia de Husserl, a partir dos anos 20, passa por uma *virada idealista*, o que segundo ele desautorizaria a interpretação feita por Heidegger das *Investigações Lógicas*. Ele tem razão, afinal sua interpretação vai ao encontro do que o próprio Husserl afirma a respeito de *Ser e Tempo*, obra máxima de Heidegger dedicada ao então *mestre* Husserl; mas seja como for a única explicação plausível para os rumos que toma a filosofia no continente após a filosofia crítica de Kant é a interpretação heideggeriana, equivocada que seja, da sexta investigação lógica, em especial os parágrafos 40 a 45. Ver Moura, 2000.

aparentemente apenas pode ser apreendido numa intuição *refletida*; mas, note-se, isso exige que a *primeira intuição*, aquela ainda não refletida, apresente de algum modo o *categorial*.

É daí que Heidegger, na analítica do Dasein, mostra que a formulação da *questão do sentido do ser* já pressupõe certa *pré-compreensão que o Dasein tem do ser*.²⁸ A experiência, purificada pela fenomenologia, passa a ser uma alternativa ontológica; mas será mesmo que para tanto é preciso *negligenciar* o *espírito da filosofia husserliana*, conforme defende Carlos Alberto Ribeiro de Moura? Será mesmo que haveria aí *falta de seriedade* por parte de Heidegger? Não parece. Na verdade, caso seja cabível considerar o *espírito* que move a filosofia contemporânea, é mais apropriado *voltar a Kant* e mostrar que a *ampliação da sensibilidade* é o ponto de inflexão que justifica o pensamento de Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. E para isso parece que não será preciso de modo algum falsear ou trair a filosofia de Husserl: se não o *espírito* (e disso pouco podemos afirmar com certeza), ao menos a *letra* da sexta investigação lógica autoriza, adequadamente, a compreensão heideggeriana.

Na *introdução* à sexta investigação, publicada para atender *insistentes pedidos de amigos* (dentre os quais contava Heidegger), Husserl afirma categoricamente a necessidade de *ampliar a antiga oposição entre sensibilidade e entendimento*; na verdade nem tão antiga assim, afinal a *Crítica da Razão Pura* contava, na época da primeira versão das *Investigações Lógicas*, com pouco mais de um século. E Husserl diz mais: tal *ampliação* fará com que a questão do conhecimento *receba toda a clareza desejável a partir da distinção entre intuição simples (sensível) e intuição fundada (categorial)*.²⁹

28 Relação entre o *perguntado*, o *questionado* e o *interrogado*, §4 a 7 de *Ser e Tempo*. Heidegger, 1988.

29 “Mas a mera sensibilidade nunca pode dar preenchimento às intenções categoriais, ou mais exatamente, às intenções que encerram em si formas categoriais. Isso nos leva a uma ampliação absolutamente indispensável dos conceitos originariamente sensíveis de intuição e de percepção que nos permitirá falar em intuição categorial e, especialmente, em intuição geral. A distinção entre abstração sensível e abstração puramente categorial impõe, em seguida, a distinção dos conceitos gerais em conceitos sensíveis e categoriais. A antiga oposição, da teoria do conhecimento, entre sensibilidade e entendimento recebe toda a clareza desejável pela distinção entre intuição simples ou sensível e intuição fundamentada

Ele amplia a noção de *conceito* e, mais, indica a existência de *conceitos originariamente sensíveis* de intuição e de percepção. Numa palavra, a despeito de Kant (e corrigindo-o) Husserl mostra que, na sensibilidade, encontra-se a possibilidade de *intuição de categorias*, e essa inflexão, porque está na base do pensamento contemporâneo, merece ser desenvolvida.

No §40 da sexta investigação Husserl analisa o *preenchimento* de um enunciado de percepção, e salta aos olhos o fato de que, em se tratando de um *preenchimento adequado*, não são apenas as *representações nele entrelaçadas* que são preenchidas, mas também sua *significação*. Está certo que a significação apenas se dá em percepções subjacentes, mas o enunciado inteiro de algum modo exprime a percepção. Não se trata de *ver esse papel*, conforme mostra o filósofo, mas de *ver que este papel está escrito*, nem de *ver o livro*, mas de *ver que o livro está aberto*. Assim, como entender o preenchimento de enunciados inteiros, que vão além da matéria (segundo Kant, *atribuição exclusiva* da sensibilidade), e mesmo assim exigem complemento, ou, *uma cópula*? Noutras palavras, como dar preenchimento a enunciados de percepção nos quais o categorial se apresenta juntamente com a matéria?³⁰ Note-se que aqui a resposta kantiana, de que se trata de uma parcela da alçada do entendimento que, sempre e inadvertidamente, aparece junto ao percebido, não é suficiente para dirimir a questão: o livro *aparece* aberto, o papel *escrito*. Que a sensibilidade seja *afetada* pelo tempo, espaço e, assim, sejam aplicadas as *rubricas* de quantidade, qualidade, relação e modalidade, tudo bem; mas daí que tais rubricas *façam* o livro aberto ou o papel escrito é um passo que, no ambiente mesmo da filosofia kantiana, parece *supor* além da experiência. A solução de Husserl, ainda que restrita às *Investigações*, não é outra que admitir

ou categorial” (Husserl, 1975, p. 16).

30 “Se, em vez de expressões informes e que nomeiam diretamente, considerarmos as expressões enformadas e articuladas, parece a princípio que o problema é o mesmo. Vejo o papel branco e digo papel branco, exprimindo assim, com exata adequação apenas aquilo que vejo. O mesmo se dá no caso dos juízos inteiros. Vejo que este papel é branco, e é exatamente isso o que expresso quando digo: este papel é branco” (Husserl, 1975, p. 106).

que elas, as categorias, também são *percebidas*.³¹

Esse fato é tão mais marcante que simplesmente não ocorre quando se trata de expressões informes; mas está sempre presente nas *expressões enformadas*: ambas as expressões, vejo que este papel é branco, ou vejo papel branco, expressam no puro ver sua *forma*. Note-se que há, em toda vivência cognitiva que remete à sensibilidade, um excedente; e coloque-se acento nesse *toda*: vejo que o papel é branco tem a mesma função que a proposição simples *vejo papel*, afinal com isso diz-se que o papel *é* (ainda que não seja isso ou aquilo). Há, segundo Husserl, uma *forma* que se dá no puro ver fenomenológico, algo que *contém ser*. A pergunta parece óbvia: o que corresponde, do lado da percepção (sensibilidade), à mudança *papel branco* para *papel que é branco*? A *clarificação da questão* exige que as intenções de significação tenham sua correspondência nos atos fundados na percepção ou, de outro modo e malgrado os esforços críticos de Kant, seria preciso admitir com Berkeley que *ser é ser percebido*, ou com Schopenhauer, que *o mundo é minha representação*.³²

Husserl não abandona Kant nesse particular; ao contrário, no §42 da sexta investigação ele mostra que a mesma distinção que ocorre entre matéria e forma do lado da proposição ocorre, também, do lado da percepção. Em todos os enunciados chega-se àquilo que caracteriza o *material*, presente na intuição de maneira direta, e à sua *forma*, que embora não se dê diretamente na percepção, de algum modo aparece conjuntamente à matéria, como

31 “A lógica geral abstrai, como repetidas vezes dissemos, de todo o conteúdo do conhecimento e espera que, por outra via, seja ela qual for, sejam dadas as representações para as transformar em conceitos, o que se processa analiticamente. Em contrapartida, a lógica transcendental defronta-se com um diverso da sensibilidade *a priori*, que a estética/ transcendental lhe fornece, para dar uma matéria aos conceitos puros do entendimento, sem a qual essa lógica seria destituída de conteúdo, portanto completamente vazia. Ora, o espaço e o tempo contém, sem dúvida, um diverso de elementos da intuição pura *a priori*, mas pertencem todavia às condições de receptividade de nosso espírito, que as únicas que lhe permitem receber representações de objetos e que, por conseguinte, também tem sempre que afetar o conceito destes. Porém, a espontaneidade do nosso pensamento exige que este diverso seja percorrido, recebido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento. A este ato dou o nome de síntese” (Kant, 2001, p. 108).

32 Cf. Berkeley, 1980, e Schopenhauer, 1980.

que dela *exaurindo-se*.³³ Porém uma distinção se faz necessária: a fenomenologia não está lidando com a oposição entre razão e sensibilidade, não se trata de analisar as *coisas mesmas* como se essas fossem uma *substância extensa* oposta à *substância pensante*. Assim, justifica-se o fato de Husserl propor, ao invés de matéria, o termo *material*, afinal trata-se de falar sim de preenchimento, o que remete à correlação entre coisa e ideia; mas para a fenomenologia isso é feito a partir de seu *campo transcendental*, ou seja, não se trata de *com-o-que*, da matéria da sensibilidade, mas sim de *ao-modo-do-que*, do material do *ato de conhecimento*.

Mas mesmo nesse *rarefeito campo transcendental* da fenomenologia Kant ainda parece ter razão: ainda aqui o *ser não é um predicado real*. Nas palavras de Husserl o ser, na função atributiva e predicativa, não se preenche em nenhuma percepção; tal qual fez ver Kant, ele permanece sendo apenas *posicionamento absoluto*. Posso ver a cor, jamais o *ser colorido*, posso sentir a maciez, jamais o *ser macio*, etc; em resumo, o ser não é real, não há nada nele que se assemelhe ao *é* da proposição, ele não é absolutamente nada de perceptível.³⁴ Mas se for assim o que muda

33 “Queremos indicar explicitamente que a matéria que costumamos designar como oposta à forma categorial nada tem que ver com a matéria enquanto oposta à qualidade de ato; como, por exemplo, quando distinguimos a qualidade posicional, ou a qualidade de deixar em suspenso, da matéria que nos diz como-o-que a objetividade é visada na significação, ao-modo-do-que ela é determinada e apreendida. Para que a distinção se torne mais fácil, falaremos, no caso da oposição categorial, não em matéria, mas em material e, por outro lado, quando a matéria for visada no sentido até agora corrente, falaremos, para acentuar, em matéria intencional, ou ainda em sentido da apreensão” (Husserl, 1975, p. 110).

34 “O ser não é nada *dentro* do objeto, nenhuma de suas partes, nenhum momento a ele inerente, nenhuma qualidade ou intensidade, como também nenhuma figura, nem absolutamente nenhuma forma interna, nenhuma característica constitutiva, como quer que seja concebida. Mas o ser também não é nada de *aderente* ao objeto, assim como não é uma característica real interna, não é também uma característica real externa e por isso não é absolutamente nenhuma 'característica', no sentido de uma característica real. Pois o ser também não diz respeito às formas concretas de unidade que ligam objetos em objetos mais abrangentes, cores em figuras coloridas, sons em harmonias, coisas em coisas ou ordens de coisas mais abrangentes (jardim, rua, mundo exterior fenomenal). Nessas formas concretas de unidade fundamentam-se as características externas dos objetos, a direita e a esquerda, o alto e o baixo, o barulhento e o silencioso, etc., e entre elas não se encontra, naturalmente, nada que se assemelha ao *é*” (Husserl, 1975, p. 111).

afinal? É que se Kant tem razão em mostrar que o ser não é um predicado real e, desse modo não pode jamais ser encontrado na sensibilidade, ele erra ao *supor* que o ser seja, como o tempo, o espaço e o categorial, algo da alçada do entendimento. Conforme mostra Kant na crítica à prova ontológica, o ser não pode ser percebido (jamais é objeto de intuição); mas não decorre daí que o ser pertença ao âmbito judicativo. É isso que quis mostrar Heidegger quando se refere à maior contribuição da filosofia husserliana para seu trabalho: com a *noção de intuição categorial* Husserl liberta o ser das garras do juízo, e é justamente por isso que, ainda segundo Heidegger, a *ontologia só é possível como fenomenologia*.³⁵

Se o ser não é um predicado real, o que autoriza Kant a afirmar que ele não se apresenta na percepção, ele também não é algo *aderente* à coisa, o que desautoriza concluir que ele seja unicamente um postulado da razão, ou que seja algum tipo de *forma* impressa pelo entendimento aos dados da sensibilidade. É assim que Husserl *amplia a antiga noção de sensibilidade*, afinal se a regra vale para o sentido externo ela, necessariamente, deverá valer para o sentido interno: que o ser não seja um predicado real exige, na contrapartida, que ele também não seja um juízo.³⁶ Desse

35 “Desde 1919 passei a dedicar-me pessoalmente às atividades docentes na proximidade de Husserl; nestas, aprendia o ver fenomenológico, nele me exercitando e ao mesmo tempo experimentando uma nova compreensão de Aristóteles; foi aí que meu interesse se voltou novamente às *Investigações Lógicas*, sobretudo à Sexta Investigação da primeira edição. A distinção que Husserl aí constrói entre intuição sensível e categorial revelou-me seu alcance para a determinação do 'significado múltiplo do ente'” (Heidegger, 1973, p. 497); ainda, “A fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *A ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa 'atrás' da qual esteja outra coisa 'que não se manifesta'” (Heidegger, 1988, p. 66).

36 “Uma doutrina à primeira vista plausível, universalmente difundida desde Locke, porém fundamentalmente errônea, afirma que as significações em questão ou as correspondentes significações que se tornaram independentes pela nominalização – as categorias lógicas tais como ser, não-ser, unidade, pluralidade, totalidade, número, princípio, consequência, etc. - surgem da reflexão sobre certos

modo chega-se à pergunta mais importante dessa ampliação corretiva da noção de sensibilidade feita por Husserl à inexpugnável e insuperável *Crítica da Razão Pura*: onde está o ser? Melhor, de que modo se dá o preenchimento do *é* nas proposições de percepção? A resposta a essa questão é a base para se falar em filosofia contemporânea que, apesar de Kant (e não dogmaticamente), é marcada pelo *discurso sobre o ser*.

Husserl, ao menos no que se refere às *Investigações*, mostra que o ser, assim como as demais categorias (não-ser, unidade, pluralidade, totalidade, número, princípio, etc.) *aparecem* à intuição; é certo que seu aparecimento está consignado à análise de vividos atuais, próprios da fenomenologia. Mas diferentemente do que poderia parecer a Kant, não se trata aí de um predicado do objeto, mas também não se trata de simples juízo; o ser (o categorial como um todo) aparece como *correlato* de um estado de coisas, numa vivência.³⁷ Kant, apesar da *revolução* que empreende, erra ao negligenciar *uma classe de vividos* do âmbito da sensibilidade e, assim, concluir pelo caráter *dogmático* do discurso

atos psíquicos, portanto no domínio do sentido interno, da 'percepção interna'. Surgem por esta via, sem dúvida, conceitos tais como percepção, juízo, afirmação, negação, coligir e contar, supor e inferir – que são por isso todos eles, conceitos 'sensíveis', pertencendo à esfera do 'sentido interno' – mas nunca os conceitos da série anterior, que de modo algum podem valer como conceitos de atos psíquicos ou de seus componentes reais. O pensamento *juízo* se preenche na intuição interna de um juízo atual; mas nela não se preenche o pensamento do *é*. O ser não é um juízo, nem um componente real de juízo. Assim como o ser não é um componente real de um objeto externo, tampouco o é de um objeto interno; portanto, também não do juízo” (Husserl, 1975, p. 113).

37 “Dada a homogeneidade essencial da função de preenchimento e de todas as relações ideais a ela conectadas por leis, é inevitável designar cada ato preenchedor que se perfaça ao modo de uma confirmadora apresentação da própria coisa, como intuição todo e qualquer ato preenchedor, e como objeto o seu correlato intencional. De fato, se nos perguntarem o que queremos dizer quando afirmamos que as significações categorialmente enformadas se preenchem e se confirmam na percepção, só poderemos responder: isto quer dizer apenas que elas estão relacionadas com o próprio objeto na sua enformação categorial. O objeto não é meramente visado com essas formas categoriais, como no caso da função meramente simbólica das significações, em vez disso ele próprio é posto perante nossos olhos, justamente nessas formas; em outras palavras: ele não é apenas pensado, ele é precisamente intuído ou respectivamente percebido” (Husserl, 1975, p. 115).

sobre o ser. A confusão se dá entre *ser objetal*, esse sim ideal, e *ser vivido presentemente*; o ser *objetal* não é mesmo um predicado real, mas quando se leva em consideração o *estado de coisas* é preciso concluir que, em seu preenchimento, o ser, de algum modo, se *presenta*.

Em resumo, o ser não se encontra nem na percepção (interna ou externa, ou sensibilidade) nem no juízo (entendimento, ou reflexão sobre juízos); mas ele está *no preenchimento de juízos*, nos *vividos atuais*, nos *estados de coisas*.³⁸ O ser não objetal, o ser predicativo ou o ser como estado de coisas se dá *naturalmente* por meio de um ato que o doe, ato esse *análogo à intuição sensível comum*; é assim que, fenomenologicamente, há um ver e, desse, a possibilidade de *intuição categorial*, sendo que o que vale para o ser vale para todas as demais categorias. É assim que também as formas, nos enunciados de percepção *que mereçam nossa confiança*, são preenchidas; ou, as significações enformadas se preenchem e se confirmam na percepção, pois a intuição categorial, diferentemente da intuição simples, relaciona-se com objetos na sua *enformação categorial*.³⁹

A fenomenologia dos *atos psíquicos caracterizados pela intencionalidade* traz à luz essa *tão desconhecida classe de vivências*; claro, desconhecidas pela filosofia pré-fenomenológica.⁴⁰

38 “De saída é obvio que: assim como um conceito qualquer (...) só pode 'surgir', isto é, só pode nos ser dado, ele próprio, se for fundamentado por um ato que põe diante de nossos olhos, pelo menos em imagem, uma singularidade correspondente qualquer, da mesma forma, o conceito de ser só pode surgir quando algum ser é posto, efetivamente ou em imagem, diante dos nossos olhos. Se considerarmos o ser enquanto ser predicativo, um estado de coisas qualquer deverá então nos ser dado, e, naturalmente, por meio de um ato que o doe – ato que é análogo à intuição sensível comum” (HUSSERL, 1975, p. 114).

39 “Visivelmente, a conexão entre os conceitos de percepção, um mais amplo e um mais estrito, um supra-sensível (isto é, que se erige sobre a sensibilidade ou conceito categorial) e outro sensível, não é exterior ou acidental, mas fundamenta-se na própria coisa (...)” donde “também os estados de coisas gerais são ditos percebidos ('claramente vistos', 'intuídos' com evidência)” (Husserl, 1975, pp. 115-116).

40 “Nós consideramos que a referência intencional, entendida de um modo puramente descritivo, como peculiaridade íntima de certas vivências, é a nota essencial dos 'fenômenos psíquicos' ou 'atos'; de sorte que vemos na definição de Brentano, segundo a qual os fenômenos psíquicos são 'aqueles fenômenos que

Diferentemente do que fizera Kant que, a fim de seguir a via segura da ciência limita o conhecimento especulativo à investigação *a priori da razão*, Husserl também propõe uma ciência, *ciência de essências* que pretende *voltar às coisas mesmas*.⁴¹ Mas engana-se aquele que pretenda ver nessas *coisas* o objeto empírico puramente, do mesmo modo que se enganaria aquele que pretendesse resumir tais *coisas* a puras representações; a fenomenologia parte justamente da experiência do mundo: trata-se da *experiência do ser* a partir do campo transcendental mesmo; é *do* e *no* campo transcendental que o estado de coisas emerge, que a análise dos vividos torna-se *ciência eidética*.

Enfim, falar em *ampliação da sensibilidade* não tem o sentido de afirmar dogmaticamente a realidade das coisas; também não acompanha a filosofia crítica, afinal não aceita que o contato com o mundo se dê de modo *mediatizado* por formas *a priori* do entendimento. Consequentemente, o que se conhece não são apenas *fenômenos* que mantêm, sempre presente e inacessível, algo como o *noumeno*. Partindo do campo transcendental o que há para ser conhecido é *fenômeno*, está certo; e é a partir desse campo que Kant pretende provar que há algo em-si que sustentaria todo fenômeno.⁴² Ora, se é assim porque não dar o passo final e

contém intencionalmente um objeto', uma definição essencial, cuja 'realidade' (...) está assegurada naturalmente pelos exemplos. Com outras palavras e considerado dessa vez de um modo fenomenológico *puro*: a ideação verificada sobre casos particulares exemplares dessas vivências – e verificada de tal sorte que resulte eliminada toda apreensão e posição existencial psicológico-empírica, entrando em consideração apenas o conteúdo fenomenológico real destas vivências – nos dá a idéia fenomenológica pura do gênero *vivência intencional* ou ato, como nos dá também a de suas espécies puras” (Husserl, s/d, p. 492).

41 “A fenomenologia expressa *descritivamente*, com expressão pura, em conceitos de essência e em enunciados regulares de essência, a essência apreendida diretamente na intuição essencial e as conexões fundadas puramente na dita essência. Cada um desses enunciados é um enunciado apriorístico, no sentido mais alto da palavra. Essa esfera é a que devemos explorar como preparação e clareamento da lógica pura, no sentido da crítica do conhecimento” (Husserl, s/d, p. 216).

42 “Contudo, /tenho consciência de *minha existência no tempo* (...) pela minha experiência interna e esta é mais do que a mera consciência empírica de minha representação; porém, é idêntica à *consciência empírica da minha existência* que só é determinável em relação a algo que *existe fora de mim* e está ligado à minha

reconhecer que, ao menos enquanto *estado de coisas*, o que se conhece fenomenicamente é *tudo* o que há para ser conhecido? E se o puro conhecimento não pode dar esse passo, a análise dos *vividoss atuais de consciência* pode fazê-lo; após Kant a filosofia permanece num impasse: ou o *realismo ingênuo* ou o *idealismo absoluto*. A fenomenologia, com a noção de *intuição categorial*, abre um novo campo para a indagação filosófica.

Ser-no-mundo. Após a breve passagem pela filosofia moderna e pela filosofia de Husserl espera-se ter mostrado o que marca a passagem da modernidade à contemporaneidade filosófica; e, se for assim, a filosofia de Sartre (o mesmo poderia ser dito de Heidegger e Merleau-Ponty) está, previamente, justificada. Não cabe aqui recolocar indagações introdutórias, como aquelas que questionam a pertinência de uma *ontologia*, haja vista que se ela é *fenomenológica* já está previamente justificada.⁴³ Ainda, não cabe mais a acusação de que Sartre seria ingênuo ou dogmático, afinal não é possível encontrar em *O Ser e o Nada* nenhuma referência ao *ser objetal* incognoscível: Sartre fala do *ser vivido*. Mesmo assim cabe explicar de que modo o *conhecimento* pode ser definido como *presença do para-si ao ser*; esse tema ocupará as páginas que se seguem.

Na introdução de *O Ser e o Nada* Sartre, a partir de uma

existência. Esta consciência da minha existência no tempo está, pois, igualmente ligada à consciência de uma relação a algo exterior a mim; é, pois, experiência e não ficção, sentido e não imaginação, que liga indissolavelmente o exterior ao meu sentido interno, pois o sentido externo é já em si relação da intuição a algo real fora de mim e cuja realidade, à diferença da imaginação, consiste apenas em estar indissolavelmente ligado à própria experiência interna, como à condição dessa possibilidade, o que aqui sucede” (Kant, 2001, p. 33; ver ainda pp. 243 ss).

43 É preciso dizer que Husserl não admite, em hipótese alguma, que seja ele o mentor da 'liberação do horizonte do ser' e, assim, daquilo que Heidegger desenvolve em *Ser e Tempo*; o mesmo cabe para Sartre e Merleau-Ponty. Para Husserl Heidegger, seguindo uma tendência dos filósofos alemães, desencaminha seu trabalho na medida em que “a verdade fundamental da filosofia repousaria exclusivamente no homem e em uma doutrina da essência de seu *Dasein* mundano-concreto”, ou seja, “a fenomenologia originária (...) recusa à ciência do homem, qualquer que seja, toda participação na fundação da filosofia e combate sob o título de antropologismo ou de psicologismo todas as tentativas que aí se empregam” (Husserl, s/dA, p. 57).

análise preliminar do fenômeno de ser, concebe duas essencialidades: o ser-para-si, incapaz de coincidir consigo, e o ser-em-si, idêntico a si mesmo, fechado. Essa dualidade gera um problema porque a liberação da consciência (para-si) de *toda* substancialidade exige que ela *apenas exista* em relação sintética com o mundo (em-si); mas qual o estatuto dessa relação? O problema fundamental, sendo a consciência *nada*, é mostrar que ela *está no mundo e faz com que haja mundo*; além disso, cabe mostrar que a consciência é *presença* ao ser. É assim que na introdução de *O Ser e o Nada* Sartre se volta para a *análise preliminar da ideia de fenômeno*; a filosofia moderna teria *reduzido o fenômeno à série de suas aparições* e assim *resolvido* problemas como a dualidade interior-exterior e a bipartição do sensível em potência e ato. A fenomenologia, porém, supera a dualidade segundo a qual o existente está dividido em duas camadas: uma visível (*fenômeno*) e outra inacessível à intuição (*verdadeira natureza* do objeto); mas está também aí o *limite* da filosofia de Husserl, já que ao menos uma dualidade, *do finito no infinito*, perdura. Para Sartre a fenomenologia husserliana, *ciência das essências*, não coloca a consciência em contato com o ser.⁴⁴

É que o Ser, *ele mesmo*, ainda em Husserl permaneceria *fora* da aparição do objeto; se a relação de conhecimento apenas permite uma visada do objeto, ainda que essa visada contenha a *estrutura da aparição*, o *ser* do objeto continua inacessível *sob* o fenômeno, e a ilusão dos *trás-mundos* perdura. Entretanto, para Sartre isso se deve à *má perspectiva* em que mundo e consciência foram concebidos. Uma vez cindidos pela reflexão (na relação prévia de conhecimento) sempre *sobrar*á algo oculto, algo que não se dá *diretamente* à consciência; a solução está em descrever a *relação* em seu momento essencial, prescindindo da ruptura e, por conseguinte, da reflexão. Falar de relação entre mundo e consciência antes da reflexão pode parecer problemático, mas fenomenologicamente nada mais é que *descrever vividos atuais de consciência*; e isso não remete a nenhum problema para o homem, ser *ôntico-ontológico*.⁴⁵

44 O contato com *o objeto*, encontrado por Sartre na filosofia de Husserl, apenas se dá na exata medida em que esta intuição indica-se como “estrutura da aparição e razão da série” (Sartre, 1997, p. 18).

45 Referência direta a Heidegger que, em *Ser e Tempo*, mostra que o homem é um

Assim, o que Sartre faz é dar um passo atrás no tocante ao conhecimento e descrever a relação entre consciência e mundo a partir do *cogito* pré-reflexivo.⁴⁶ Não parece correto afirmar que o fenômeno se sustente por si mesmo, pois isso seria absurdo (fenômeno *em-si*); também não é plausível admitir que o ser se dê, em sua totalidade, na aparição, haja vista que ele não é um predicado real (não se trata aqui do *ser objeto*). Assim, apenas o abandono do privilégio do conhecimento na relação com o ser não coloca termo à questão; a solução mais próxima está em transcender o objeto rumo a seu ser, ou seja, partindo da relação *direta* com o objeto, buscar *o que ele verdadeiramente é*. Mas no exato momento em que se transcende o objeto à captura de seu ser não se encontra o ser, mas um fenômeno *de ser*.⁴⁷ Como sair desse imbróglio?

Ressuscitar a fórmula de Berkeley (problema já levantado por Sartre em relação a Husserl), de que *ser é ser percebido*, está fora de questão; mesmo assim no decorrer da filosofia de Sartre a consciência intencional permanece um movimento, reenviando a partir do mundo para si mesma: tratar-se-ia do paradigma *ideia da ideia* de Espinosa?⁴⁸ Não. Quando a consciência na sua relação com o mundo é posicionada, suprime-se dela seu posicionamento em relação a si mesma: ela se descobre no mundo, como *consciência não tética*. Assim, fica patente que a consciência pré-reflexiva permite a reflexão; é ela que unifica as consciências e o acesso ao passado imediato, afinal ela está sempre presente a si, não como objeto intencional (conhecimento), mas *sendo*.⁴⁹ A essência da

ser *ôntico-ontológico* (Heidegger, 1988, p. 38).

46 O ser é “simplesmente a condição de todo desvelar” (Sartre, 1997, p. 19).

47 “O ser dos fenômenos não se soluciona em um fenômeno de ser” (Sartre, 1997, p. 20).

48 Esta forma de conceber a consciência foi também articulada por Alain, na construção “saber é saber que se sabe”, o que gera problemas uma vez que neste caso o objeto da consciência é a própria consciência, o que recria em nível consciencial a mesma dualidade antes suprimida, a saber, de sujeito-objeto; mas para Sartre é imperativo acabar com o intermediário, “tem que ser relação imediata e não-cognitiva de si a si” (Sartre, 1997, p. 23).

49 Assim, “toda existência de consciência existe como consciência de existir” e “não se produz como exemplar singular de uma possibilidade abstrata, mas que, surgindo no bojo do ser, cria e sustenta sua essência, quer dizer, a ordenação

consciência está justamente em sua existência, já que ela é condição de toda possibilidade; ela é motivação de si mesma e só pode ser limitada por si. Isso não significa que a consciência seja origem de si ou que tenha surgido do nada, pois mesmo a existência do nada requer uma consciência anterior que o legitime; a consciência existe por si mesma, é *anterior ao nada e se extrai* da plenitude do ser, um acontecimento, mas ainda assim *absoluto*.

A consciência, porque absoluta, relativiza inclusive o fenômeno;⁵⁰ mas ela não poderia por si mesma fundamentar o percebido, haja vista que de alguma forma o mundo se revela a ela sem que ela o assimile. Fica claro que é *ao ser do objeto* que a consciência se dirige; enquanto percebe, sendo pura atividade espontânea, ela jamais é aprisionada ou, mesmo, modifica seu objeto. Se algumas filosofias chegam a descrever problemas na relação entre a consciência e o mundo, isso ocorre porque tais filosofias partem de uma interpretação equivocada da *passividade* da consciência em relação ao mundo: ela é relativa, pois, se o ser do objeto é *determinado* é porque *admite a determinação*, e já não pode mais ser considerado passivo.⁵¹

Não é porque parte-se da transfenomenalidade da consciência (intencionalidade) que se pode prescindir da transfenomenalidade do fenômeno; a consciência é intencional sendo sempre consciência de alguma coisa, o que pode se entendido de duas maneiras: ou a consciência contém em si o fenômeno, o que é absurdo, uma vez que para isto o fenômeno se fundiria com ela,

sintética de suas possibilidades” (Sartre, 1997, pp. 25-6).

50 A consciência é “o fundamento ontológico do conhecimento, o ser primeiro ao qual todas as demais aparições aparecem, o absoluto ao qual o fenômeno é relativo” (Sartre, 1997, p. 29).

51 Ante essa dificuldade, Husserl criou a *hylé*, que teria em si as características tanto da consciência como da coisa, uma espécie de meio termo, para facilitar essa passagem, mas com isso apenas “logrou criar um ser híbrido que a consciência recusa e não poderia fazer parte do mundo” (Sartre, 1997, p. 32). Para resolver estes problemas Sartre admite haver relatividade e passividade em maneiras do ser, mas de forma nenhuma *no ser*, pois o erro consiste em que, ao reduzir o objeto à série de suas aparições (fenômeno), pensou-se reduzir também o ser à sucessão de maneiras de ser. Em outras palavras, a passividade do ser está diretamente ligada à série de suas aparições, o que não significa que o ser embora 'aparecendo' passivo e relativo, o ser o seja de fato.

ou ela está frente a outra coisa, e seu contato se dá transfenomenalmente. Isso indica que a consciência, exatamente por existir, coloca sua essência, o que a eleva a pleno ser. O inverso ocorre com o fenômeno que, sendo essência, necessariamente precisa ter existência. Para Sartre o ser do fenômeno não se esconde, conforme um substrato, nem apenas existe enquanto aparece: ele existe de fato, é *em-si*, e se dá à consciência *imediatamente*, sem necessidade de intermediários.

Mas como descrever essa relação se o ser do fenômeno é *em-si*? A partir da consciência é possível, pela via negativa, dizer o que o em-si *deve ser*: não é nem ativo nem passivo, nem positivo nem negativo; é *si-mesmo*, opaco para si por estar repleto de si; em suma, pode ser designado como *síntese consigo mesmo*.⁵² Por isso está isolado, é atemporal e não pode nem ao menos não ser, pois isto requer uma consciência, que é temporal, para reconhecê-lo como não mais sendo; sob este aspecto, o ser *simplesmente é*. Mas falta um instrumental que explique como pode haver relação entre esses dois âmbitos de ser: a negação, *ser da consciência*, é a resposta. Uma vez que o mundo é fenomênico e a negação é uma estrutura *da* consciência, a negação é a maneira pela qual também o mundo *real* é intencionado; sendo assim, passa-se a um momento da filosofia de Sartre que mantém a relação direta entre consciência e mundo, mas agora *negativamente*.⁵³

A Liberdade Cartesiana mostra que a consciência é negação, o que distingue a liberdade divina, postulada por Descartes para Deus, da liberdade humana, pois se Deus pode livremente criar o mundo do nada, o homem o cria livremente pela *negação* do ser. Uma *negação peculiar*, que não pode ser *externa*, mas sim uma negação que remonte à definição primeira de consciência como conhecimento não posicional de si; a negação, que faz com que a consciência seja *no mundo*, é num mesmo ato, dupla negação:

52 “o noema na noese, ou seja, a inerência a si sem a menor distância” (Sartre, 1997, pp. 38-9).

53 Esse tema remete à *contingência* do ser que, pela negação (a consciência é negação do ser), é trazida ao seio da consciência. O reconhecimento da consciência como *livre* é, também, o reconhecimento dessa como *nada* de ser. Esse aspecto da consciência é tema de *A Náusea* cf. Bornheim, 1971, pp. 13-25 e Moutinho, 1995, pp. 45 ss.

negação, em seu ser, de *todo* ser; negação de um objeto específico sob o fundo, negado, de mundo. Está aí o instrumental que permite explicar como, sendo *nada*, a consciência pode constituir o mundo: é pela *livre autonegação* da consciência, absoluto negativo, e por seu movimento *negativo* que o ser é trazido ao mundo (o que equivale a dizer, há mundo).⁵⁴

Sartre identifica liberdade e negatividade, no sentido de que o homem é livre porque se refugia no nada; mas ao invés de considerar tal possibilidade a fonte do erro ou do pecado (conforme seria para Descartes), para ele a negatividade tem um aspecto *criativo*: assim, o fundamento do ser não é outro que a liberdade, já que sem ela (sem o *não* irrestrito) *o ser é nada*; é justamente pela negação (*pelo outro do ser*) que o ser *vem* ao mundo, ou seja, é pela negação que se estabelecem as essências e sua relação *necessária*. Isso não significa que o ser seja devedor do *outro* (não ser) para ser, mas para existir (para vir ao mundo) é preciso que seja negado; todo o sistema de verdades que Descartes resguardou para Deus existe graças à negação e, por essa razão, a liberdade é por excelência fundadora da verdade.

Numa palavra, é porque a realidade humana *carrega o nada no âmago de seu ser* (é livre enquanto fonte de negatividade) que se faz mundo; é pela negação original e *livre* do homem que é engendrado o sistema de verdades. A noção sartriana da liberdade humana informa que o homem, tal qual Deus, é fundador das essências e de seu encadeamento, constituindo assim o real; a liberdade é negativa (o homem pode dizer *não* ao ser), mas é assim que se *produz* mundo. A liberdade, enquanto *ato metafísico absoluto* é o fundamento do ser, e o homem enquanto ser que *é liberdade*, torna-se o principal agente constituidor de verdade. Assim, via negação, cabe um novo ponto de partida: abandonar toda perspectiva anterior e partir da *relação mesma*, ou seja, do em-si e do para-si, nas suas formas de ser no mundo, tendo como fio condutor o homem.

Daí em diante todo o esforço de Sartre é para mostrar como o para-si é o ser que surge do em-si negando-o, e que essa negação do em-si promovida pelo para-si é origem do mundo e de suas

54 Cf. Contat & Rybalka, p. 128.

estruturas. É pela negação que o homem estabelece relações de dependência entre os *istos* no mundo, negação essa que só pode ser concebida sobre um fundo, o que torna os *istos* externos um ao outro; originariamente, a consciência *nega* o ser, e não o faz estando *fora* do ser (o espaço é uma categoria que só pode advir dessa negação originária), mas a partir do ser mesmo que ela é. Essa negação fundante é a origem do não-ser, do nada, da falta que *infesta* o ser a partir do ser mesmo e faz com que haja a ruptura original no ser, ruptura que não é dualidade.⁵⁵ A consciência, porque é nada, é em *necessária relação com o mundo*; ser-para-si é ser um *não* que se dirige ao ser. Assim, parece natural que a consciência seja definida como algo *que não é o que é*, afinal jamais coincide com o ser; e como algo que *é o que não é*, afinal ela também é incapaz de coincidir com seu nada de ser. A consciência, o núcleo ontológico do homem, é ser negado e negação do ser; existir é advir do ser ao negá-lo, e não sê-lo sendo-o.⁵⁶ É pela negação (*acontecimento absoluto*) que ocorre uma *fissura* no ser; o homem surge da plenitude do em-si como negação dessa plenitude e negação de si mesmo: o mundo é plenitude imanente frente a uma consciência que é recuo nadificador.

Desse modo a consciência é no mundo, e o mundo lhe aparece como transcendente, uma vez por ela *atravessado*; a determinação, aquela que *separa grandes massas de ser em coisas* (objetos particulares) se dá nesse ato: ao ser atravessado pela consciência um *nada* deslizou no seio do ser, fazendo surgir os objetos individuais que o compõe enquanto mundo sobre um fundo indiferenciado.⁵⁷ Esse caráter duplo da consciência, que não se identifica com o ser nem pode superá-lo, é resultado de seu *aparecimento* (ela *nasce* do ser negando-o e não é mais que essa negação); ela está em *contato* com o ser sem nenhuma distância e

55 “A negação (...) manifesta na homogeneidade de uma única e mesma existência e onde o negado retorna por si mesmo àquilo que é negado, uma vez que é um e o mesmo ser” (Sartre, 1983, p. 218).

56 O nada não pode nadificar-se (afinal ele *não tem ser*), e, por isso, “o Nada não é, o Nada é ‘tendo sido’; o Nada não se nadifica, o Nada é *nadificado*” (Sartre, 1997, p. 65).

57 Nesse sentido, “em fusão com o mundo, enquanto é, a consciência escapa ao mundo e se separa dele na medida em que ela *não é*” (Sartre, 1983, p. 223)

sem possibilidade de fundir-se com ele. Por isso, porque está separada *do ser* por nada e não pode supera-lo nem englobá-lo, ela *está no mundo sendo-o*, ela é a *ligação originária do para-si à totalidade do em-si* como aquilo que o para-si não é. Ser-no-mundo é traduzir em seu ser a unidade sintética em-si e para-si, afinal, se o mundo aparece como uma infinidade de *istos* (fenômenos) separados da consciência e entre si por nada.

Mas o mundo não é *simples resultado da negação*, afinal não pode haver mundo sem para-si, do mesmo modo que não poderia haver para-si sem em-si; a relação *é* o mundo. Ser homem é ser *não*, negar o em-si e negar-se enquanto não-ser. Essa negação originária o lança num projeto de ser e o temporaliza; é a partir desse projeto (temporal) que o homem transcende o mundo negado rumo às suas possibilidades e descobre os *istos* enquanto coisas-utensílios, assim como as demais estruturas de mundo. *No* e *pelo* acontecimento absoluto está o projeto de ser (ser em-si-para-si); é o homem que, em vista de seu projeto, ao transcender esse mundo originário rumo às suas possibilidades, leva ao em-si o caráter de *finalidade*. Mas há que se notar ainda que, independente de tal ou qual projeto que o homem se determine para ser o que é, o ser não é superado.

Resulta então que é uma característica da coisa ser *quebrável, resistente*, etc.; mas ela apenas é, seja lá o que for, *no mundo*, e apenas se transcendida pelo para-si rumo a *seu* projeto de ser. O para-si, ao negar o em-si, cria o mundo em vista de um projeto; mas o faz por *negação* e não pode suprimi-lo. Em resumo, afirmar que o para-si faz o mundo é dizer que ele nega o ser; ser-no-mundo descreve a *livre necessidade* de negar o em-si sem poder jamais superá-lo (negá-lo em sua totalidade). O conhecimento se efetiva pela negação *desse ser aqui*, presente; ser-no-mundo é negar o em-si, e as duas únicas possibilidades de superar essa situação interrompem o projeto de ser, fazendo com que o para-si deixe de existir ou acabe englobado na totalidade.

O para-si não pode descolar-se do mundo (a menos que seja numa *epoché* ou *refugiando-se no nada*), de sua situação, já que isso é negar reflexivamente a totalidade do ser; mesmo sendo negação o para-si permanece arraigado no ser. Desse modo, mesmo que o ser-em-si não tenha determinações, enquanto negado pelo para-si ele se mostra como é, o que escapa ao idealismo na medida

em que o fenômeno é o ser que se mostra; do mesmo modo supera o realismo, afinal a determinação decorre do ato negativo, de modo que o homem estabelece o *sentido* do mundo, jamais seu ser. E o faz negando *todo ser* na negação do *ser aqui* e, ao criar esse sentido, o faz assumindo o ser em sua total contingência.

Concluído esse percurso fica mais fácil entender porque Sartre afirma que o conhecimento é apenas a presença do para-si ao em-si;⁵⁸ e pode-se afirmar ainda mais: o mundo é o que dele faz o homem, e fazê-lo tem o mesmo sentido que conhece-lo: “O Para-si não existe primeiro para conhecer depois, e tampouco pode-se dizer que somente existe enquanto conhece ou é conhecido, pois isso o faria desvanecer em uma infinidade determinada de conhecimentos particulares”, mas “é o surgimento absoluto e primeiro do Para-si em meio do ser e para além do ser – a partir do ser que ele não é e como negação desse ser e nadificação de si – que constitui o conhecimento” (Sartre, 1997, p. 284). Em suma, se conhecer e ser-no-mundo se identificam, a dicotomia do realismo e do idealismo é superada; e, por consequência, a pergunta sobre a adequação entre objeto e conhecimento de objeto perde seu sentido. É certo que outras questões vêm substituí-las, mas cabe admitir que a filosofia contemporânea é marcada por essa superação dos limites impostos à filosofia pela modernidade, ou seja, identificar conhecimento e ser-no-mundo é uma resposta contemporânea à questão epistemológica.

Artigo recebido em 02.08.2012, aprovado em 29.01.2013

Referências

BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Trad. A. Sérgio, L. Vallandro, J. P. G. Monteiro e A. M. D'Oliveira. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

58 “O conhecimento nada mais é que a presença do ser ao Para-si, e o Para-si nada mais que o *nada* que realiza esta presença. Assim, o conhecimento é, por natureza, ser ek-stático, e por isso confunde-se com o ser ek-stático do Para-si”, Sartre, 1997, p. 284.

- BORNHEIM, G. A. *Sartre, Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: ed. Perspectiva, 1971.
- CONTAT, M. e RYBALKA, M. *Les Écrits de Sartre*. Paris: ed. Gallimard, 1970.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método & Meditações Metafísicas*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1973.
- HARTMANN, N. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução José Gonçalves Belo. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1960.
- HEIDEGGER, M. *Meu caminho para a fenomenologia*. Col. *Os Pensadores*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: ed. Victor Civita, 1973.
- _____. *Ser e Tempo*. Vols. 1 e 2. Tradução Márcia de Sá Cavalcanti. 2ª ed. Petrópolis: ed. Vozes, 1988.
- HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias e Letras, 2006.
- _____. *Investigações Lógicas*. Sexta investigação. Trad. Zeljko Loparic e Andréa M. A. de C. Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- _____. *Investigaciones Lógicas*. Tradução Manuel G. Morente e Jose Gaos. Madrid: Revista de Occidente S.A., s/d.
- _____. *Notes sur Heidegger*. Paris: de. De Minuit, s/dA.
- HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. A. Sérgio, L. Vallandro, J. P. G. Monteiro e A. M. D'Oliveira. São Paulo: Abril Cultural, 1996.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- MOURA, C. A. R. de. *Sensibilidade e entendimento na fenomenologia*. Manuscrito, p. 207. Campinas: Ed. CLE/UNICAMP, 2000.
- MOUTINHO, Luiz D. S. *Sartre – Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: ed. Brasiliense, 1995.
- SARTRE, J-P. *A Imaginação*. Col. *Os Pensadores*, p. 33. Tradução Luis Roberto Salinas Fortes. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1978.
- _____. *A Náusea*. Tradução Rita Braga. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira S. A., 1996. (*La nausée*. Paris: Folio, 2004).

_____. *Crítica da Razão Dialética*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: ed. DP&A, 2002. (*Critique de la raison dialectique*. Paris: ed. Gallimard, 1960).

_____. *Diário de uma guerra estranha*. Tradução Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 1983.

_____. *La Liberté Cartésienne*. Situations I. Paris: ed. Gallimard, 1947.

_____. *O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução e notas Paulo Perdigão. Petrópolis: ed. Vozes, 1997 (*L'Être et le Néant - Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: ed. Gallimard, 1943).

_____. *O Imaginário*. Tradução Duda Machado. São Paulo: ed. Ática, 1996a.

_____. *Questão de Método*. Col. *Os Pensadores*, p. 109. Tradução Bento Prado Júnior. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1978a.

_____. *Situações I - críticas literárias*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Wolfgang L. Maar e Maria L. M. e O. Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

SEEL, Gerhard. *La Dialectique de Sartre*. Collection Raison Dialectique. Lausanne: Editions L'Age d'Homme, 1995.

**COMBATER E COMPOR: DILEMAS DO AGIR
EM UMA LEITURA DELEUZIANA DE ESPINOSA**

**COMBATIR Y COMPONER: DILEMAS DE LA ACCIÓN
EN UNA LECTURA DELEUZIANA DE ESPINOZA**

**FIGHTING AND COMPOSING: DILEMMAS OF ACTION
ON DELEUZE 'S READING OF SPINOZA**

Cíntia Vieira da Silva

Prof^ª. da Universidade Federal de Ouro Preto

E-mail: cintiavs@gmail.com

Resumo: Para Espinosa, o modo finito enfrenta uma luta para se tornar livre, já que a liberdade não é uma propriedade essencial à sua natureza e vários obstáculos dificultam o processo de liberação. Contudo, tendo em vista que a liberação, em Espinosa, confunde-se com o acesso ao terceiro gênero de conhecimento, e que a essência do modo é se esforçar por perseverar em seu ser – e, portanto, agir em função do que lhe é útil – tal processo de liberação poderia ser interpretado não apenas como individual, mas também como individualista, como se o desenvolvimento da razão não tivesse uma dimensão social. A prudência espinosista, - que poderíamos também chamar de sabedoria prática, estratégia ou cautela- ao contrário, é uma arte da composição e, como tal, eminentemente coletiva e necessária para a produção da vida em comum dos modos finitos. Trata-se menos de definir o que é prudência do que de apresentar os mecanismos por meio dos quais uma sabedoria prática fornece princípios imanentes para que o modo se torne livre, ativo, possa ter idéias adequadas e aprenda a entrar em relações de composição.

Palavras-chave: Autonomia, *conatus*, estratégia, filosofia prática, prudência.

Resumen: Para Espinoza, el modo finito enfrenta una lucha para tornarse libre, ya que la libertad no es una propiedad esencial a su naturaleza y varios obstáculos dificultan el proceso de liberación. No obstante, teniendo en cuenta que la liberación se confunde en Espinoza con el acceso al tercer género de conocimiento, y que la esencia del modo es esforzarse por perseverar en su ser – y, por lo tanto, actuar en función de lo que le es útil – tal proceso de liberación podría ser interpretado no sólo como individual, sino también como individualista, como si el desarrollo de la razón no tuviese una dimensión social. Por el contrario, la prudencia espinosista – que podríamos también llamar sabiduría práctica, estrategia o cautela – es un arte de la composición y necesaria para la producción de la vida en común de los modos finitos. Se trata, menos de definir lo que es

prudencia, que de presentar los mecanismos por medio de los cuales una sabiduría práctica provee principios inmanentes para que el modo ser torne libre, activo, y pueda tener ideas adecuadas y aprenda a entrar en relaciones de composición.

Palabras-clave: Autonomía, *conatus*, estrategia, filosofía práctica, prudencia.

Abstract: To Spinoza, finite mode faces a struggle to become free, because freedom is not an essential property of its nature and various obstacles hamper the liberation process. However, considering that the liberatin in Espinosa, merges with the access to the third kind of knowledge, and that the essence of the mode is to strive to persevere in its being - and therefore act according to what is useful to him - such liberation process could be interpreted not only as individual but also as individualistic, as if the development of reason did not have a social dimension. Spinozist prudence, - that we might also call practical wisdom, caution or strategy- on the contrary, is an art of composition and, as such, eminently collective and necessary for the production of the common life of finite modes. This work does not try to define what prudence is, but to present the mechanisms through which practical wisdom provides immanent principles for the mode to become free, active, have adequate ideas and learn to enter into relations of composition.

Key-words: Autonomy, *conatus*, practical philosophy, prudence, strategy.

Ao elaborar a idéia de experimentação, crucial por seus desdobramentos estéticos, éticos e políticos, Deleuze e Guattari promovem uma renovação do tema da prudência, procurando escapar à concepção aristotélica e lhe dando tons espinosistas. Esta idéia remete à imagem do selo de Espinosa, usado como lacre em sua correspondência. No selo figura uma flor, acompanhada da inscrição *Caute*. Laurent Bove interpreta o convite contido no selo de Espinosa como “a exigência imanente e vital à qual cada um é ligado por seu direito natural. A tese de uma natureza estratégica dos conatus conduz a ler - no espinosismo - uma ontologia dinâmica da decisão dos problemas” (BOVE, 1996, contra-capá) . Nesse sentido, acautelar-se não significa seguir uma mera regra prática cujo uso pode ser generalizado e estendido a toda sorte de situação. Ter cautela é colocar-se numa atitude estratégica ao lidar com os outros corpos, é aprender a entrar em composição com eles, a extrair das oscilações afetivas que eles nos provocam um manejo da própria potência de afetar e ser afetado e, conseqüentemente, da potência de agir.

Combate e estratégia: o enraizamento dos modos no inadequado. A noção de estratégia é frutífera para a compreensão do espinosismo e para melhor alinhavar as conexões aqui estabelecidas para conceber a produção de efeitos no real fora do esquema voluntarista, calcado numa compreensão do sujeito como forma estanque de apreensão dos objetos, que se transpõe, na esfera ética, para a figura da pessoa. No âmbito das ressonâncias terminológicas e temáticas, ‘estratégia’ se insere no mesmo campo que a noção de máquinas de

guerra, criada em *Mil platôs*, da necessidade de “combater na imanência”, tematizada por Luiz Orlandi no prefácio à tradução brasileira de *Péricles e Verdi* (Deleuze, 1999), texto em que Deleuze constrói um “plano de coexistência” (Orlandi *apud* Deleuze, 1999, p. 12) entre seu pensamento e o de François Châtelet. Estratégia é um termo que nomeia, na interpretação proposta por Laurent Bove, a passagem da prudência espinosista para o campo efetivo das ações.

O uso de termos bélicos apontaria então para uma visão da vida em sociedade como uma “guerra de todos contra todos”, pautada por uma visão que considera os seres humanos como essencialmente egoístas? Esta seria uma maneira apressada de compreender o *conatus* espinosista, que consistiria na seguinte operação: se o *conatus* se define como o esforço de cada indivíduo em perseverar em seu ser, então, cada indivíduo procurará sobrepor seus interesses de conservação sobre os interesses dos demais. Tal compreensão faria apelo a uma instância reguladora e superior aos interesses individuais, capaz de assegurar uma trégua entre os indivíduos, coibindo os abusos e submetendo as vontades individuais. Mas há uma outra maneira de entender a noção de estratégia, conectando-a com a teoria do *conatus*, que produz uma articulação entre ontologia, ética e política e aponta para um regime democrático, baseado mais na auto-regulação do que na limitação das potências individuais por um poder superior a elas.

Tal maneira não supõe uma passagem fácil e tranqüila entre um tipo de relação entre os indivíduos que se faz por oposição, para se chegar a um ideal de harmonia entre todos os modos. Não haveria qualquer motivo para empregar os termos ‘estratégia’ ou ‘combate’ para aludir a uma convivência que se torna harmônica sem sobressaltos. Assim como a felicidade ou beatitude supõe uma árdua luta individual, que não se faz de uma vez por todas, também a construção de um corpo social em que os indivíduos possam regular sua vida comum só é obtida por meio de lutas cotidianas. Não há facilidade, nem garantias, para que os modos deixem de perceber uns aos outros como empecilhos para começarem a ver como podem se compor.

A oposição entre os modos é uma condição existencial, derivada de um princípio ontológico, que condiciona nosso modo de

conhecer ou perceber os corpos. Laurent Bove lembra que “desde a *definição 2 da parte I [da Ética]*, já sabíamos o quanto cada um de nossos pensamentos como cada um de nossos atos iriam necessariamente encontrar, fora dele, um outro corpo e uma outra idéia que lhe faria obstáculo”(Bove, 1996, p. 12). Tudo o que é finito, como os modos, é limitado por outra coisa:

diz-se que uma coisa é finita em seu gênero quando pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo: um corpo diz-se que é finito porque sempre podemos conceber outro que lhe seja maior.

Do mesmo modo, um pensamento é limitado por outro pensamento. Porém um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. (Espinosa, 1992, I, def. 2)¹

Não apenas cada modo é limitado por outro, como também cada modo é determinado a agir por causas externas a ele, uma vez que não é causa de si. Os modos, portanto, não dominam as causas que atuam sobre eles. No mais extremo dos arranjos de tal situação, um corpo pode destruir outro (ou partes dele), assim como um pensamento pode aniquilar outro. Mas mesmo no pólo mais atenuado dessa condição da existência dos modos, verifica-se que estes não são autônomos. Cada modo é, certamente, definido por uma essência singular independente dos demais, chamada de *conatus* (esforço para perseverar em seu ser), ou de desejo, quando associada à consciência dos apetites por meio dos quais a essência se exprime. Contudo, as diferentes maneiras pelas quais tal expressão pode se efetuar são condicionadas pelas interações entre os modos, o que os coloca em situação de heteronomia. Laurent Bove descreve tais condições nos seguintes termos: “colocar a existência de um corpo qualquer é necessariamente colocar, com ele, uma infinidade de outros corpos que fazem, a um só tempo, imediatamente obstáculo a” seu “desenvolvimento autônomo e, se eles não o eliminam de fato, impõem-lhe, do exterior (e em parte), os caminhos necessários de sua expressão” (Bove, 1996, p. 12).

¹ Que os leitores perdoem esta aberração cronológica. A *Ética* foi publicada, postumamente, em 1677.

A vertente bélica do *conatus*. O desejo de cada indivíduo se exprime, portanto, como apetites variáveis de acordo com os corpos que este encontre, pois tais encontros ocasionam afecções de alegria ou de tristeza, conforme a demonstração da proposição 56 da terceira parte da *Ética*. Isto quer dizer que cada indivíduo tem uma essência singular, configurada como desejo no caso dos seres humanos, cuja expressão se encontra em interdependência em relação aos outros indivíduos. Mas os modos não são apenas limitados uns pelos outros, nem tampouco o condicionamento da expressão de seu desejo singular constitui a maior das restrições que estes impõem uns aos outros. Um modo, corpóreo ou mental, pode ocasionar o aniquilamento de outro:

Não existe na Natureza nenhuma coisa singular tal que não exista uma outra mais poderosa e mais forte que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais poderosa pela qual a primeira pode ser destruída. (Espinosa, 1996, IV, axioma seguinte à oitava definição)

Este axioma delinea uma existência modal periclitante. Não sabemos quando vamos encontrar a tal coisa mais poderosa que poderá nos destruir. Nesse sentido, Laurent Bove afirma que “a condição dos corpos – de maneira mais urgente ainda que a das sociedades – é uma condição de guerra total e nenhum escapará finalmente à morte” (Bove, 1996, p. 14). No mesmo sentido, Gabriel Albiac descreve “o *conatus*, o esforço” como “a relação agônica de uns seres para com os outros no infinito cenário de encontro (isto é, de choque) que é a natureza”. A relação mais imediata entre os modos na duração se faz segundo “uma lógica das potências em conflito, que é uma lógica de guerra” (Albiac *apud* Moreau, 1994, p. 510). Esta condição exige uma cautela ou prudência estratégica que os modos vão aprendendo a ter no contato com os outros corpos, impulsionados pelo *conatus* (esforço por se conservar em seu ser e desenvolver sua potência) que define sua essência. Por isso, o *conatus* pode ser compreendido como “potência singular de afirmação e de resistência” que se desdobra numa “prática estratégica de decisão dos problemas e de sua

resolução” (Bove, 1996, p. 14)². Por outro lado, o axioma transcrito acima aponta uma saída para as oscilações a que estamos submetidos de acordo com os corpos com que nos deparamos e com os efeitos que eles provocam em nós. Se nada há de tão poderoso que não possa ser destruído por outra coisa (já que a potência de um modo não pode ser ilimitada, uma vez que os modos são finitos), então, é legítimo supor que, por mais intensa que seja a tristeza causada por um mau encontro, esta poderá ser dissipada por uma alegria mais potente que ela. Veremos mais à frente como Espinosa descreve o gerenciamento dos encontros envolvido no processo de liberação dos indivíduos e a importância do uso desta possibilidade de eliminação de um afecto³, como pensamento não-representativo, por outro. Tenhamos em mente desde logo, contudo, que tal liberação e a autonomia dela resultante são sempre relativas, no caso dos modos – especialmente no que se refere aos seres humanos, dada a complexidade de seus corpos⁴ – uma vez que eles dependem de outros para a manutenção de suas funções vitais.

A tendência dos modos ao desenvolvimento de sua potência. É o que Espinosa afirma no quarto postulado da segunda parte: “o corpo humano tem necessidade, para a sua conservação, de muitos outros corpos, pelos quais é continuamente como que regenerado”. A interdependência entre os corpos não tem um caráter apenas negativo. É esta situação de troca e interação entre os corpos que permite um maior desenvolvimento das mentes. Além disso, cada modo buscando aquilo que é efetivamente útil à sua conservação,

² Para uma aproximação do *conatus* espinosista à vontade de potência nietzscheana, sendo o primeiro pensado como individuação desta última e ambos expressando a verdadeira atividade: Martins, André. *Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afectos. Encontros entre o trágico e o pensamento intuitivo. O que nos faz pensar*, nº 4, Rio, PUC-RJ, 2000, pp. 183-198.

³ O uso do termo ‘afecto’, já consagrado dentre os estudiosos de Deleuze, visa impedir uma interpretação psicologizante do termo.

⁴ Conforme o primeiro postulado da parte II da *Ética*: “o corpo humano é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também muito composto”. Este faz parte de uma série de cinco postulados a respeito do corpo humano seguintes aos axiomas e lemas de física incrustados nesta parte da *Ética* que trata da natureza e da origem da mente humana, o que se justifica pelo fato de que o corpo é o objeto da idéia que constitui a mente humana.

ou seja, agindo de acordo com a natureza que decorre de sua essência, conseguirá entrar em composição com os outros modos e se esforçará por não viver os encontros como oposições. O próprio Espinosa torna explícitas as conseqüências desse postulado quando o menciona na quarta parte da *Ética*, no momento em que expõe quais são os princípios de uma vida virtuosa, ou seja, conforme à Razão e quais são as afecções conformes a esta maneira de viver:

(...) pelo postulado 4 da parte II, segue-se que não pode nunca dar-se o caso de não termos necessidade de nada fora de nós para conservar o nosso ser, e de vivermos de maneira que não tenhamos nenhum comércio com as coisas que estão fora de nós. Se, por outro lado, considerarmos a nossa mente, por certo que a nossa inteligência seria mais imperfeita se a alma fosse única e não entendesse nada além dela mesma. Há, portanto, fora de nós muitas coisas que nos são úteis e que, por isso, devem ser desejadas. Entre elas não podemos conceber nenhuma preferíveis às que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos, absolutamente de mesma natureza, unem-se um ao outro, formam um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles separadamente. Portanto, nada mais útil ao homem que o homem. Os homens – digo – não podem desejar nada mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem todos de tal maneira de acordo em tudo, que as Mentes e os Corpos de todos formem como que uma só Mente e um só Corpo e que todos, em conjunto, na medida das suas possibilidades, se esforcem por conservar o seu ser; e que todos em conjunto procurem a utilidade comum de todos. Daqui se segue que os homens, que se governam pela Razão, isto é, os homens que procuram o que lhes é útil sob a direção da Razão, não desejam nada para si que não desejem para os outros homens, e, por conseguinte, eles são justos, fiéis e honestos. (Espinosa, 1992, parte IV, proposição 18, escólio).

Este escólio procura refutar uma interpretação do princípio segundo o qual “cada um é obrigado a procurar o que lhe é útil” que o compreende como sendo contraditório em relação à virtude e à piedade. Segundo tal interpretação, o princípio da utilidade se confundiria com um princípio do prazer imediato. A conduta resultante desse princípio se traduziria num egoísmo rudimentar que leva em conta as necessidades próprias mais prementes e a fruição instantânea de um efeito agradável. Espinosa, contudo, não concebe o ‘útil’ apenas como aquilo que garante a sobrevivência de um indivíduo ou lhe é agradável de modo fugaz. Tanto assim que um pouco antes do trecho acima citado, ao dizer que cada um deve

procurar aquilo que lhe é útil, faz a seguinte ressalva: “mas o que lhe é útil de verdade”.

Tendência ao útil e movimento de liberação. Esta utilidade verdadeira é determinada pelo desenvolvimento máximo da potência do indivíduo, que se confunde com a busca do maior bem que este possa almejar: “o bem supremo da Mente é conhecimento de Deus, e a suprema virtude da Mente é conhecer a Deus” (Espinosa, 1992, parte IV, proposição 28). Ao final da quarta parte da *Ética*, Espinosa retoma este princípio, relacionando o terceiro gênero de conhecimento ou conhecimento intuitivo a seu correspondente afetivo. Nesta formulação sintética, fica claro que o conhecimento de Deus não é uma finalidade derivada de um princípio transcendente à natureza humana, mas decorre da afirmação da essência dos modos humanos, ou seja, do desejo.

(...) na vida, é primeiro que tudo útil aperfeiçoar, na medida do possível, a inteligência, ou seja, a Razão, e só nisto consiste a suprema felicidade, ou seja, a suprema beatitude do homem. É que a beatitude não é outra coisa que o contentamento do espírito, que provém do conhecimento intuitivo de Deus. Ora, aperfeiçoar a inteligência também não é outra coisa que conhecer a Deus, os atributos de Deus e as ações que resultam da necessidade da Sua própria natureza. Por isso, o fim último do homem, que é conduzido pela Razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber-se adequadamente a si mesmo e a todas as coisas que podem cair sob o seu entendimento. (Espinosa, 1992, IV, apêndice, capítulo 4).

Nessa medida, o espinosismo não se confunde com filosofias em que o sumo bem seria a contemplação mística do divino. Tampouco, para Espinosa, a busca da utilidade seria uma astúcia da Natureza para nos fazer cumprir nossa destinação supra-sensível. O conhecimento de Deus não é um conhecimento apartado daquele a que podemos chegar por meio de nosso contato com outros corpos, mas é o conhecimento que podemos constituir a partir desse contato, na medida em que este nos faz compreender o que há de comum entre todos os corpos, ou seja, os aspectos segundo os quais eles entram em composição.

A busca da utilidade, princípio de uma vida virtuosa, deve ser orientada pelas idéias adequadas que o indivíduo conseguir

formar: “o homem, enquanto é determinado a fazer alguma coisa pelo fato de ter idéias inadequadas, não pode dizer-se absolutamente que age por virtude;” porque as idéias inadequadas dão testemunho de sua passividade, não exprimindo sua potência, “mas, sim, somente, enquanto é determinado pelo fato de ter um conhecimento” (Espinosa, 1992, IV, proposição 23). Vale lembrar que a passividade da mente corresponde a uma passividade do corpo, assim como o tornar-se ativo faz-se de modo simultâneo pela mente e pelo corpo. A mente torna-se ativa, ou seja, desenvolve sua potência produzindo idéias adequadas que conduzem a um arranjo dos afectos imanente à Natureza, ou seja, que estabelece as devidas correspondências entre efeitos e causas. Se Espinosa coloca a razão como diretora deste processo é porque ‘razão’ é o nome dado ao que, em nós, forma idéias adequadas e compreende a ordem necessária da Natureza: “agir absolutamente por virtude não é, em nós, outra coisa que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas significam o mesmo) sob a direção da razão, segundo o princípio da procura da própria utilidade.” (Espinosa, 1992, IV, proposição 24)

A utilidade é um princípio conforme à razão, mas é, em primeiro lugar, um postulado derivado da Natureza. Assim sendo, a utilidade primordial não é circunscrita à percepção parcial de cada modo, mas leva em conta um ponto de vista que seria aquele da Natureza inteira. Segundo uma tal perspectiva, não há oposição entre os modos e todos se compõem formando um grande Indivíduo (a própria Natureza). Por isto, Espinosa pode afirmar que o modo de vida prescrito pela razão é aquele que busca harmonia ou acordo, já que a razão espinosista só prescreve o que condiz com a Natureza.

Corpo orgânico, corpo potente e a verdadeira utilidade. A verdadeira utilidade não é apenas a manutenção do funcionamento orgânico do corpo. Em primeiro lugar, é útil aquilo que contribui para que a essência singular de um determinado modo permaneça atualizada, tendo em vista que tal essência se exprime em relações de movimento e repouso entre as partes do corpo deste indivíduo. É o que se pode depreender da proposição 39 da quarta parte da *Ética*: “aquilo que faz que as relações de movimento e de repouso que as partes do Corpo humano têm entre si sejam conservadas, é

bom; e, ao contrário, é mau o que faz que as partes do Corpo humano tenham entre si outras relações de movimento e de repouso”. A assimilação entre ‘bem’ e ‘útil’ é realizada na primeira definição da quarta parte da *Ética*: “por bem entenderei aquilo que com certeza sabemos ser-nos útil”. Além disso, a demonstração da proposição 39 autoriza a identificação entre ‘bom’ e ‘útil’ e entre ‘mau’ e ‘prejudicial’, na medida em que estes últimos termos são utilizados na proposição anterior, a qual é retomada na demonstração da proposição 39. Além disso, na demonstração da proposição 38, ‘bom’ e ‘útil’ são colocados como sinônimos. Antes de voltar a ela, vale retomar o escólio da proposição 39 para sedimentar a compreensão do que foi dito acima, a saber, que a conservação do modo em sua singularidade não diz respeito apenas à manutenção da funcionalidade orgânica do corpo. Pode ocorrer que um corpo continue desempenhando suas funções orgânicas, tendo integrado, no entanto, relações de movimento e de repouso entre suas partes que transformaram o indivíduo. Às vezes, tal transformação pode ser radical a ponto de torná-lo quase um morto-vivo, um organismo que meramente funciona, mas não tem, propriamente, vitalidade, tamanha a perda de sua capacidade de afetar e ser afetado, como no célebre exemplo de certo poeta espanhol:

ser quando se muda em cadáver; mais ainda, a própria experiência parece persuadir-nos do contrário. Sucede, de fato, às vezes, que o homem sofre tais mudanças que eu não diria facilmente que ele é o mesmo; como ouvi contar de um certo poeta espanhol, que tinha sido atingido por uma doença e, se bem que curado dela, ficou, todavia, de tal forma esquecido de sua vida passada que não queria que fossem seus os contos e as tragédias que tinha composto; poderia, por certo, ser tido como uma criança adulta, se se tivesse esquecido mesmo da sua língua materna.” (Espinosa, 1992, IV, proposição 39, escólio)

Os encontros com os corpos podem ser ocasião de novas conexões, favorecendo o desenvolvimento de suas capacidades, a expressão de sua potência. Mas podem igualmente diminuir sua capacidade conectiva, ocasionando um recrudescimento de sua potência, como no caso do poeta espanhol, que não somente perdera a capacidade criativa, como também não mais conseguia

sequer reconhecer o que houvera criado. A utilidade, manifestamente, encontra-se no primeiro desses pólos e se traduz numa ampliação da gama das coisas de que um corpo é capaz, tendo como correlato um desenvolvimento simultâneo da mente, conforme a proposição 38 da quarta parte da *Ética* e sua demonstração, na qual Espinosa aborda o desenvolvimento concomitante do modo segundo os dois atributos, vinculando a utilidade ao aumento das capacidades da mente. O texto da proposição diz que:

Aquilo que dispõe o Corpo humano de tal maneira que possa ser afetado de diversos modos ou que o torna apto a afetar os corpos externos de um número maior de modos é útil ao homem; e é-lhe tanto mais útil, quanto o Corpo se tornar por essa coisa mais apto a ser afetado de mais maneiras ou a afetar os outros corpos; e pelo contrário, é-lhe prejudicial aquilo que torna o Corpo menos apto para isto.” (Espinosa, 1992, IV, proposição 38)

A demonstração prossegue com remissões ao estabelecido em proposições anteriores:

desta parte⁵), e, tanto mais útil quanto mais apto pode tornar o Corpo para estas coisas; e inversamente (pela mesma proposição 14 da Parte II invertida e pelas proposições 26 e 27 desta parte), é prejudicial se torna o Corpo menos apto para estas coisas. Q. E. D. (Espinosa, 1992, IV, proposição 38, demonstração)

Tornar-se ativo em meio às paixões. O que expande as aptidões do corpo é útil por corresponder a uma expansão da mente. Equivaleria isto a romper a igualdade entre os atributos corpo e mente, ou seja, a conferir um estatuto ontológico superior ao mental, em detrimento do corporal? Tal não pode ser o caso, porque o grau de

⁵ « A Mente humana é apta a perceber um grande número de coisas, e é tanto mais apta quanto o seu Corpo pode ser disposto de um grande número de maneiras”. Isto porque a Mente é uma idéia cujo objeto é o Corpo, conforme a proposição 13 da segunda parte da *Ética*.

⁶ « Tudo aquilo por que nos esforçamos pela Razão não é outra coisa que conhecer; e a Mente, na medida em que usa da Razão, não julga que nenhuma coisa lhe seja útil senão aquela que conduz ao conhecimento” (proposição 26). “Não sabemos que nada seja bom ou mau, a não ser aquilo que nos leva verdadeiramente a compreender ou que possa impedir que compreendamos” (proposição 27).

complexidade que a mente pode alcançar depende das conexões que o corpo tiver ocasião e for capaz de estabelecer, o que define a primazia do corpo. Por que então o conhecimento definiria a utilidade suprema para o modo humano? Ocorre que nenhum modo, por ser finito, é causa de si.

Os modos experimentam efeitos dos quais não são agentes, ou, por vezes, a produção desses efeitos não depende inteiramente do modo que o experimenta. É isto que define a passividade dos modos em geral, que se estende, evidentemente, aos seres humanos: “diz-se que nós padecemos, quando algo se produz em nós de que não somos senão a causa parcial, (...) algo que não pode deduzir-se só das leis da nossa natureza” (Espinosa, 1992, IV, proposição 2, demonstração)⁷. Espinosa acrescenta mais à frente que “o homem está sempre necessariamente sujeito às paixões” (Espinosa, IV, proposição 4, demonstração, corolário), na medida em que não pode deixar de ser uma parte da Natureza e transformar-se no todo. O conhecimento adequado das causas é a maneira pela qual os indivíduos finitos podem sair da passividade, não se tornando imunes às paixões, mas compreendendo suas causas e passando, assim, a dispor de meios para gerenciá-las: “as ações da Mente nascem apenas das idéias adequadas; as paixões dependem apenas das idéias inadequadas” (Espinosa, 1992, III, proposição III).

As paixões vinculam-se a idéias inadequadas porque tais idéias apenas indicam o efeito dos outros corpos sobre o nosso, sem nos dar a conhecer a natureza dos corpos que encontramos e sem

⁷ Em *Et.*, III, definição 2, Espinosa define atividade como ser causa adequada e passividade como ser causa parcial: “digo que agimos quando se produz em nós, ou fora de nós, qualquer coisa de que somos a causa adequada, isto é (pela definição precedente) quando se segue da nossa natureza, em nós ou fora de nós, qualquer coisa que pode ser conhecida clara e distintamente apenas pela nossa natureza. Mas, ao contrário, digo que padecemos quando em nós se produz qualquer coisa ou qualquer coisa se segue da nossa natureza, de que não somos senão a causa parcial”. A definição anterior estabelece uma distinção entre “causa adequada” e “causa inadequada ou parcial”, em função do quanto um e outro tipo de causa permitem conhecer o efeito por elas produzido: “chamo causa adequada aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente compreendido por ela; chamo causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode ser conhecido por ela”. (Espinosa, 1992, III, definição 1)

nos fazer compreender em que medida um dado corpo atua como causa de um determinado efeito produzido em nós. Nesse sentido, as paixões são não apenas idéias inadequadas como também confusas⁸, pois sinalizam um aumento ou diminuição de potência produzido em nosso corpo e a direção de nossa atenção para tal ou qual idéia, sem permitir discriminar o papel de cada corpo envolvido na produção desses efeitos. Contudo, se estamos sujeitos a ter sempre idéias inadequadas, isto não significa que elas tenham que permanecer como tais. Podemos compreender adequadamente os efeitos que nos sobrevêm e, nesta medida, tornarmo-nos ativos: “uma afecção, que é paixão, deixa de ser paixão no momento em que dela formamos uma idéia clara e distinta” (ESPINOSA, 1992, V, proposição 3). Tal possibilidade não conhece limites, ou seja, “não há nenhuma afecção do Corpo de que nós não possamos formar um conceito claro e distinto” (Espinosa, 1992, V, proposição 4). O que nos assegura esta possibilidade é a unidade entre corpo e mente, que são um mesmo indivíduo concebido sob atributos diferentes. Tudo o que ocorre no corpo tem um correspondente mental⁹, mas apenas os afetos alegres nos permitem sair da passividade, ligando adequadamente os efeitos às suas causas.

Os perigos no combate e o cultivo da alegria. A formação de ideias adequadas e o encadeamento dos afectos de acordo com elas equivale à conquista de um modo de existência autônomo. Isto corre porque ter ideias adequadas significa ter algum domínio sobre as causas, domínio conquistado por meio de sua afirmação. Tal afirmação se faz por intermédio da compreensão da necessidade dos efeitos, A relação entre o processo de conquista da autonomia e a compreensão da necessidade do que ocorre na Natureza é assim

⁸ “Uma afecção, chamada Paixão da Alma (*animi pathema*), é uma idéia confusa pela qual a Mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, do seu Corpo ou de uma parte deste, e pela presença da qual a Mente é determinada a pensar tal coisa de preferência a tal outra.” (Espinosa, 1992, III, *Definição geral das afecções*, localizada ao final desta parte)

⁹ “Tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a Mente humana deve ser percebido pela Mente humana; por outras palavras: a idéia dessa coisa existirá necessariamente na alma; isto é, se o objeto da idéia que constitui a Mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela Mente.” (Espinosa, 1992, II, proposição 12)

descrita por Espinosa: “na medida em que a Mente conhece as coisas como necessárias, tem maior poder sobre as afecções, por outras palavras, sofre menos por parte delas”. Tal conhecimento é tanto mais eficaz quanto mais versar “acerca das coisas singulares” (Espinosa, 1992, V, proposição 6 e escólio). A dificuldade para se conquistar um tal modo de existência é assim descrita por Laurent Bove: “a autonomia como afirmação absoluta da causa é um combate”, já que “somos apenas, desde nosso nascimento, de maneira extremamente parcial, a causa do que ocorre em nós e do que fazemos” (Bove, 1996, p. 13), em função da dependência que o corpo humano tem em relação a outros corpos. A passagem dos modos a uma situação de autonomia se faz, na *Ética*, pelo acesso ao terceiro gênero de conhecimento, que não lhes é assegurado de antemão e nem é caracterizado como uma posse definitiva, já que, enquanto o modo se exprimir pelo atributo Corpo, estará submetido ao acaso e poderá sucumbir a um mau encontro. Esta seria uma maneira de pensar a morte de François Zourabichvili, que não muito tempo depois de publicar dois livros a respeito da filosofia de Espinosa¹⁰, e apesar de ter sustentado que o estudo de um pensamento passa pelo movimento de refazê-lo¹¹, com as conotações afetivas que isto implica, deu cabo da própria vida. Pensar o suicídio como efeito de causas externas ao indivíduo¹², como resultado de maus encontros entre corpos, é coerente com o que diz Espinosa. Depois de afirmar que a Natureza, e a razão em

¹⁰ *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*. Paris, PUF, 2002 e *Spinoza: une physique de la pensée*. Paris, PUF, 2002.

¹¹ “Acredita-se, por vezes, que expror um conceito concerne a réplica escolar, ao passo que é realizar o movimento dele por si e sobre si.” (Zourabichvili, 2003, p. 4).

¹² “Nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior” (Espinosa, 1992, III, proposição 4). Espinosa demonstra a proposição, não sem antes afirmar que ela é “evidente por si mesma”. A evidência reside na impossibilidade de se conceber como parte da essência de um indivíduo um elemento capaz de destruí-lo. O argumento de Espinosa, aliás, procura unir lógica formal e ontologia, na medida em que parte da definição da coisa e mostra sua relação com a essência da mesma: “(...) a definição de qualquer coisa afirma a essência dessa coisa, mas não a nega; por outras palavras, ela põe a essência da coisa, mas não a suprime. Por conseguinte, enquanto considerarmos somente a coisa e não as causas exteriores, nada podemos encontrar nela que a possa destruir. Q. E. D.” (Espinosa, 1992, III, proposição IV, demonstração).

acordo com ela, inclina os seres humanos a desejarem não apenas o que lhes convém do ponto de vista da utilidade, ou seja, da conservação de seu ser, como também as coisas capazes de lhes conduzir “a uma maior perfeição”; Espinosa extrai desses pressupostos uma consequência referente ao suicídio. Tendo em vista que o esforço por perseverar em seu ser (e aperfeiçoá-lo) define a essência dos modos (e, se acompanhado de consciência, a essência dos modos humanos), seria contraditório pensar que um desejo de aniquilamento do próprio ser pudesse derivar da essência de um modo. Desse modo, ainda que a ação que leva à morte de um determinado indivíduo tenha sido empreendida por ele mesmo, este não pode ser, sem contradição, considerado como causa de sua própria morte. Para Espinosa, portanto, “aqueles que se suicidam são impotentes de espírito”, na medida em que não conseguem resistir aos efeitos provocados por maus encontros com outros corpos. Aqueles que tiram a própria vida o fazem por terem sido “completamente subjugados por causa externas, em oposição à sua natureza” (Espinosa, 1992, IV, prop. 18, escólio)¹³.

É interessante notar que as considerações a respeito do suicídio se inserem numa argumentação que visa estabelecer a virtude como decorrente do desdobramento da essência dos modos, ou seja, da afirmação e aumento da potência modal¹⁴. Para Espinosa, nada pode haver de virtuoso numa mortificação do corpo e a posição da questão do suicídio nesse contexto faz parte de uma estratégia argumentativa que ressalta a importância do cultivo da alegria por meio do trato com os corpos, que leva a uma ampliação e diversificação dos poderes da mente. A figura do suicida funciona aqui como contra-exemplo, como advertência do extremo a que se pode chegar levado por maus encontros. Começamos por desvincular a busca daquilo que nos é útil (para conservar nosso ser, o que significa desenvolver ao máximo o grau de potência de que somos capazes) da busca por uma vida virtuosa. Esqueçamo-nos

¹³ As citações anteriores foram retiradas deste mesmo escólio

¹⁴ “Quanto mais cada um se esforça e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, quanto mais cada um omite conservar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é impotente.” (Espinosa, 1992, IV, prop. XX)

da ligação entre virtude e força ou potência¹⁵, desenvolvimento de poderes e capacidades, e do papel da alegria nesse processo. Isso poderá bastar para que acreditemos que a virtude só pode ser alcançada por meio da negação dos poderes corporais, ao invés do conhecimento destes e do que pode favorecer seu florescimento. Logo estaremos glorificando a tristeza sob suas várias formas e precisaremos acreditar que a vida nos foi concedida como um dom divino e intocável para assegurar seu valor, já que este não poderá ser depreendido do próprio transcórrer de nossa vida. Numa perspectiva espinosista, isto seria contrário à essência dos modos, pois desejar aquilo que diminui nossa potência de agir assim como a nossa potência de afetar e ser afetados é contrário à nossa natureza e só poderia derivar de uma espécie de envenenamento, do contato com corpos e idéias que pervertam a natureza do modo em questão. É o que fica claro no escólio da proposição que acabamos de ver:

Ninguém, portanto, que não seja vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, omite desejar o que lhe é útil, ou seja, conservar o seu ser. Ninguém – digo – por necessidade de sua natureza, mas sim coagido por causas externas, tem aversão aos alimentos ou se suicida – o que pode acontecer de muitos modos. Com efeito, alguém suicida-se, coagido por outro, que lhe torce a mão, na qual tinha por acaso tomado uma espada, e obriga-o a dirigir a espada contra o próprio coração; ou porque, por ordem do tirano, como Sêneca, é obrigado a abrir as veias, isto é, porque ele deseja evitar, por um mal menor, um mal maior; ou finalmente, porque causas exteriores ocultas dispõem a sua imaginação e afetam o seu corpo de tal maneira que este reveste uma outra natureza contrária à primeira e cuja idéia não pode existir na Mente (pela prop. 10 da parte III). Mas, que o homem se esforce por necessidade da sua natureza por não existir ou por se mudar numa outra forma, é tão impossível como que alguma coisa seja produzida do nada, como cada um pode ver com um pouco de reflexão. (Espinoza, 1992, IV, prop. 20, escólio)

Talvez o acontecimento que acaba de ser mencionado para iniciar esta breve abordagem do tratamento dado ao tema do suicídio na *Ética* tenha uma carga emocional exageradamente forte.

¹⁵ “Por virtude e potência entendo a mesma coisa, quer dizer (pela proposição 7 da Parte III) a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer algumas coisa que só podem ser compreendidas pelas leis da própria Natureza”. (Espinoza, 1992, IV, definição 8)

O problema aqui tratado pode, no entanto, justificar o peso de tal lembrança. Numa época em que a depressão se tornou, de maneira literal, moeda corrente (devidamente explorada pela indústria farmacêutica com a ajuda de tantos produtores de diagnósticos apressados e abusivamente generalizantes), faz-se urgente reativar a tradição filosófica da alegria, que pode conduzir a um conhecimento do aspecto segundo o qual todos os modos se compõem. A alegria está de acordo com a natureza de todos os modos, já que o que é próprio de sua essência é o aumento de potência, não a diminuição. Se esta ocorre, como fruto dos maus encontros, podendo levar um indivíduo a atuar como instrumento de sua própria destruição, isto não deve servir a ninguém como estímulo para cultivá-la. A dificuldade para conquistar as paixões alegres e, a partir delas, chegar às alegrias ativas, em outras palavras, a dificuldade de sair da situação de heteronomia, não deve levar nem à condenação moral dos que perecem nesta luta, nem ao esmorecimento.

A consciência como ilusão. Em *Espinosa filosofia prática*, Deleuze vincula a situação de heteronomia dos modos a uma ilusão constitutiva da consciência, a qual nada parece nos permitir ultrapassar. A situação descrita é dramática, pois os seres humanos parecem fadados a não ter idéias adequadas, ou seja, a não conhecer as causas que determinam os efeitos que neles se produzem e que eles, por sua vez, ajudam a produzir. As idéias inadequadas sendo-lhes vedadas, a felicidade, que equivale à liberdade, também o será.

as condições nas quais conhecemos as coisas e tomamos consciência de nós mesmos nos condenam a *ter tão-somente idéias inadequadas*, confusas e mutiladas, efeitos separados de suas próprias causas ¹⁶. Eis

¹⁶ Deleuze remete, neste ponto, a *Et.*, II, 28 (“as idéias das afecções do corpo humano, consideradas apenas na sua relação com a mente humana, não são claras e distintas, mas confusas”. Na demonstração, Espinosa diz que as idéias que temos do modo pelo qual os outros corpos afetam o nosso, quer dizer, nossas afecções, “são como conclusões sem suas premissas”) e 29 (“a idéia da idéia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado da mente humana”. O escólio desta proposição afirma que “a mente não tem um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado de si

porque nem sequer podemos pensar que as crianças sejam felizes e nem que o primeiro homem seja perfeito: ignorantes das causas e das naturezas, reduzidos à consciência do acontecimento, condenados a sofrer efeitos cuja lei se lhes escapa, são escravos de qualquer coisa, angustiados e infelizes à medida da sua imperfeição. (Deleuze, 1981, pp. 30-31)

No escólio de uma das proposições em que Deleuze se apóia para apontar a consciência como produtora de ilusões (Espinosa, 1992, II, prop. 29, esc.), caracterizando-a como poder de criar, armazenar e reconhecer imagens, Espinosa acena para a capacidade que os modos têm de formar idéias adequadas, que seria realizada no segundo gênero de conhecimento com as noções comuns. À primeira vista, a incompatibilidade entre o primeiro e segundo gêneros de conhecimento é tão flagrante que não se percebe facilmente como se faria a passagem de um ao outro. O primeiro gênero de conhecimento produz idéias inadequadas que indicam as maneiras pelas quais os corpos exteriores afetam nosso corpo, por isso seu modo de expressão pode ser definido como um discurso que se faz por meio de signos. O segundo gênero de conhecimento permite unir a constatação dos efeitos às idéias de suas causas, fornecendo noções a respeito da natureza dos corpos em questão. Nesse sentido, as noções comuns podem ser chamadas de conceitos. Deleuze expõe este aparente impasse da seguinte maneira:

Os signos ou afectos são idéias inadequadas e paixões; as noções comuns ou conceitos são idéias adequadas das quais decorrem verdadeiras ações. Se nos reportarmos à clivagem da causalidade, os signos remetem aos signos assim como os efeitos aos efeitos, segundo um *encadeamento associativo* que depende de uma ordem como simples encontro ao acaso dos corpos físicos. Os conceitos, entretanto, remetem aos conceitos, ou as causas às causas, o que se dá segundo um encadeamento dito automático, determinado pela ordem necessária das relações ou proposições, pela sucessão determinada de suas transformações e deformações. Assim, pois, contrariamente ao que acreditávamos, parece que os signos e os afectos não são e não podem ser um elemento positivo da *Ética*, e menos ainda uma forma de expressão. O gênero de conhecimento que eles constituem

mesma e do seu corpo e dos corpos exteriores, todas as vezes que ela percebe as coisas segundo a ordem comum da Natureza; isto é, todas as vezes que é determinada do exterior, pelo choque acidental das coisas, a considerar isto ou aquilo”. Ao final do escólio, há uma menção à possibilidade de o modo ter idéias adequadas, mas não ao modo pelo qual ela poderá ser efetuada.

não seria bem um conhecimento , mas antes uma experiência onde se encontram ao acaso idéias confusas de misturas entre corpos, imperativos brutos para evitar tal mistura e buscar tal outra e interpretações mais ou menos delirantes dessas situações. É uma linguagem material afetiva mais que uma forma de expressão e que se assemelha de preferência aos gritos do que ao discurso do conceito. Parece então que se os signos-afectos intervêm na *Ética* é só para serem severamente criticados, denunciados, devolvidos à sua noite em que a luz ricocheteia ou na qual ela perece. (Deleuze, 1993, pp. 178-179)

A produção do conhecimento adequado. Contudo, se as condições iniciais da vida de todo indivíduo modal só permitem que ele produza idéias inadequadas, limitando-o ao âmbito da paixão, na medida em que apenas sofre os efeitos sem conhecer as causas, é preciso supor a possibilidade de se chegar ao segundo gênero de conhecimento por meio do primeiro. Sendo assim, os signos ou afectos devem trazer em si algo que aponte para os conceitos ou noções comuns. Nas palavras de Deleuze, deve haver “ao menos certos signos” que “nos sirvam de trampolim e” só ficará demonstrado como se chega finalmente ao terceiro gênero de conhecimento se verificarmos “que certos afectos nos proporcionem o impulso necessário” (Deleuze, 1993, p.179). É por constatar a necessidade da demonstração da possibilidade desse percurso do afetivo ao conceitual e do conceitual ao intuitivo que a leitura deleuzeana de Espinosa articula da maneira mais cerrada a teoria dos afectos à teoria dos três gêneros de conhecimento, soldando teoria (do conhecimento e ontologia) e prática, na medida em que mostra que os gêneros de conhecimento são também modos de existência.

A alegria é precisamente o caminho que leva do primeiro ao segundo gênero de conhecimento, uma vez que as paixões alegres, mesmo constituindo idéias inadequadas, indicam que há algo de comum entre o corpo afetado e aquele que o afeta. A alegria é o signo de uma composição bem sucedida entre corpos, indicando um aumento de potência que se opera neles. Entretanto, não são todas as interações entre corpos que resultam nesse aumento de potência indicado pela alegria. Há corpos com os quais nos deparamos, e também modos de pensamento, que diminuem nossa potência de agir e nossa capacidade de afetar e sermos afetados. Daí a

necessidade de “uma *seleção* dos afectos passionais, e das idéias de que eles dependem, que deve liberar alegrias, signos vectoriais de aumento de potência, e repelir as tristezas, signos de diminuição” (Deleuze, 1993, p. 179). Por meio do nosso contato com os corpos, da experimentação, no sentido de experiência e no sentido de procedimento que se faz por ensaios e tentativas, podemos, aos poucos, aprender a organizar bons encontros e a evitar os maus, o que envolve um conhecimento de quais corpos e idéias nos são benfazejos e em que medida ou dose o são (pois há sempre o risco de hiper-estimulação de uma das partes de nosso corpo em detrimento de outras, o risco de saturação ou intoxicação, assim como o risco de aparecimento de idéias obsessivas que impedem o surgimento de outras novas). Deleuze chama atenção para o perigo envolvido nessa seleção e para seu caráter problemático:

aflição, na diminuição de potência dos outros, no assombreamento do mundo: fingem que a tristeza é uma promessa de alegria e já uma alegria por si mesma. Instauram o culto da tristeza, da servidão ou da impotência, da morte. Não param de emitir e de impor signos de tristeza, que apresentam como ideais e alegrias às almas que eles mesmos tornaram enfermas. É o caso do par infernal, o Déspota e o Sacerdote, terríveis “juízes” da vida. A seleção dos signos ou dos afectos como primeira condição para o nascimento do conceito não implica, pois, só o esforço pessoal que cada um deve fazer sobre si mesmo (Razão), mas uma luta passional, um combate afectivo inexpiável em que se corre risco de vida, onde os signos afrontam os signos e os afectos se entrecrocavam com os afectos, para que um pouco de alegria seja salva, fazendo-nos sair da sombra e mudar de gênero. (Deleuze, 1993, p. 180)

Uma política da autonomia: o sábio e a ampliação da liberdade relativa. Vimos que Laurent Bove se referia à busca individual por autonomia e à própria condição inicial de existência dos modos como um combate. Não se trata de uma luta para destruir os outros, mas para afirmar a potência própria de cada indivíduo e desenvolvê-la:

(...) os corpos (como os pensamentos) lutam desde seu nascimento segundo os meios específicos ligados a sua complexidade, para construir e defender o espaço-tempo de sua afirmação: *tempo* da produtividade estratégica de cada modo finito que Espinosa nomeia ‘duração’, ou seja,

‘continuação indefinida da existência’ (Et., II, def. 5); *espaço* da finitude em que cada coisa ‘finita em seu gênero’ é limitada por uma outra de mesma natureza’. (...) A estratégia do *conatus* é, em primeiro lugar, uma conquista do espaço, tanto para os corpos quanto para as idéias. Pois as outras idéias também são, como os corpos, fora de nós, verdadeiros sistemas de representações que se impõem imediatamente a nosso espírito, reduzindo assim sua capacidade inata de exercer sua potência. Espinosa não cessará de lutar a fim de conquistar novos espaços para o pensamento... e a liberdade: luta ideológica e política, constitutiva de um espaço público da livre expressão das opiniões, cadinho da dinâmica constitutiva da democracia. (Bove, 1996, p. 15)

A busca por autonomia individual implica numa luta política por uma sociedade que favoreça a “autonomização” de seus participantes. A argumentação espinosista em favor de uma sociedade democrática não se baseia na universalização dos direitos que o indivíduo exige para si (algo como: “se quero afirmar minha liberdade, devo afirmar também ao mesmo tempo a liberdade de todos os outros seres humanos”). O desejo de viver numa sociedade o mais livre possível deriva do princípio da busca da própria utilidade, ou seja, do *conatus*. No apêndice da quarta parte da *Ética*, síntese do que foi dito nesta parte, elaborada para poder ser abarcada “com um só olhar” (Espinosa, 1992, IV, apêndice, parágrafo inicial), Espinosa afirma que:

É impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e não siga a ordem comum desta. Se, entretanto, vive entre indivíduos cuja natureza está de acordo com a sua, por isso mesmo a capacidade de agir do homem é secundada e favorecida. Mas se, ao contrário, ele se encontra entre indivíduos tais que de forma nenhuma estão de acordo com a sua natureza, com dificuldade poderá acomodar-se a eles sem uma grande mudança de sua natureza. (Espinosa, 1992, IV, apêndice, capítulo 7)

Por isto, aquele que procura viver como sábio, buscando sua autonomia, procura igualmente contribuir para que os outros vivam do mesmo modo, já que isto o favorece em seu esforço para perseverar em seu ser. Além disto, pode-se pensar que a democracia é o regime em que o indivíduo composto por um grupo de seres humanos pode desenvolver mais plenamente a sua potência, como quer Laurent Bove:

Essa aptidão de uma sociedade para a afirmação absolutamente absoluta de sua potência, Espinosa a nomeia democracia. E é também neste mesmo sentido, o do movimento real da produção autônoma do real, que a democracia é a idéia adequada (como idéia ‘absoluta’ e ‘perfeita’) da sociedade humana.

Como a sabedoria para o corpo individual, a democracia é, para o corpo social, o movimento real da vida na sua afirmação pela qual se abole definitivamente o estado de impotência e servidão do ser-dado. É também o combate de Espinosa que, sobre a base de um saber verdadeiro, participa da construção das condições objetivas desse movimento liberatório. (Bove, 1996, pp. 16-17)

Artigo recebido em 29.08.2012, aprovado em 22.11.2012

Referências¹⁷

ALBIAC, G. *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Madri, Hipérion, 1987.

BOVE, L. *La stratégie du conatus*. Paris, Vrin, 1996.

DELEUZE, G. *Critique et clinique. Spinoza et les trois ‘Éthiques’*. Paris: Minuit, 1993.

_____. *Péricles e Verdi: a filosofia de François Châtelet*. Rio de Janeiro, Pazulin, 1999. Tradução de Hortência S. Lencastre. Prefácio de Luiz B. L. Orlandi, sob o título de *Combater na imanência*.

_____. *Spinoza philosophie pratique*. Paris, Minuit, 1981.

ESPINOSA. *Ética*. Lisboa, Relógio d’água, 1992. Tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões.

MOREAU, P.-F. *Spinoza; l’expérience et l’éternité*. Paris, PUF, 1994.

ORLANDI, L. B. L. *Combater na imanência*. In: DELEUZE, G. *Péricles e Verdi: a filosofia de François Châtelet*. Rio de Janeiro, Pazulin, 1999.

ZOURABICHVILLI, F. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*. Paris, PUF, 2002.

_____. *Spinoza: une physique de la pensée*. Paris, PUF, 2002.

¹⁷ As traduções dos textos em francês são da autora. Com relação à tradução da *Ética*, a única alteração foi a substituição de ‘Alma’ por ‘Mente’.

_____. ZOURABICHVILI, F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris, Ellipses, 2003.

**AS DIFERENÇAS ENTRE OS CONCEITOS DE MORAL
NO UTILITARISMO DE BENTHAM E JOHN STUART MILL:
A MORALIDADE COMO DERIVADA DAS RESPECTIVAS
NOÇÕES DE NATUREZA HUMANA**

**LAS DIFERENCIAS ENTRE LOS CONCEPTOS DE MORAL
EN EL UTILITARISMO DE BENTHAM E JOHN STUART MILL:
LA MORALIDAD COMO DERIVADA DE LAS RESPECTIVAS
NOCIONES DE NATURALEZA HUMANA**

**THE DIFFERENCE BETWEEN THE CONCEPTS OF MORALITY
ON BENTHAM'S AND JOHN STUART MILL'S UTILITARISM:
MORALITY DERIVED FROM THEIR DISTINCT
NOTIONS OF HUMAN NATURE**

Maria Cristina Longo Cardoso Dias

Prof^a. da Universidade Federal do Rio Grande do Norte

E-mail: crislongo@gmail.com

Resumo: O Objetivo desse artigo é compreender a diferença entre a moralidade dos sistemas filosóficos de Bentham e John Stuart Mill, bem como provar que há mais espaço para a elaboração de regras morais no utilitarismo de Mill, quando comparado ao utilitarismo de Bentham. Contudo, para que se entenda como a moral no sistema de Bentham distingue-se da moral no sistema de Mill, é necessário ter uma clara noção da natureza humana dos indivíduos de ambos os autores e dos respectivos princípios de utilidade que derivam destas distintas noções de natureza humana, pois o conceito de moralidade de cada autor decorre das respectivas ideias de natureza humana e do princípio de utilidade de tais autores.

Palavras-chaves: Bentham, John Stuart Mill, Moral, Ética, Utilitarismo, Natureza Humana, Princípio de Utilidade

Resumen: El objetivo de este artículo es comprender la diferencia entre la moralidad en los sistemas filosóficos de Bentham y John Stuart Mill, así como probar que hay más espacio para la elaboración de reglas morales en el utilitarismo de Mill, en comparación con el utilitarismo de Bentham. No obstante, para que se entienda la forma en que la moral en el sistema de Bentham se distingue de la moral en el sistema de Mill, es necesario tener una clara noción de la naturaleza humana de los individuos de ambos autores y de los respectivos principios de utilidad que derivan de estas nociones diferentes de naturaleza humana, porque el concepto de moralidad de cada autor se sigue de las respectivas ideas de naturaleza humana y del principio de utilidad de tales autores.

Palabras-clave: Bentham, John Stuart Mill, Moral, Ética, Utilitarismo, Naturaleza Humana, Principio de Utilidad

Abstract: The aim of this article is to comprehend the difference between morality of Bentham's and John Stuart Mill's philosophical systems, as well as to prove that there is more place to elaboration of moral rules in Mill's utilitarianism, when compared to Bentham's utilitarianism. Nevertheless, to understand how morality in

Bentham's system turns out distinguished from morality in Mill's system, it's necessary to have a clear notion of individual's human nature of both authors and of respective principles of utility which derive from the distinct human nature notions, once each author's concept of morality can be inferred from the respective human nature ideas and from author's principles of utility.

Key-Words: Bentham, John Stuart Mill, Morality, Ethics, Utilitarianism, Human nature

Tanto a moralidade no sistema teórico de Bentham quanto a moralidade no sistema teórico de Mill devem ser compreendidas a partir do entendimento do princípio de utilidade de ambos os autores. Contudo, o princípio da utilidade é derivado e conforme as noções de natureza humana de indivíduo de Bentham e Mill. Uma vez que, no utilitarismo, a noção de tal princípio é fundamentada em definições de natureza humana. Então cabe, primeiramente, entender a noção de natureza humana para Bentham e Mill, para finalmente extrair a noção de moralidade em cada autor. No primeiro parágrafo dos *Princípios da Moral e da Legislação* Bentham afirma que:

A natureza humana colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. (Bentham, 1973, p. 9)

Desta noção de natureza humana e a partir da leitura do *Ensaio sobre Ontologia* de Bentham e da *Table o Springs of Actions*¹ (ou uma *Tabela de Motivos de Ações*) é possível depreender que para fins de análise política aquilo que possui existência ontológica

¹ “[...] Moral good, is as above, pathological good, in so far as human will is considered as instrumental in the production of it: in so far as any thing else is made of it, either the word is without meaning, or the thing without value. And so in regard to evil [...]”. Tradução livre “[...] O bem moral é, conforme expresso acima, o bem patológico, na medida em que a vontade humana é considerada como instrumento na produção dele, de modo que qualquer coisa a mais é feita dele, ou a palavra é sem significado ou a coisa é sem valor. E assim também é com respeito ao mal [...]” (Bentham, 1843, p. 206)

para o autor são o prazer, a dor e o indivíduo. Prazer é o único bem e dor o único mal em si e são denominados termos reais. Os outros termos como lei, ética, obrigação e dever são denominados termos ficcionais² que podem e devem ser alterados sempre com vistas a suscitar mais prazer do que dor. Ao fato dos termos ficcionais deverem derivar seu valor dos termos reais denomina-se tese hedonista. Tendo em vista que a legislação e a ética são construções humanas, Bentham deriva da noção de natureza humana um princípio que seja conforme a ela, um princípio que esteja de acordo com tal natureza e esse princípio é denominado princípio da utilidade. O princípio da utilidade é um princípio que aprova ou desaprova qualquer ação segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou comprometer a referida felicidade³. Este princípio pode ser observado não apenas por um indivíduo, mas também por um grupo de funcionários do governo, para aumentar a felicidade

² “[...] The fictitious entities which compose this group have all of them, for their real source, one and the same sort of real entity, viz sensation: the word being taken in that sense in which it is significative not merely of perception but of perception considered as productive of pain alone of pleasure alone, or of both [...]”. Tradução livre: “As entidades fictícias que compõem este grupo têm todas, como sua fonte real, uma e a mesma fonte de entidade real, viz a sensação: a palavra sendo tomada naquele sentido no qual é significativa não meramente de percepção, mas da percepção considerada como produtiva de dor sozinha, de prazer sozinha ou de ambos [...]” (Bentham, 2000, p. 89)

³ A explicação do princípio da utilidade é formulada, por Bentham, da seguinte maneira: “[...] Por princípio da utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida de governo [...]”. Ou, em outros termos, o princípio da utilidade é explicado da seguinte forma; “[...] O princípio que estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo, como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável; da ação humana, digo, em qualquer situação ou estado de vida, sobretudo na condição de um funcionário ou grupo de funcionários que exercem os poderes do governo [...]” (Bentham, 1973, p. 10).

da comunidade, lembrando que por felicidade entende-se como sinônimo prazer.

O princípio da utilidade, portanto, funda moralidade no sistema teórico de Bentham, ele estabelece o que é justo, a saber: maximizar a felicidade ou prazer de todos afetados por um ato ou injusto; minimizar a felicidade de todos afetados por um ato. Contudo, de que forma é feita essa maximização de felicidade ou prazer por todos afetados por um ato ou por um grupo de funcionários do governo? Para a escolha de uma ação por um indivíduo ou para análise de uma ação já efetuada por um indivíduo ou por um grupo de funcionários do governo para saber sobre sua tendência, se sua tendência foi boa ou má, é necessário levar em conta diversos elementos, a saber: a intensidade do prazer ou dor, a proximidade ou longinquidade do prazer ou dor, a certeza ou incerteza do gozo do prazer ou dor, a duração do prazer ou dor, a fecundidade do prazer ou dor que é a probabilidade que o prazer ou dor têm de serem seguidos por sensações de mesma espécie e a pureza do prazer ou dor que é a probabilidade que o prazer ou dor têm de não serem seguidos de sensações contrárias.

Desta forma, para a escolha de uma ação, para saber qual ação resulta em sensações mais prazerosas, o indivíduo deve levar em conta a proximidade ou longinquidade do prazer, a intensidade, a certeza do gozo do prazer, a duração que o prazer terá, o quanto será fecundo (que é a probabilidade de ser seguido por outro prazer) e puro. Para análise de uma ação já efetuada, para saber se sua tendência será boa, se o princípio da utilidade a aprovará é necessário proceder ao balanço. Inicia-se primeiro por uma das pessoas cujos interesses pareçam ser mais imediatamente afetados pelo ato em questão, e procura-se fazer apreciação dos seguintes elementos: a) o valor de cada prazer distinto que se manifesta como produzido pelo ato em *primeira instância*, b) o valor de cada dor distinta que se manifesta como produzida pelo ato em *primeira instância*, c) o valor de cada prazer produzido pelo ato em segunda instância (que é a fecundidade do primeiro prazer), d) o valor de cada dor que se manifesta como produzida pelo ato após a primeira dor, isto constitui a fecundidade da primeira dor, e) somam-se todos os valores de todos os prazeres de um lado e todos os valores de todas as dores de outro. O balanço se for favorável ao prazer

indicará a tendência boa do ato, com respeito aos interesses da pessoa individual, se o balanço apontar para a dor indicará a tendência má do ato, para a pessoa particular.

Por último, deve-se fazer uma avaliação do número de pessoas cujos interesses aparecem em jogo e deve-se repetir o processo acima descrito em relação a cada uma delas. Somam-se os números que exprimem os graus de tendências boas inerentes ao ato no que diz respeito a cada indivíduo e depois faz-se o mesmo no que diz respeito às tendências más. Feito isto, procede-se ao balanço e descobre-se a tendência geral do ato.

Esse balanço está de acordo com o princípio da utilidade, o princípio que é conforme a natureza humana, que funda moralidade e que avalia ações conforme a tendência que tenha a produzir mais prazer do que dor. Porque prazer e dor são os únicos bens ou males em si. A análise das ações sempre é guiada pelo princípio da utilidade que avalia a justeza de uma ação conforme a tendência que ela tenha a produzir a felicidade das pessoas cujos interesses estejam em jogo.

É possível depreender de tudo que foi exposto que o indivíduo de Bentham é um indivíduo: a) que busca o prazer e foge da dor, pois esta é uma característica da sua natureza; b) além disso, ele é a entidade ontológica fundamental para análise política, pois é o único que possui existência na realidade, sendo que as sensações que busca também são denominadas sensações reais; e c) e possui uma razão denominada razão calculadora (Warke, 2000, p. 3) que prevê as consequências das ações (Singer, 1977, p. 67).

Considerando essas características do indivíduo de Bentham, especialmente a razão calculadora e os bens ou males em si, a saber: o prazer e a dor, presentes na natureza humana do indivíduo de Bentham, tem-se que todas as regras presentes na moralidade dos costumes serão revisadas à luz de um cálculo; a cada ação o indivíduo de Bentham efetuará um cálculo levando em conta a intensidade do prazer ou dor, a duração do prazer ou dor, a certeza de auferir o prazer ou dor, a proximidade ou longinquidade de gozar dos prazeres ou dores, a fecundidade do prazer ou dor e a pureza do prazer ou dor. Em outras palavras, é o princípio da utilidade que avalia a justeza de uma ação conforme tenha a

tendência a produzir mais prazer do que dor, conforme esse cálculo que decide sobre quais regras devem constar na moralidade.

A moralidade dos costumes deve, então, ser questionada a cada ação por este sujeito calculador, permanecendo apenas um princípio fixo na moralidade do sistema de Bentham, a saber: o princípio da utilidade. Então, pode-se concluir que a moralidade, no sistema teórico de Bentham é reduzida a um princípio, ao princípio da utilidade e o sujeito de Bentham é um sujeito calculador que faz cálculos a cada ação para decidir sobre a melhor ação, para avaliar qual a ação tem a tendência mais benéfica (ao prazer).

Para Mill, o princípio da utilidade também é derivado e conforme a uma natureza humana, mas em seu utilitarismo há mais espaço para elaboração de regras morais. Embora Mill seja um utilitarista, ele é um utilitarista denominado, neste trabalho, de tipo mais complexo, porque a natureza humana de seu sujeito é uma natureza humana mais complexa que deriva um princípio da utilidade mais complexo e, portanto leva à elaboração de uma moralidade mais complexa, com mais espaço para regras morais. A natureza humana do indivíduo de Mill é composta principalmente da tese hedonista⁴ (que ressalta que o valor de todas as coisas deriva do prazer e da dor), caso contrário ele não poderia ser denominado um utilitarista, mas conforme seu próprio princípio de utilidade aponta, no famoso parágrafo 2.2 do *Utilitarismo*, trata-se de saber o que está incluso nas ideias de prazer e dor, embora essas sejam a finalidade da vida humana. Abaixo está enunciado o princípio da utilidade:

O credo que aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como fundação da moral sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer e a ausência de dor, por infelicidade, dor e a privação do prazer. *Para dar uma clara idéia do padrão moral estabelecido pela teoria, é preciso dizer muito mais; trata-se de saber, em particular, o que está incluído nas idéias de dor e prazer e em que medida esse debate é uma questão aberta.* Mas essas explicações suplementares não afetam a teoria de vida sobre a qual se

⁴ Os principais autores que concordam com este trabalho em relação a esta tese são: Crisp, 1997, pp. 25-28, Donner, 2004, p. 8- 22, p.31-50, Riley, 2008, p. 258, Skorupski, 1989, pp. 295-299, West, 2007, pp. 48-70.

funda a teoria da moralidade, a saber, que o prazer e a imunidade à dor são as únicas coisas desejáveis como fins, e que todas as coisas desejáveis (as quais são tão numerosas no esquema utilitarista como em qualquer outro) são desejáveis quer pelo prazer inerente a elas mesmas, quer como meios⁵ para alcançar o prazer e evitar a dor” (Mill, 2000, p. 187).

De acordo com Mill, Bentham teria entendido mal o sujeito ou o indivíduo, como um ser humano robótico, um robô dos cálculos. Mill indaga em seu ensaio de 1838 sobre Bentham, quanto de natureza humana haveria em Bentham para ele próprio descrever uma natureza humana que correspondesse a uma natureza de um sujeito real. Bentham, por ter uma vivência parca e pouco conhecimento da história da filosofia não poderia ser capaz de descrever um sujeito tal como ele é: *Ele não se importava, ou antes a natureza de sua mente prevenia de ocorrer a ele outras generalidades. Estas generalidades continham o todo não analisado da experiência do gênero humano*” (Mill, 1985, p. 175).

Mill, ao contrário, podia responder a essa questão, pois considerava ter passado por intempéries da vida que Bentham não havia passado, conforme ressalta em sua *Autobiografia*, uma vez que havia sentido o peso de uma crise mental próximo aos 20 anos. Além disso, havia tomado mais contato com a história da filosofia do que Bentham. Em outras palavras, tinha mais vivência do que Bentham. Ademais, é possível mostrar, também, pelo seu método dedutivo inverso a natureza humana de seu indivíduo.

Desta forma, é possível provar por duas vias a natureza humana do indivíduo de Mill que dá origem ao princípio de utilidade no sistema teórico do autor e por fim a uma moralidade que permite mais espaço para a elaboração de regras morais. A primeira via tem causas denominadas genéticas, (pode ser feita por meio de uma leitura genética) porque relacionam-se à própria história de vida do autor. Ela sustenta-se dado que o autor é reconhecidamente denominado um autor associacionista. Por meio de uma das leis da mente por ele formulada, denominada, lei de

⁵ Em outros parágrafos Mill ressalta que os indivíduos podem desejar outros fins que não a felicidade e estes seriam como que partes da felicidade e não meios. Há também o argumento de que os indivíduos poderiam agir inconscientemente e, portanto, estarem visando algum fim sem estarem pensando momentaneamente na felicidade.

associação que ressalta que ideias semelhantes tendem a se causar umas às outras, é possível depreender que este autor não poderia deixar de associar sua história de vida e suas leituras concernentes à história da filosofia ao próprio indivíduo que ele compreenderia. De acordo com essa lei, quando duas impressões foram frequentemente experimentadas (ou mesmo pensadas), simultaneamente ou em sucessão imediata, então, sempre que uma dessas impressões, ou a ideia correspondente, retorna, a ideia da outra tende a ser provocada. Isto significa que tanto as leituras que fez como algumas experiências fundamentais em sua vida (como sua crise mental) resultarão em seus escritos, no que ele se tornou e produziu como filósofo, sendo que disto extrai-se a construção de seu modelo de indivíduo e como decorrência sua moralidade⁶.

Em outros termos, as causas que levaram Mill a formar seu modelo de indivíduo e tornar mais complexo o modelo de indivíduo teórico de Bentham foram; seu maior aprofundamento no que diz respeito ao conhecimento da história da filosofia, relativamente à Bentham, bem como sua crise mental que o fez questionar que os componentes da natureza humana não poderiam ser apenas uma racionalidade calculadora fria que efetuará sempre um cálculo entre o prazer e a dor. Essas foram as motivações de Mill a repensar o sistema teórico de Bentham e criar um novo modelo de indivíduo dotado das leis da mente (especialmente a lei de associação)⁷,

⁶ Cf. Dias, M. C. L. C., *A Ampliação do Espaço da Moral no Utilitarismo de John Stuart Mill: Uma Comparação com a Moral do Utilitarismo de Bentham*, p. 48.

⁷ As leis da mente elencadas por Mill são três: a) que toda impressão mental tem sua ideia, b) lei de associação e c) frequência de conjunção. A primeira lei elencada por Mill, na mesma linguagem de Hume, ressalta que *toda impressão mental tem sua ideia* ou em outras palavras isto significa afirmar que a impressão mental é ocasionada nos indivíduos devido à experiência para com um objeto, ou mesmo pela composição de um quadro mental ou pela recordação de um sentimento (pesaroso ou alegre). Por exemplo, se alguém viu ou tocou um corpo, ou se um pintor compôs um quadro mental, ou um indivíduo foi alegre ou triste, ele gerou, além da impressão mental, uma ideia que é uma impressão menos vívida, inferior em intensidade, sem a presença de nenhuma causa àquela que provocou a impressão, a ideia é gerada a partir da impressão sem a presença da causa que gerou a impressão mental. Em outros termos, pode-se dizer, também, que um estado de consciência menos intenso foi gerado a partir de um estado de consciência mais intenso, porém semelhante. A segunda lei da mente, a *lei de associação* será explicada mais adiante e a terceira lei da mente é denominada

principalmente, da tese hedonista de busca do prazer e fuga da dor, mas também dotado de subteses subordinadas à tese hedonista, como a capacidade de agir por hábito, faculdades mais elevadas que uma vez ativadas não se satisfazem com prazeres de qualidade inferiores, mas que necessitam de prazeres de qualidade superiores para se satisfazerem e a capacidade que o indivíduo tem de se transformar ao longo do tempo, especialmente qualitativamente.

Conforme mencionado, a primeira maneira de explicar a natureza humana do indivíduo sustentado por Mill pode ser feita com o auxílio de elementos marcantes que ocorreram em sua vida, bem como com o estudo e a exposição a uma ampla e diversificada história da filosofia com a qual tomou contato. No que concerne à sua história de vida, a crise mental que teve por volta dos 20 anos de idade resultou em um ponto de inflexão na maneira como passou a enxergar o mundo e os outros. Até o momento de sua crise mental, especialmente após ler Bentham, logo após o verão de 1821, Mill descreve que tinha um objetivo em sua vida; ser um reformador do mundo. A concepção de sua própria felicidade estava identificada com este objetivo. A melhora do mundo era a ideia na qual Mill engajou-se juntamente com outros lutando para promovê-la. Tal ideia parecia ser uma noção suficientemente interessante para animar sua existência, assim como Mill descreve em sua *Autobiografia*:

E assim eu me parabenizava pela certeza de haver encontrado um modo feliz de viver, ao situar minha felicidade em algo durável e distante, em algo que sempre admitia a realização de novos progressos, mas que jamais poderia ser esgotado pela consumação definitiva. (Mill, 2007, p. 124)

Este entusiasmo todo foi animado pela leitura do *Traité de Législation*, a maneira pela qual *Os Princípios da Moral e da Legislação* haviam sido apresentados ao continente. Mill havia aceitado as ideias de Bentham sem restrições. O princípio de utilidade, compreendido como Bentham o entendia e aplicado como Bentham o havia aplicado ao longo dos três volumes do *Traité de*

frequência de conjunção, sendo que seu significado expressa que a maior intensidade em uma ou duas impressões tornam-se aptas para causar umas às outras.

Législation, unia todos os elementos fragmentados dos conhecimentos e crenças de Mill, conforme descrito pelo próprio autor:

Dava unidade às minhas concepções das coisas. Eu passava a ter assim opiniões, um credo, uma doutrina, uma filosofia e, em um dos melhores sentidos da palavra, uma religião cuja propagação e difusão podia constituir a principal finalidade de uma vida. Tinha diante de mim uma grande concepção das mudanças que poderiam ser efetuadas na condição da humanidade mediante aquela doutrina. (Mill, 2007, p. 74)

Entretanto, o tempo passou e Mill acordou deste momento como de um sonho. Mill relata que foi no outono de 1826. O autor descreve que se encontrava em um estado de indiferença, ao qual todos estão, eventualmente, sujeitos. Mill estava insensível aos estímulos da felicidade, um estado de ânimo em que nada pode tornar-se agradável, mesmo aquilo que no passado constituía objeto de prazer. Neste estado de espírito Mill indagou-se: “suponha que todas as suas metas na vida fossem realizadas, que todas as transformações perseguidas nas instituições e opiniões pudessem ser efetuadas neste instante mesmo: seria isto motivo de grande alegria e felicidade para ti?” (Mill, 2007, p. 124). Sua consciência, sem poder reprimir-se, respondeu: “Não!” (*ibidem*). Mill relata, então haver se abatido: todo o conhecimento e certezas sólidas sobre as quais ele havia erigido sua própria vida encontravam-se em ruínas. O autor descreve que: “Parecia, então, que não restava mais nada para o quê viver” (*ibidem*).

De início Mill pensou que a tristeza apagar-se-ia sozinha, entretanto não foi assim que os fatos ocorreram. “Uma noite de sono, soberano remédio para os pequenos desgostos da vida, não produziu efeito neste caso” (*ibidem*). O autor trazia a tristeza consigo, quando estava na companhia dos outros e quando se ocupava em qualquer trabalho. Dificilmente algo tinha o poder de fazer esquecer esta nuvem cinzenta (um arquétipo para descrever o que sentia), ainda que fosse por minutos...

Entretanto, foi somente com a ajuda e o poder da arte que Mill conseguiu sair do estado em que se encontrava. Especialmente,

com a leitura dos poetas Wordsworth e Coleridge⁸ e através da audição do compositor Weber. Aos poucos o autor revela em sua *Autobiografia* que sentia que o peso tornara-se cada vez mais aliviado, até conseguir não sentir mais a nuvem negra que descreve havia instaurado-se sobre ele. Sua visão de natureza humana havia mudado, pois a associação com a experiência que havia passado não permitia mais pensar que a maneira como entendia o indivíduo compreendia um sujeito puramente calculador como o indivíduo descrito por Bentham.

A tese hedonista se mantinha, caso contrário Mill deveria recusar ser um utilitarista, então o indivíduo ainda buscava o prazer e fugia da dor e isso ocorria devido à sua natureza, mas a natureza humana de seu indivíduo possui mais elementos para que possam ser explicados. No próprio capítulo segundo do *Utilitarismo*, Mill deixa claro que os indivíduos possuem faculdades mais elevadas que uma vez ativadas satisfazem-se com prazeres de qualidade superior relativamente a prazeres de tipos bestiais e o fato de possuir faculdades mais elevadas ou humanas é algo que denomino de subtese da tese hedonista, uma vez que a busca pelo prazer e fuga da dor continua sendo a característica central que está presente na natureza humana do indivíduo de Mill, mas agora de uma maneira mais complexa (mais complexa, porque o indivíduo qualifica o prazer que busca). O indivíduo de Mill é formado por associação em relação à sua própria experiência de vida (que inclui a leitura de uma vasta bibliografia da história da filosofia). Desta forma, Mill percebeu que os homens possuem faculdades mais elevadas, fato esse ser possível de ser provado, também, por seu método dedutivo inverso, conforme será visto.

⁸*A grief without a pang, void, dark and drear, / A drowsy, stifled, unimpassioned grief / Which finds no natural outlet or relief / In word, or sigh, or tear.*” (Coleridge, “Work without Hope,” in *Poetical Works*, 3 vols., London: Pickering, 1828, Vol. II, p. 81). “Uma grande tristeza sem uma emoção aguda, / inaceitável, escura, sem interesse, / Um impassível, irrespirável, desapaixonado sentimento. / Que não acha uma forma de ser expresso ou de ser aliviado / Em palavra, ou respiro, ou lágrima.” (tradução da Autobiografia de Alexandre Braga Massella).

Percebe-se que a comparação da vida epicurista à vida dos animais é degradante precisamente porque os prazeres dos animais não satisfazem as concepções humanas de felicidade. Os seres humanos possuem faculdades mais elevadas do que os apetites animais, e uma vez que tomam consciência delas não consideram como felicidade algo que não as satisfaça [...]. É perfeitamente compatível com o princípio da utilidade reconhecer o fato de que algumas espécies de prazer são mais desejáveis e mais valiosas do que outras. Enquanto na avaliação de todas as outras coisas a qualidade é tão levada em conta quanto a utilidade, seria absurdo supor que a avaliação dos prazeres dependesse unicamente da quantidade. (Mill, 2000, p. 188-189)

A capacidade de agir por hábito, presente na natureza humana de seu indivíduo, pode ser inferida pelas leituras de Aristóteles⁹ que Mill efetuou, mais uma vez, pela estória de vida do autor que relaciona-se às suas leituras de história da filosofia, e por diversas passagens presentes na obra do autor como a que segue:

A vontade, fenômeno ativo, é diferente do desejo, estado de sensibilidade passiva; e embora em sua origem seja um rebento do desejo, pode com o tempo deitar raízes e se desapegar da cepa materna, tanto é assim que, no caso de um propósito buscado por hábito, em vez de querer uma coisa porque a desejamos, com freqüência a desejamos apenas porque a queremos”(...) Às vezes isso é feito de maneira inconsciente, já que a consciência vem só depois da ação; outras vezes se trata de um ato de vontade consciente, mas de uma vontade que se tornou habitual e se põe em ação pela força do hábito (...) (Mill, 2000, p. 240)

Por fim, a última característica do indivíduo de Mill é possuir a capacidade de se transformar ao longo do tempo, fato esse que pode ser interpretado especialmente pela influência que teve através das leituras de Comte. Comte afirmava haver períodos orgânicos nos quais as sociedades permaneciam com firmes crenças e períodos críticos nos quais as sociedades mudavam de opiniões. Entretanto, Mill não se contentou com a teoria exposta e pensou ser possível aliar as melhores qualidades dos períodos orgânicos com os

⁹“[...] a retórica de Aristóteles que por ser o primeiro tratado expressamente científico que eu lia sobre assuntos morais e psicológicos e por conter muitas das melhores observações dos antigos sobre a natureza humana e sobre a vida, meu pai me fez estudar com cuidado especial, pedindo-me para resumir a matéria em quadros sinóticos [...]” (Mill, 2007, p. 32)

períodos críticos¹⁰, que constituiriam; plena liberdade de pensamento, irrestrita liberdade individual, desde que não se tornasse prejudicial aos demais [Mill, 2007, p. 148]. Isso constituiria uma mistura do período orgânico com o período crítico de Comte, pois tanto a plena liberdade de pensamento quanto a irrestrita liberdade individual tornaria o indivíduo capaz de sustentar pensamentos firmes, mas capazes de melhoramentos em determinados pontos. Contudo, a sociedade só possuiria a capacidade de se transformar ao longo do tempo, porque os indivíduos possuem essa capacidade, quando se analisa a sociedade a partir do indivíduo.

De fato, é minha crença que a tendência geral é e continuará a ser, salvo exceções ocasionais e temporárias, uma tendência ao aperfeiçoamento, a um estado melhor e mais feliz. (Mill, 1999, p. 114)

A capacidade de se transformar ao longo do tempo pode ser entendida não apenas pela forte influência de Comte na obra de Mill, mas também, pelo entendimento das faculdades mais elevadas que uma vez ativadas não trocam prazeres de qualidade superior por prazeres de qualidade inferior. Isso significa que o indivíduo de Mill tem a capacidade de se transformar com o tempo e isso é uma característica de sua própria natureza. Disso, depreende-se as inúmeras passagens em sua obra de apelo às melhorias dos arranjos institucionais capazes e responsáveis por ativar tais faculdades superiores e por fazer os indivíduos terem acesso a uma vida mais feliz, conforme sugere a passagem seguinte:

Num mundo em que há tantas coisas interessantes, tantas coisas agradáveis, e tanto para se corrigir e melhorar, cada um que possuir essa quantidade moderada de requisitos morais e intelectuais será capaz de levar uma existência invejável, por assim dizer; e, a menos que tal pessoa seja negada por meio de *más leis* ou pela sujeição à vontade de outros, a liberdade para usar as fontes da felicidade a seu alcance, não deixará de encontrar essa existência invejável se conseguir escapar aos males absolutos da vida – grandes fontes de sofrimento físico e mental, tais como a indigência, a doença e a perda rude, indigna ou prematura dos objetos do afeto. A principal ênfase do problema reside, portanto, na luta contra essas calamidades [...] frustrações relacionadas a circunstâncias

¹⁰ Críticas misturadas a convicções.

mundanas se devem sobretudo quer à grave imprudência de desejos desregrados, *quer a instituições sociais más ou imperfeitas*. (Mill, 2000, p. 198)

Compreendidos os componentes da natureza humana do indivíduo de Mill, a saber: as leis da mente, a tese hedonista, as faculdades mais elevadas que levam os indivíduos a experimentarem prazeres de qualidades mais elevadas, a capacidade de agir por hábito e a capacidade de se transformar ao longo do tempo, elementos que compuseram sua visão de sujeito pela compreensão de sua história de vida e através da sua leitura da história da filosofia. Componentes assimilados pela lei de associação (que elenca que ideias similares tendem a se provocar umas às outras (quando impressões foram experimentadas frequentemente em sucessão imediata ou simultaneamente).

É possível provar essa natureza humana do indivíduo teórico de Mill por meio de uma leitura genética e estrutural, conforme vem-se demonstrando, pois a tese hedonista de que os indivíduos buscam o prazer e fogem da dor é aceita pelo autor, além disso, o autor afirma especialmente no capítulo segundo do Utilitarismo, acima relacionado, que o seu indivíduo é composto de faculdades elevadas capazes de experimentar prazeres de qualidade superior que são verdadeiramente humanos e não são trocados por prazeres de qualidade inferior. Ademais, em diversas passagens, ao longo da sua obra, Mill afirma que os indivíduos agem por hábito e que eles têm a capacidade de se transformar ao longo do tempo e, portanto, possui um modelo dinâmico de indivíduo¹¹.

Mill também diverge de Bentham porque utiliza o método dedutivo inverso, ao invés do método geométrico utilizado por este último. No método geométrico, a partir de uma premissa ou mais deduz-se todas as conclusões de um sistema¹². No método dedutivo

¹¹ O indivíduo de Bentham também pode sofrer alterações, mas essas alterações são sempre quantitativas, uma vez que os prazeres distinguem-se apenas quantitativamente, os saltos, ou transformações do indivíduo de Bentham não possuem um valor qualitativo e, portanto, podem ser capturados pelo modelo de indivíduo calculador que busca prazer e foge da dor.

¹² “Portanto a Ciência Social é uma ciência dedutiva; não, é verdade, segundo o modelo da Geometria, mas segundo o modelo das ciências físicas mais complexas. Ela infere a lei de cada efeito das leis de causação de que esse efeito depende;

inverso, para extrair leis da natureza humana do indivíduo, utilizam-se leis empíricas (leis da história) que são remetidas às leis psicológicas e depois deduzidas para serem verificadas, comparadas com a experiência novamente. A partir dessas leis extrai-se o conceito de natureza humana do indivíduo de Mill e converte-se o primeiro princípio da moralidade ou o princípio da utilidade, pois o princípio da utilidade deve estar ancorado em leis da ciência ou em uma ciência da natureza humana, considerando que a própria moralidade não é uma ciência, mas uma arte, no sentido antigo, que se apoia em uma ciência (Mill, 2000, p. 55). Em outras palavras, seja pela dedução da primeira lei da mente, pela dedução da segunda lei da mente ou da terceira, verificadas por leis empíricas, sempre obter-se-á como tese central e pilar das ações humanas o princípio da maior felicidade.

A lei empírica básica, presente na natureza humana, que se verifica é a de que os homens buscam a sua própria felicidade (reste claro que a finalidade da moralidade é a felicidade conjunta de todos os agentes, ainda que os agentes, muitas vezes ajam em busca, apenas de sua própria felicidade, a sociedade como um todo deve criar condições para fazer convergir a felicidade individual com a coletiva¹³). Entendida esta lei empírica, ela é verificada tantas vezes que é universalizada, assim como afirma, indiretamente, Mill em o Utilitarismo: “A única prova que se pode dar de que um objeto é visível é a de que as pessoas efetivamente o vêem [...]”. “[...] Da mesma maneira, segundo creio, a única evidência que se pode apresentar de que algo é desejável é que de fato as pessoas o desejam” (Mill, 2000, p. 232).

Esta universalização é aplicada às leis da mente, como por exemplo à lei de associação: quando duas impressões foram frequentemente experimentadas em sucessão imediata (por exemplo: uma ação A associa um prazer X e logo após realiza-se

entretanto, não infere a partir da lei de uma causa apenas, como no método geométrico, mas considerando todas as causas que influenciam conjuntamente o efeito e compondoo suas leis umas com as outras.” (Mill, 1999, p. 93)

¹³ Devem ser criados elementos educacionais e institucionais para que o indivíduo queira agir de forma a fazer convergir seus interesses com os da sociedade, através da sanção interna, um certo sentimento de remorso quando descumpre seu dever moral (não gerar dor, ou gerar prazer em algumas circunstâncias).

uma ação B que associa um prazer Y) então a ideia da ação A gera a ideia do prazer X e além disso a ideia do primeiro prazer, quando vem à mente, pode trazer a ideia do segundo prazer, e assim por diante e as ações A e B trazem estados mentais agradáveis constituindo tema de repetição, enquanto que se associassem dor trariam estados mentais desagradáveis e portanto tais ações não mais seriam praticadas, no que se refere à matéria de felicidade humana, estas leis são deduzidas e verificadas novamente na experiência e assim confirma-se a tese central do modelo de indivíduo teórico de Mill como sendo a tese hedonista, segundo a qual o prazeres e dores são os únicos bens ou males em si e todas as outras coisas derivam seu valor destes elementos. Entretanto, em casos morais as circunstâncias sempre terão um papel fundamental para decidir qual é a melhor ação. Além disso, outras subteses estarão anexadas à tese hedonista de Mill, uma vez que está de acordo com o modo de explicar o complexo fenômeno social, adicionar leis da natureza humana para ser capaz de abarcar o máximo possível a totalidade do fenômeno (Mill, 1985, p. 873).

Assim, como no exemplo da tese hedonista é possível explicar o agir por hábito como uma importante característica da natureza humana, importante mas uma tese que se submete à tese hedonista, pois é pelo conveniente que os indivíduos começam a agir por hábito, e aplicando-o às leis da mente, como à lei de associação, extrai-se da observação a lei empírica que as pessoas agem por hábito, então nota-se que às ações A, B e C de um indivíduo D estão associadas ao hábito, como o hábito é uma característica que dá constância às ações, as facilita, os indivíduos adotam, de certa forma, o hábito como uma maneira de agir (um agir como fruto de ponderações passadas que passa, com o passar do tempo, então, a ser um agir sem raciocinar, sem ponderar). Por uma série de deduções compara-se a proposição de que as pessoas agem por hábito, com o fato de que as pessoas agem por hábito, novamente, e tem-se o teorema científico de que as pessoas agem por hábito como parte integrante da natureza humana. O mesmo tipo raciocínio poderia ser aplicado às faculdades mais elevadas e à

capacidade que o indivíduo tem de se transformar ao longo do tempo¹⁴.

O princípio da utilidade reconhece a tese hedonista como sendo a norma ou a única norma de ação justa e a transforma em pilar da moralidade (ou converte este teorema da ciência de que é da natureza humana buscar o prazer e fugir da dor em primeiro preceito moral), mas abre espaço para que muito mais seja incluído nas ideias de dor e prazer e de que maneira esse debate é uma questão aberta. Em outras palavras, o próprio princípio da utilidade de Mill, conforme apresentado anteriormente, indica ser possível a existência de princípios secundários da moral que são derivados da própria noção mais complexa de natureza humana de Mill.

Os princípios secundários da moralidade têm sua origem no primeiro princípio, mas se perpetuam como tal, devido a outros elementos da natureza humana, ainda que estes elementos estejam subordinados à tese hedonista ou à associação com o benefício ou derivem seu valor da felicidade. Os princípios secundários ou outras regras da moral são os princípios com os quais o hábito e os sentimentos¹⁵, por exemplo, dão melhor assentimento para que os homens lancem-se ou guiem-se no mundo prático, são princípios como: não matarás, não roubarás, aprecie a arte, estude, obtenha prazeres tipicamente humanos (de qualidade superior), etc. Essas regras (além do princípio de utilidade) fazem parte da moralidade do sistema teórico de Mill, são os chamados princípios secundários e constituem uma arte, no sentido antigo da palavra.

[...] Os corolários do princípio da utilidade, assim como os preceitos de todas as artes práticas, são suscetíveis de um avanço indefinido e, num estado progressivo do espírito humano, seus avanços são incessantes. Mas uma coisa é considerar que a as regras da moralidade admitem avanços;

¹⁴Mill aponta em seu *Ensaio sobre Bentham*, bem como no *Utilitarismo* e no *Sistema de Lógica* a importância de agir por hábito e a importância de agir de acordo com princípios secundários e nem sempre de acordo com os primeiros princípios. Esta afirmação pode ser encontrada respectivamente nas páginas 179 e 190 do ensaio sobre Bentham. Esta característica do ser humano que o permite agir por hábito e construir a moralidade costumeira pode ser encontrada no parágrafo 11 do capítulo quarto do *Utilitarismo* em muitas passagens do *Sistema de Lógica* (p. 126, p. 178, p. 184, p. 201), no *Ensaio sobre Coleridge* p. 204 e em outras passagens.

¹⁵ É importante notar que por sentimentos entende-se estados mentais.

outra é negligenciar inteiramente as generalizações intermediárias; e empenhar-se em avaliar cada ação individual reportando-a ao primeiro princípio. É uma noção estranha a de que o reconhecimento de um princípio seja incompatível com a aceitação de princípios secundários. (Mill, 2000, p. 212).

Mesmo as faculdades mais elevadas e a capacidade de se transformar ao longo do tempo são características da natureza humana (subteses da tese hedonista) que contribuem para a formação dos princípios secundários da moral, pois através da ativação das faculdades mais elevadas os homens qualificam os prazeres buscam prazeres de qualidade superior, como estudar, ouvir uma sinfonia, etc. Em outras palavras, as faculdades mais elevadas produzem princípios secundários da moral, dão conteúdo à tese hedonista. E por meio da capacidade de se transformar ao longo do tempo, os homens buscam também preencher as noções de prazer e dor de conteúdo, especialmente, através do aprendizado¹⁶ que geram modificações nos homens.

Desta forma, a moralidade de Mill possui mais espaço para a elaboração de regras morais quando comparada à moralidade de Bentham, dado que a natureza humana do indivíduo de Mill e o próprio princípio de utilidade deste autor derivado desta noção de natureza humana abrem espaço para a elaboração de princípios secundários da moral.

Artigo recebido em 18.10.2012, aprovado em 26.11.2012

¹⁶ É importante notar que de todas essas regras, os princípios secundários da moral, como não matar, não roubar. Aqueles princípios que impedem que injúrias, danos ou injustiças sejam causadas entre indivíduos são os que geram deveres que têm potencial em transformarem-se em normas da lei que devem ser considerados os mais obrigatórios a serem seguidos.

Referências

- ARISTÓTELES – *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARISTÓTELES – *Arte Retórica, Arte Poética*. Trad. Antônio P. de Carvalho. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.
- BENTHAM Jeremy. *A Table of the Springs of Action*. Edinburgh: William Tait, 1843.
- _____. *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*. Edinburgh: William Tait, 1843.
- _____. *Bentham's Theory of Fictions*. In Ck Ogdeon. Londres: Routledge, 2000.
- _____. *Déontologie, ou Science de la morale*, 1834. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/bentham_jeremy/deontologie_tome_1/deontologie_t1.html.
- _____. *Essay on Language*. Edinburgh: William Tait, 1843.
- _____. *Essay on Logic*. Edinburgh: William Tait, 1843.
- _____. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BROWN D. G. – What is Mill's Principle of Utility? *Canadian Journal of Philosophy*. v3, n 1, 1973.
- BURNE P.– “Bentham and The Utilitarian Principle”. *Mind*, New Series, v. 58, n. 231, 1949.
- CAPALDI Nicholas – *A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- COLERIDGE S. Taylor. – *Poetical Works*. Londres: Pickering, 1828.
- COMTE Auguste – *Curso de Filosofia Positiva*. Trad. José Artur Gianotti. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- COOPER Neil – Mill's “proof” of the principle of utility. *Mind*. Oxford, 78, 1969.
- CRISP Roger – *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*. London and New York: Routledge, 1997.
- DONNER Wendy – *The Liberal Self*. New York: Cornell University Press, 1991.
- FEAGIAN L. Susan – Mill and Edwards on the Higher Pleasures. *Philosophy*. v. 58, n. 224, 1983.
- GIANOTTI. A. José. – John Stuart Mill: O Psicologismo e a Fundamentação da Lógica. Tese. São Paulo, 1960.

GIBBS Benjamin – Higher and Lower Pleasures. *Philosophy*. v. 61, n. 235, 1986.

GOLDWORTH Amnon – Bentham’s Concept of Pleasure: Its Relation to Fictitious Terms. *Ethics*, v. 82, n. 4, 1972.

HART L.A.Herbert – *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

HEAN S. J. – *Was Mill a Moral Scientist?* Cambridge: Cambridge University Press. v.67, n. 259, 1992.

HAZLITT H. – Pleasure as the End. In *The Foundations of Morality*”. Chicago: Chicago Press, 1964.

HOOGENSEN Gunhild. – “Bentham’s International Manuscripts Versus The Published “Works”. *Journal of Bentham Studies*, Londres, n. 2, 2001.

LEAVIS R. Frank – *Mill on Bentham and Coleridge*. Melbourne: Cambridge University Press, 1950.

LYONS David – Mill’s theory of morality. *Nous* 10, 1976.

MATTOS V. D. Laura – *Economia política e mudança social: a filosofia econômica de John Stuart Mill*, Edusp. São Paulo, 1998.

MCCLOSKEY H. John – *John Stuart Mill: A Critical Study*. Londres: Macmillan, 1971.

MCNAUGHTON Robert – A Metrical Concept of Happiness, *Philosophy and Phenomenological Research*, Providence, v. 14, n. 2, 1953.

MILGRAM E. – Mill’s Proof of the Principle of Utility, *Ethics*, v. 110 2000.

MILL J. Stuart (1843) – *A Lógica das Ciências Morais*. São Paulo: Iluminuras, 1999.

_____ (1843) – *A System of Logic*. Edited by John M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1985.

_____ (1865) – *Auguste Comte and Positivism*. Edited by John M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1985.

_____ (1873) – *Autobiografia*. Editado por Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 2007.

_____ (1873) – *Autobiography*. Edited by John M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1985.

_____ (1838) – *Bentham*. Edited by John M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1985.

- _____ (1840) – *Coleridge*. Edited by John M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1985.
- _____ – *Liberdade*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MILL S. John– *Utilitarismo* (1861). Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____ (1824) – *On the Definition of Political Economy; and on the Method of Investigation proper to it*. Edited by John M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1985.
- _____ (1848) – *Principles of Political Economy*. Edited by John M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1985.
- _____ – *Utilitarianism* (1861). Edited by John M. Robson. Toronto: Toronto University Press, 1985.
- _____ (1861) – *Utilitarianism and On Liberty*. Ed.by Mary Warnock, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- _____ (1861) – *Utilitarianism*. Edited by Roger Crisp. New York: Oxford University Press, 1998.
- MILO D. Ronald – Bentham's Principle. *Ethics*, Chicago, v. 84. n. 2, 1974.
- PAULANI Leda – John Stuart Mill e o Estatuto do Homem Econômico. Facultad de Ciencias Económicas. Buenos Aires p. 27-32, 1999.
- RAPHAEL D. D. – J.S. Mill's Proof of the Principle of Utility, *Utilitas*, v. 6, 1994.
- RILEY Jonathan. – Mill's Qualitative Hedonism. *The Philosophical Quarterly*, v. 53, n. 212, 2003.
- ROBSON M. John – *The Improvement of Mankind: the Social and Political Thought of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press, 1968.
- RYAN Alan – *The Philosophy of John Stuart Mill*. Londres: Routledge, 1974.
- RYBERG Jesper – Higher and Lower Pleasures: Doubts on Justification. *Ethical Theory and Moral Practice*. v. 5, n. 4, 2002.
- SIDGWICK H. – Bentham and Benthamism in Politics and Ethics. *The Fortnightly Review*, Melbourne, v. 21, 1877.
- SINGER Marcus. – Actual Consequences of Utilitarianism. *Mind*, Oxford, v. 86, n. 3, 1977.

SKORUPSKI John – *John Stuart Mill*. Londres e Nova York: Routledge, 1989.

_____ – *Why Read Mill Today?* Londres e Nova York: Routledge, 2006.

WARKE Tom – “A Reconstruction of Classical Utilitarianism”. *Journal of Bentham Studies*, v. 3, 2000.

WEST Henry – *Mill's Utilitarianism*. Londres: Continuum, 2007.

WORDSWORTH William. *Selected Poems*. Londres: Penguin, 1996.

ENTREVISTAS

Principios
Revista de filosofía

E-ISSN: 1983-2109

DEMOCRACIA E/OU DEMOCRACIAS: VOZES INSISTENTES
SOBRE “INSISTÊNCIAS DEMOCRÁTICAS”
(ENTREVISTA COM MIGUEL ABENSOEUR,
JEAN-LUC NANCY & JACQUES RANCIÈRE)

Vinícius Nicastro Honesko

Prof. da Faculdade Estácio de Sá de Santa Catarina

E-mail: viniciushonesko@gmail.com

Natal (RN), v. 19, n. 32
Julho/Dezembro de 2012, p. 509-515

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Em 2009 a editora francesa “*La Fabrique*” publica uma interessante obra coletiva intitulada “*Démocratie, dans quel état?*”. No livro encontramos textos de Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Kristin Ross, Jacques Rancière e Jean-Luc Nancy. Todo o debate levantado pelos autores, sobretudo à luz das recentes intempéries pelas quais passavam a economia e a política globais naquele ano (a explosão da crise de 2008; os ataques às torres gêmeas em 2001; até, no limite, a demolição do muro de Berlim em 1989), busca colocar a questão da democracia, enquanto horizonte premente da política, à prova. De fato, tal prova insere-se fundamentalmente na própria construção do conceito “democracia”. Logo na abertura da coletânea, a pequena “*Note liminaire sur le concept de démocratie*”, de Giorgio Agamben, dá o tônus das discussões que seguem ao postular que o problema contemporâneo pelo qual as democracias (e o plural se faz fundamental) do ocidente estariam passando – falta de legitimidade, obscurecimento pelas dimensões econômicas e de interesses privados etc. – está no cerne da de uma questão filosófica assumida sem benefício de inventário.

Se assistimos hoje à dominação esmagadora do governo e da economia sobre uma soberania popular que foi progressivamente esvaziada de todo sentido, é talvez porque as democracias ocidentais estão pagando o preço de uma herança filosófica que elas assumiram sem benefício de inventário. O mal-entendido que consiste em conceber o governo como simples poder executivo é um dos erros mais cheios de consequências na história da política ocidental. Isso fez com que a reflexão política da modernidade vagasse atrás de abstrações vazias como a lei, a vontade geral e a soberania popular, deixando sem resposta o problema, que sob qualquer ponto de vista é decisivo, do governo e de sua articulação com o soberano. Tentei mostrar em um livro recente que o mistério central da política não é a soberania, mas o governo; não é Deus, mas o anjo; não é

o rei, mas o ministro; não é a lei, mas a polícia - ou, mais precisamente, a dupla máquina governamental que eles formam e mantêm em movimento.

O sistema político ocidental resulta da ligação de dois elementos heterogêneos, os quais se legitimam e dão-se mutuamente consistência: uma racionalidade político-jurídica e uma racionalidade econômico-governamental, uma "forma de constituição" e uma "forma de governo". Por que a *politeia* está presa nessa ambiguidade? O que dá ao soberano (ao *kyrion*) o poder de assumir e de garantir sua união legítima? Não se trataria de uma ficção destinada a dissimular o fato de que o centro da máquina está vazio, de que não há, entre os dois elementos e as duas racionalidades nenhuma articulação possível? E que é de sua articulação que se trata justamente de fazer emergir este ingovernável, que é ao mesmo tempo a fonte e o ponto de fuga de toda política? (Agamben, 2009, pp. 11-12)

A questão (mais do que seus apontamentos para respostas) suscitada por Agamben, portanto, expande-se nas análises subsequentes em modos e vieses diferentes (inclusive, é importante notar, com discordâncias e mesmo embates com as ideias do filósofo italiano) que, entretanto, levam-nos aos problemas cruciais no debate político contemporâneo: ainda é possível falar em democracia? Ou melhor, democracias? Ou então: em que dimensão ainda podemos nos dizer democratas?

Na entrevista que agora apresentamos, publicada originalmente na revista "*Vacarme*" no verão de 2009, tais questões voltam a ser colocadas à resposta de três filósofos contemporâneos: Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière e Miguel Abensour. Novamente, como na obra coletiva das edições "*La Fabrique*", três pontos de vistas "à esquerda", ousamos dizer – mas que diferem entre si –, que trazem à discussão suas leituras da(s) democracia(s). Dos três entrevistados, dois, Jean-Luc Nancy e Jacques Rancière, também haviam contribuído para o livro a que fizemos menção. Neste, Jean-Luc Nancy, num texto intitulado "*Démocratie finie et infinie*", já apontava para o "nome" da democracia – nome que, na entrevista que segue, ele associará ao "outro nome da morte de Deus" – como o ponto de uma intransigência para a abertura dos sentidos. Retomando a questão do "comunismo" (e todo o debate com Maurice Blanchot pode ser aí lido nas entrelinhas – e, obviamente, é necessário lembrar de "*La communauté des-ouvrier*", livro em que Nancy, ainda nos anos 80, (re)coloca o problema na ordem do dia

das discussões filosóficas), ele lê talvez a única possibilidade de democracia na admissão do infinito dos sentidos, para além, portanto, da questão da forma (vazia) de governo e do regime (também vazio) político aos quais “a” democracia ocidental, como sua única função, parece dar nome. Diz Nancy:

O bem sem projeto nem unidade consiste na invenção sempre retomada das formas segundo as quais o sentido pode ter lugar. *Sentido* quer dizer: envio de uns aos outros, circulação, troca ou partilha de possibilidades de experiência, isto é, de relações com o fora, com a possibilidade de uma abertura ao infinito. O *comum* é aqui o todo da questão. Sentido, sentidos, sensação, sentimento, sensibilidade e sensualidade, tudo isso só se dá em comum. Mais exatamente, é a condição mesma do comum: o sentir de uns em relação aos outros, e por ele a exterioridade não convertida ou preenchida em interioridade, mas esticada, colocada em tensão entre nós.

Enquanto compromete uma metafísica (ou, como vamos dizer: relações aos fins) e não a saberia garantir por uma religião, civil ou não, a democracia exige que sua política faça emergir clara e largamente o fato de que suas questões do sentido e dos sentidos ultrapassam a esfera de seu governo. Não é um caso de público ou de privado, nem de coletivo ou de individual. É o caso do *comum* ou do *em-comum* que não é precisamente nem um nem o outro e no qual toda a consistência se encontra na marginalização de um e do outro. O *comum* é, de fato, o regime do *mundo*: da circulação dos sentidos.

A esfera do comum não é uma: ela é feita de múltiplas aproximações da ordem do sentido – a qual, por sua vez, é ela mesma múltipla, como na diversidade das artes, dos pensamentos, dos desejos, dos afetos etc.. O que “democracia” quer dizer aqui é a admissão – sem assunção – de todas as diversidades em uma “comunidade” que não as unifica, mas que implanta, ao contrário, sua multiplicidade e, com ela, o infinito em que elas constituem as formas inomináveis e inacabáveis. (Nancy, 2009, pp. 91)

Admitir o inacabável da construção política como uma forma de romper com a estratificação mortuária da democracia enquanto estrutura rígida e cooptada pelos governos ditos democráticos (e a quase cacofonia aqui faz-se intransigente). Isto é, Nancy, como pensador da democracia para além dos “princípios democráticos”, coloca-se como que em suspensão diante das alternativas dicotômicas que a pergunta sobre a “verdade” da democracia coloca. Democracia, para ele, ultrapassaria “uma verdade” para se constituir na multiplicidade dos sentidos, dos sentidos construídos

“em-comum”, em circulação, nem “numa” forma de governo, nem “numa” forma de sociedade.

Essa não imobilização da democracia – um nem uma coisa nem outra – pode aparecer, por outro lado, como uma espécie de ideal inatingível. Ora, e é respondendo a uma questão similar, proposta por Eric Hazan, na entrevista que foi publicada no livro coletivo de 2009, que Jacques Rancière expõe sua posição a respeito da democracia (posição esta que, na entrevista que aqui apresentamos, retorna de modo mais articulado e com apontamentos e referências à própria obra recente). Rancière, pensando a igualdade como uma pressuposição e não como um objetivo a ser atingido, expõe seu ponto de vista sobre a democracia:

O que quero dizer é que a democracia, no sentido do poder do povo, do poder daqueles que não têm nenhum título particular para exercer o poder, é a própria base do que torna a política pensável. Se o poder está com os sábios, com os mais fortes, com os mais ricos, não estamos mais na política. É o argumento de Rousseau: o poder do mais forte não deve ser enunciado como um direito – se o mais forte é o mais forte, ele se impõe e isso é tudo. Nenhuma necessidade de outra legitimação. Penso que a democracia é uma pressuposição igualitária sobre a qual mesmo um regime oligárquico como o nosso deve mais ou menos se legitimar (Rancière, 2009, p. 98).

A democracia, portanto, estabelece-se como uma forma de função crítica. É o modo de impedir, *in limine*, que a política se transforme em polícia, que a política transforme-se em dominação e uso da força verticalmente (mais ricos, mais sábios, mais fortes no domínio). Longe de uma dimensão político-democrática estatal, uma democracia que pressuponha a liberdade e que tenha um papel crítico aos poderes instituídos, segundo Rancière, é o caminho para o que ele acaba por denominar “emancipação” (e na entrevista à *Vacarme* esse será um ponto de discussão de discordância entre os três autores). Dito de outro modo, Rancière propõe à democracia o caráter de uma forma de poder que afasta qualquer institucionalização, isto é, como se verá na entrevista, “uma forma de poder legítima que leva em si a refutação de toda legitimidade do exercício do poder”.

É também com base numa compreensão de “emancipação” pela democracia que Miguel Abensour, próximo nisso a Rancière, propõe, na entrevista (dos três aqui entrevistados, Abensour é o único a não participar do livro de 2009), sua compreensão da luta democrática como uma “insurgência”, como uma luta da democracia “contra” o Estado – e tal é o título de um de seus livros mais importantes: “*La démocratie contre l’État. Marx et le moment machiavélien*”, de 2004. Um ano depois da publicação deste seu livro, Abensour esteve no Brasil para o “Seminário Internacional Gemas da Terra: imaginação estética e hospitalidade”, no qual proferiu uma palestra sobre os necessários encontros entre “democracia” e “utopia”: “Persistente utopia, e não eterna utopia”.

Aproximando a “persistência” da conferência de 2005 com a “insistência” desta entrevista de 2009, podemos vislumbrar como Abensour – sobretudo próximo às concepções anarquistas (e, talvez, seja o caso de aproximar um dos mais recentes textos, *L’insurrection qui vient* (Comité Invisible, 2007), do grupo Tiqqun, já depois de sua cisão e que então assumia o nome *Comité invisible*, às ideias de Abensour) – procura um meio de pensar a democracia como um modo *persistente, insistente*, de lutar contra a dominação. Nas considerações de 2005, Abensour diz a respeito da democracia e da utopia:

As duas compartilharam metas emancipadoras próximas: a democracia, pela instauração de um poder coletivo capaz de lutar permanentemente contra a dominação dos poderosos, e a utopia, pela escolha da associação em oposição às sociedades estruturadas de modo hierárquico, portanto, baseadas na dominação. Tanto em seus projetos quanto em sua efetivação, utopia e democracia trabalham para estabelecer – por caminhos diferentes, é verdade – um estado, uma situação de não-dominação (Abensour, 2005).

De fato, ponderando as aproximações entre utopia e democracia, Abensour abre caminho para pensar a *insistência* democrática como uma forma de ruptura com as dominações.

A entrevista que segue, portanto, traz três compreensões distintas sobre o modo de encarar e (re)pensar a democracia. Cada um deles, percorrendo suas linhas e *tomando suas posições* políticas (e, para a questão do tomar posição, remeto a um leitor sagaz dos

três entrevistados: Georges Didi-Huberman, que em seu livro “*Quand les images prennent position*” (Didi-Huberman, 2009) coloca de modo interessante a posição do intelectual diante das contendas políticas do contemporâneo), expõe sua(s) democracia(s) e, com isso, enquanto intelectuais, tocam e agem politicamente, ainda que às suas maneiras singulares. Entretanto, mesmo com as divergências, o que nos três autores não se cala – e suas vozes ainda clamam no deserto das “falências políticas” deste tempo (e, também aqui, remeto à leitura do belo texto de Jean-Luc Nancy, *Vox Clamans in deserto*, cuja tradução foi recentemente publicada nos Cadernos de Leitura das Edições Chão da Feira (Nancy, 2013)) – é o desejo de *insistir* e não se calar. Isto é, mesmo que toda a política possa parecer *desertificada*, ainda é preciso fazer ouvir as nossas vozes.

Referências

- ABENSOUR, Miguel. *Persistente utopia, e não eterna utopia*. Texto disponível em: <http://www.sescsp.org.br/sesc/conferencias/subindex.cfm?Referencia=3503&ID=202&ParamEnd=6&autor=3559>
- AGAMBEN, Giorgio. *Note liminaire sur le concepte de démocratie*. In.: *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009. pp. 9-13.
- COMITÉ INVISIBLE. *L'Insurrection qui vient*. Paris: La Fabrique, 2007.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Quand les images prennent position. L'oeil de l'histoire I*. Paris: Éditions de Minuit, 2009.
- NANCY, Jean-Luc. *Démocratie finie et infinie*. In.: *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009. pp. 77-94.
- _____. *Vox clamans in deserto*. In.: Cadernos de Leitura, nº 13. Lisboa: Edições Chão da Feira, 2013. Disponível em: <http://www.chaodafeira.com/?p=605>
- RANCIÈRE, Jacques. *Les démocraties contre la démocratie*. In.: *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009. pp. 95-100.

INSISTÊNCIAS DEMOCRÁTICAS
ENTREVISTA COM MIGUEL ABENSOUR,
JEAN-LUC NANCY & JACQUES RANCIÈRE

Realizada por Stany Grelet, Jérôme Lèbre & Sophie Wahnich
(Traduzido do francês por Vinícius Nicastro Honesko)

Natal (RN), v. 19, n. 32
Julho/Dezembro de 2012, p. 517-538

Princípios
Revista de filosofia
E-ISSN: 1983-2109

Quem poderia hoje não ser democrata? A democracia, é notório, é o poder do povo. Mas qual poder e qual povo? Na entrevista que segue, aprofundando seus respectivos trabalhos, Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy e Jacques Rancière propõem três pensamentos singulares da democracia que se juntam nisto: o povo é o sujeito de uma exigência de igualdade; seu poder não é o de escolher chefes, mas o de romper com as hierarquias constituídas. A democracia não é um regime político, mas uma prática nunca acabada. Três convites para defendê-la como tal.

Os senhores estão em dois frentes: por um lado, desviam-se daqueles que se contentam em pensar e defender uma democracia estatal. Por outro lado, não aceitam que se rejeite a democracia em nome da luta de classes ou da crítica da dominação. Os senhores poderiam explicitar essa posição? A maneira com a qual a elaboraram, em qual contexto intelectual?¹

Jacques Rancière: Essa dupla recusa da vulgata “democrática” dominante e da crítica marxista foi inspirada pelo meu trabalho sobre a história do trabalho. É dentro das formas de luta republicana trabalhadora dos anos 1830-1840 que eu encontrei o meio de sair dos impasses da crítica marxista dos direitos do homem e da “democracia formal”. O jovem Marx dizia: os direitos do homem são, de fato, os direitos dos indivíduos burgueses. Contra

¹ Conforme seus desejos, Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy e Jacques Rancière responderam por escrito e separadamente as nossas questões. (Nota dos entrevistadores)

isso os combates operários opõem uma lógica bem mais produtiva: esses direitos são escritos e, portanto, nós podemos dar-lhes uma forma de existência concreta. Que todos os franceses sejam iguais diante da lei é não somente a mentira que encobre a exploração capitalista e o governo oligárquico, como também um fato que podemos demonstrar para nós mesmos as consequências, transformando uma querela sobre tarifas em forma de afirmação pública de nossa igualdade pela greve, pela manifestação pública e mesmo pela criação de ateliês em que os operários trabalham para si próprios. A declaração igualitária abstrata dos direitos do homem se ligava a questões de “forma” nas relações entre patrões e operários, como o direito de ler jornais no ateliê e a obrigação de, ao adentrar um ambiente, tirar seus chapéus para os patrões. A forma não é, portanto, o contrário ou a embalagem do real. A luta centra-se na questão de saber quem domina o jogo e o que dele se pode tirar. Saímos então do dualismo do real e da aparência em proveito de um conflito entre duas maneiras de construir o real.

Parece-me, no entanto, que os fronts se deslocaram. Quase não existem mais pessoas para declarar o nada dos direitos formais em nome de uma hipotética democracia real. É agora de um outro lado que a democracia se vê oposta a si mesma. Dizemos que o bom governo democrático é ameaçado por uma sociedade democrática marcada por um individualismo consumidor desenfreado de mercadorias e de direitos. Isso começou em 1975, com as advertências da Trilateral² sobre os perigos que a democracia representa para as democracias. Essa posição foi retomada na França pelos discursos como o de Marcel Gauchet, que fazem da aspiração pelos direitos do homem a expressão do individualismo narcisista. Então vieram os republicanos para nos explicar que o ensinamento do povo foi arruinado pela afirmação do direito à livre expressão do jovem bárbaro, consumidor inculto. Além disso, as análises da sociedade de consumo nos moldes de Baudrillard, a crítica do espetáculo de Debord, a análise lacaniana do simbolismo etc., foram inscritos para completar o quadro da democracia como

² A Comissão Trilateral é uma fundação privada que reagrupa, a partir de 1973, as potências dos mundos políticos, industrial, financeiro e intelectual da Europa do Oeste, América do Norte e Ásia do Pacífico, e que colocou os quadros da globalização econômica atual.

reino do indivíduo consumidor. A ressonância desse discurso à esquerda é muito forte – tanto mais que ele é em grande medida obra de esquerdistas reconvertidos – e seu efeito é, talvez, pior do que aquele do velho discurso sobre a democracia real, na medida em que nutre um consentimento niilista à ordem existente em nome da brutalidade geral.

Miguel Abensour: A hipótese que proponho, a da democracia insurgente, resulta também de uma luta nesses dois frentes: nenhum dos dois levam em conta a *excepcionalidade da democracia*. Eles evitam, ao mesmo tempo, interrogar-se sobre a sua verdade. Para tomar a medida dessa excepcionalidade é preciso sempre voltar ao nascimento grego da democracia. “Pela primeira vez na história do mundo homens adquiriram a possibilidade de decidir por si mesmos em que tipo de ordem gostariam de viver”, diz Christin Meier. Ora, essa ruptura revolucionária – repetida diversas vezes na história – poupa da confusão entre a democracia com o que ela não é, o governo representativo e o Estado de direito. Especifiquemos que não houve um só nascimento da democracia, mas vários nascimentos-renascimentos, várias rupturas com o curso do mundo. Portanto, é reconhecer que a primeira posição se engana sobre a verdade da democracia e que a segunda omite a colocação da questão. Estamos no ponto em que, para não ocultar essa excepcionalidade, é-nos preciso qualificar a democracia para subtrai-la às apropriações ideológicas que a banalizam e a desarmam, ou, para não confundi-la com suas formas degenerescentes. Democracia radical, democracia selvagem, democracia insurgente, tantos adjetivos como que para marcar essa diferença.

Por surpreendente que possa parecer, o jovem Marx foi para mim uma ajuda preciosa nesse caminho, pois, no manuscrito de 1843, *A Crítica do direito público de Hegel*, ele se colocou a questão da verdade da democracia, sob o nome da “verdadeira democracia” que ele identifica com o desaparecimento do Estado político. Sua crítica a Hegel ajuda, de fato, a pensar isto: a “verdadeira democracia” é um agir político que resiste à sua transfiguração numa forma organizadora, integradora, unificadora, a forma-Estado. Essa resistência à alienação estatal permite a extensão

daquilo que está em jogo na esfera política – uma experiência de universalidade, a não-dominação, a constituição de um espaço público igualitário – conjuntamente à vida do povo. Além disso, existe, parece-me, uma continuidade subterrânea entre o Marx de 1843 e o de 1871, autor do *Adresse sobre a Comuna*. Notando, entretanto, um deslocamento: o advento da democracia não se cumpriria tanto num processo de desaparecimento do Estado quanto no fato de que ela se constituiria numa luta *contra* o Estado. Segue-se uma divisão da ideia de revolução entre a tradição jacobina, que visa a tomada do Estado, e a tradição comunalista, que trabalha para quebrar a forma-Estado para substituí-la por uma comunidade política não-estatal, por exemplo, uma república dos conselhos.

Jean-Luc Nancy: Para seguir os termos de sua questão, eu diria que estou suspenso entre esses dois “frontes”: de um lado, mal vejo como evitar a democracia “estatal”, cujas fraquezas (em particular aquelas da representação e da dominação dos supostos “experts”) são difíceis de se reduzir, mas, de outro lado, eu sei bem quais os enormes riscos que se atribuem a regimes que gostariam de apreender com outros instrumentos questões agudas da justiça social e da dominação técnico-econômica. Eu só me pergunto se nós podemos, por fim, evitar tais tentativas, se a “democracia estatal” não se recuperaria de uma maneira ou de outra. Ora, ela somente o pode fazer se tentar retomar o fundo deste problema: o que quer dizer “democracia”? Isso é o que mais me preocupa. Essa palavra, que parece pertencer à classe dos tipos de regimes políticos, ganhou, com a idade moderna, grande amplitude e passou a esconder também uma polissemia. “Democracia” é também o nome do surgimento do homem “emancipado”, autônomo, mestre do mundo e de si mesmo, sujeito de uma história capaz de conduzir ao cumprimento desse “homem”. “*Demos*” é “povo”, e sabemos também quais polissemias nele podem se jogar – mas, para os Modernos, “homem” é, primeiramente, “todos os homens”. E com isso são os homens (e com eles a natureza) inteiramente entregues a si próprios, sem recursos tutelares, sem deus nem super-homens. É preciso, portanto, pensar essa ambiguidade: a democracia política não trouxe um programa da realização do homem (expressão que,

precisamente, não tem sentido e a partir da qual é preciso pensar essa ausência de sentido).

Suas concepções da democracia parecem implicar uma visão muito precisa do sentido a ser dado à palavra povo... Pois os senhores não cedem, os senhores se atêm a essa palavra. Povo soberano mesmo?

Jean-Luc Nancy: “Povo soberano”, eis a questão: “povo”, como lhe disse há pouco, é “todos”, não todos indistintamente, mas todos como singulares entre os quais somente se passa o que podemos nomear a vida, simplesmente, ou o sentido. Povo que se divide, que pode se excluir ou entrar em conflito consigo, obviamente, mas que exige a possibilidade de um “nós”: que em algum lugar um “nós” seja declarado, e não somente um “eles”. “Nós” sem dúvidas jamais pode ser dado – a não ser na ficção religiosa. Mas ele pode e deve ser interrogado, inquietado, perseguido... E sempre recusado quando é pronunciado por um ou alguns que a partir dele apenas se ostentam. E “soberano”, sim: além do qual não há nada. E que deve, portanto, lidar com este desafio considerável: não ter nem tutela, nem garantia, nem recurso de seu próprio “ser-povo”, se assim posso dizer.

Miguel Abensour: A partir da reforma de Clístenes, o povo é um sujeito político que se constitui por ruptura com os pertencimentos familiares, tribais, e que se estabelece por transferência a um espaço e a um tempo tornados políticos. O povo é o instituidor de uma cidade igualitária, concebida para privilegiar um centro comum, a igualdade, a simetria e a reversibilidade. A democracia é, portanto, *isonomia*. Dessa ruptura com a naturalidade para constituir o povo, segue-se que este último, enquanto ser político, não tem nada a ver com uma raça, nem mesmo com uma etnia, nem com um grupo comunitário. O que descreve Michelet a respeito da festa da Federação senão o acesso a uma estranha *vita nuova*, uma experiência de humanidade? “As velhas muralhas se abaixam... os homens então se veem, reconhecem-se semelhantes...” Qual é a identidade desse novo sujeito político? Certamente não uma identidade substancial, mas uma identidade paradoxal, uma identidade não idêntica. Michelet ainda pensa o povo como jamais

coincidente consigo mesmo. Ele está tanto além de si quanto aquém de si mesmo.

Há aí uma dificuldade. É possível que esse povo seja definido como o conjunto de cidadãos, um conjunto, senão indiviso, ao menos que tenda à indivisão, ou, de outro modo, como uma parte, aquela das pessoas de baixo contra as Grandes, a parte daqueles que não têm parte nenhuma e que, em nome desse erro, colocam-se como o todo? Ora, se entendemos o povo nesse segundo sentido, é preciso observar que o termo democracia, que por seu próprio nome reconhece à parte de baixo um *kratos* sobre a parte dos Grandes, coloca um problema. Segundo Nicole Loraux, a palavra *kratos* é “pesada” e a questão da democracia torna-se delicada, pois “ter o *kratos*, é ter o acima”. Como a democracia, que é igualitária – que institui uma lógica da não-dominação e disso tende ao ser anárquica –, pode acomodar-se da posse de um *kratos* de uma parte da sociedade sobre uma outra? De que modo a existência desse *kratos* pode acompanhar uma lógica da não-dominação? É suficiente dizer que essa situação indica uma tensão constitutiva e insuperável da democracia? É suficiente invocar o fato majoritário? Se aceitarmos a ideia da tensão, é de longe mais satisfatório voltarmos a Maquiavel, que percebendo a divisão de toda cidade humana, nela reconhece a fonte mesma da liberdade e subsídios adicionais ao povo de ser um guardião da liberdade muito melhor do que os Grandes.

Povo soberano? Aqui ainda distinções são necessárias. Soberano o povo o é quanto à sua instituição. Ele não recebe sua lei, sua liberdade e seu agir de nenhuma instância exterior nem de nenhuma transcendência, ele recebe apenas de si mesmo. Mas, se prestarmos atenção à distinção de La Boétie entre *o todos uns* – experiência da separação que liga sob o signo do entre-conhecimento, da amizade, portanto, da pluralidade – e *o todos Um*, frequente resultado de uma renúncia voluntária da liberdade, sob “o charme do nome Um”, a questão da soberania se complica estranhamente. De fato, querendo-se manter a pluralidade do *todos uns*, aí onde há ao mesmo tempo pertencimento a uma totalidade aberta, dinâmica e manutenção da singularidade dos uns, só se pode tomar distâncias da ideia de soberania e a ela resistir na medida em que esta instaura o reino do Um e arruína, no mesmo

golpe, a desordem fraternal, a desordem enquanto recusa da síntese, portanto, da totalização estatal.

Jacques Rancière: De fato, eu resisto à proposta de substituir o termo por um outro como, por exemplo, “multidões”. À primeira vista, este é mais moderno e não é, como “povo”, comprometido com ideologias criminais. Mas justamente “povo” tem para mim a vantagem de ser um sujeito polêmico. “Multidões” define a coincidência de uma subjetivação política com um modo de ser coletivo. Mas, para mim, a política começa quando seu sujeito se separa de toda coletividade formada por um processo econômico e social. Isto é, que “povo” é um sujeito político na própria medida em que é um sujeito litigioso, em que a política sempre opõe um povo a um outro. O povo é o *demos* oposto ao *ethnos* – isto é, ao povo como organismo coletivo. É sobretudo o coletivo desses que estão a mais em relação a todas as consistências sociais. Nisso ele se opõe a todas as concepções identitárias, inclusive as que querem fundar a política sobre o reconhecimento da multiplicidade das identidades. O poder do povo é o poder daqueles que não são nada, ou seja, que não pertencem a nenhum grupo que tenha as qualidades que os predestinam ao governo. Isso implica uma relação muito particular com a soberania. Se a soberania do povo tem um sentido, é o de minar o próprio conceito de soberania. A soberania do povo é a do coletivo daqueles que não têm nenhum título para governar. Eu me situo, portanto, completamente fora daqueles para quem a soberania do povo é a herdeira da soberania dos reis, esta que seria ela mesma a delegação da soberania divina, isto é, para falar de modo geral, estou completamente fora do discurso teológico-político.

A democracia não é um regime político; ela é um “agir que, na sua própria manifestação, trabalha para desfazer a forma Estado, para parar a lógica deste (dominação, totalização, mediação, integração) e substituí-la por sua própria” (M. Abensour); ela “interrompe qualquer espécie de teologia política” e “não pode ser subsumida a nenhuma instância ordenadora” (J.-L. Nancy). Ela interrompe “a lógica policial da distribuição dos lugares” (J. Rancière). Os

senhores poderiam especificar o sentido e o conteúdo da emancipação que está em jogo?

Miguel Abensour: Efetivamente a democracia não é um regime político. Além de uma instituição política conflitiva do social, ela é uma ação, uma modalidade de agir político, específica naquilo em que a irrupção do *demos* na cena pública, na oposição aos Grandes, luta por um estado de não-dominação na cidade. Trata-se não da ação de um momento, mas de uma ação continuada que se inscreve no tempo, sempre pronta a tomar novos rumos em razão dos obstáculos encontrados. De um processo complexo que se inventa permanentemente para melhor perseverar no seu ser e desfazer os contra-movimentos que o ameaçam aniquilar e retornar a um estado de dominação. Tal é a democracia insurgente. Desse ponto de vista, de 1789 a 1799, repetidamente o povo teve que irromper na cena revolucionária para proclamar sua vocação de agir ao mesmo tempo contra o Estado do Antigo Regime e suas sobrevivências, e contra o novo Estado. A partir de tal perspectiva, as últimas insurreições do ano III, de Germinal (abril de 1795) e, sobretudo, de Prairial (maio de 1795), são notáveis. O povo invade então a Convenção com uma dupla palavra de ordem: *Pão e Constituição de 1793*. Associando esses dois motivos, o povo reivindicava o direito à insurreição que lhe reconhecia a Constituição de 1793. O que fazia ele senão lutar para retomar o poder que lhe pertencia enquanto soberano, a saber, o poder constituinte? Nesse evento, percebe-se bem as características da democracia insurgente: uma oposição brutal entre o povo e os Grandes do dia, a criação de uma situação de duplo poder, o poder popular dos *sans-culottes* parisienses de um lado e o poder estatal do outro, com o projeto de substituir este por aquele. De modo mais profundo, é possível ver o princípio que anima a Insurreição: a busca de uma ligação política viva, intensa, não hierárquica. A luta visa a preservar a potência de agir do povo e a impedir que o que faz ligação entre os cidadãos não se degenere, uma vez mais, em ordem obrigatória, vertical. Basta ler o manifesto *A Insurreição do povo para obter pão e reconquistar seus direitos* para ver aparecer o contraste entre a ligação e a ordem: “Os cidadãos e as cidadãs de todas as seções indistintamente partirão de todo lado para uma

desordem fraternal... a fim de que o governo astucioso e pérfido não possa mais encabrestar o povo como de costume e conduzi-lo como uma tropa, por chefes que lhe são vendidos e que nos enganam.” Tal é a *desordem fraterna* contra o poder pastoral dos chefes. Tal é a emancipação an-árquica que carrega essa forma de democracia.

Jean-Luc Nancy: A “democracia” é, de uma maneira em parte independente do registro político (independente, por exemplo, do que era a exigência do Terceiro-Estado ou do que exige a separação dos poderes), um outro nome da “morte de Deus”. Isto é, de um recolocar em jogo de modo integral isso que quer dizer um “mundo”, entendido como um espaço de circulação de sentido. O sentido não desce mais do céu nem a ele sobe. Talvez, aliás, jamais o tenha feito. Mas pôde-se representar que ele o fazia. Acabou. O sentido está entre nós e ele não termina, não se conclui. Ele é “nós”, nossas vidas e nossas mortes, nossas palavras e nossas maneiras, nossas obras, nossos sentimentos. A política inteiramente dissociada da religião e da assunção de um “destino de nação (ou povo, ou pátria)” não pode e não deve carregar “o sentido”. Entretanto, é o que a confusão ao redor de “democracia”, também de “república” e de “comunismo”, pôde fazer crer. O sentido é carregado de outro modo: na arte, no saber, no amor, na festa, o esporte, o pensamento, o que sei eu? A política deve se conceber como o que garante o acesso a todas essas esferas, mas não pretende inervá-las. A demarcação dos papéis e das esferas é muito delicada, sem nenhuma dúvida. Ela é até mesmo infinita. Mas toda a história das representações modernas da política, por meio do espectro que vai dos “totalitarismos” aos “socialismos”, serviu para mostrar que não havia nada mais apressado do que esperar “a política” como a tomada de todo o sentido. Tudo, sem dúvida, passa por ela, mas nada nela para nem nela se deixa assumir. Essa diferença, essa diferença interna a “nós”, os homens, devemos pensá-la e agi-la.

Jacques Rancière: Digamos, de início, que o conceito essencial para mim é o de emancipação. Eu tentei repensar as noções de política e de democracia a partir dele, mas, então, foi esse conceito que se tornou decisivo para mim, pois ele supunha um recolocar em questão certas oposições que delimitam habitualmente o lugar da

política (a política contra o social ou o privado contra o público). Ele determinou minha separação em relação a certa visão arendtiana, opondo a excelência do exercício político e a liberdade às formas de expansão da necessidade social. Sabe-se qual papel os pensadores de direita a ele atribuíram em nosso pensamento para estigmatizar os movimentos sociais. A emancipação é a refutação em ato dessa partilha *a priori* das formas de vida. É o movimento pelo qual aqueles e aquelas que tinham sido localizados no mundo privado afirmam-se capazes de um olhar, de uma palavra e de um pensamento públicos. Isso pode começar com esses novos honestos trabalhadores, evocados por E.P. Thompson, que, numa noite de março de 1792, reúnem-se numa taberna londrina e aí fundam uma sociedade com número de membros ilimitado para afirmar o direito de todos a eleger os membros do Parlamento. Isso começa também quando operários em conflito com seus empregadores, na Paris dos anos 1830, fazem de sua greve não mais um meio de pressão de um grupo de indivíduos sobre um indivíduo particular, mas uma ação pública dos operários enquanto tal; ou quando Rosa Parks, em 1955, em Montgomery, converte um ato privado – sentar-se num lugar vazio – numa manifestação pública – suprimir por sua própria conta a repartição de assentos em função da cor da pele. O coração da emancipação está em se declarar capaz daquilo que certa distribuição dos lugares lhe nega a capacidade, de declarar-se capaz disso como representante qualquer de todos aqueles cuja capacidade é aparentemente denegada. A emancipação funda uma ideia do universal político não mais como aplicação da lei comum aos indivíduos, mas como processo de desidentificação, isto é, de saída por quebra de certo estatuto sensível, de certo lugar na ordem do visível e do dizível, na distribuição dos lugares e dos tempos. É a partir dessa desidentificação que repensei a democracia como o poder dos sem-parte, isto é, daqueles que não representam nenhum grupo, função ou competência particulares.

Em que medida é um oximoro falar de instituição democrática?

Jean-Luc Nancy: Não há oximoro uma vez que se entenda “democracia” no sentido de forma ou de regime político: ainda que seja uma forma em perpétua transformação, a ela é preciso suas

pausas, suas marcas. Há, além disso, instituições que são muito especificamente democráticas: aquelas que colocam controles ou freios internos ao próprio sistema (conselho constitucional, conselhos, comissões ou “autoridades” encarregadas do respeito pela igualdade e pela justiça em tal ou qual setor – por exemplo, audiovisual, internet). De fato, a instituição pode também ser a melhor garantia contra o arbitrário e contra todos os direitos de exceção. Mas nenhuma instituição pode ser colocada como um templo, ou jamais será recolhido o verdadeiro princípio da democracia.

Jacques Rancière: O oxímoro, para mim, ao menos na origem, é a ideia de democracia representativa. A regra democrática originária é o sorteio. A lógica da representação é claramente oligárquica. A monarquia feudal e, em seguida, a monarquia burguesa, foram cercadas de homens que “representavam” potências sociais (a nobreza, o clero, a propriedade). Tardiamente é que a representação tornou-se “representação do povo”, nessa figura de compromisso que nós conhecemos. A noção de instituição democrática designa o próprio paradoxo da política ou – querendo-se – seu artifício. A democracia é a forma de poder legítima que leva em si a refutação de toda legitimidade do exercício do poder. Nossas instituições trazem o traço desse paradoxo. É possível dizê-las democráticas, caso queira assinalar com isso a obrigação na qual elas estão de inscrever o poder de quem quer que seja e de lhe construir formas de efetividade mínimas. Mas o funcionamento mesmo da máquina estatal tende continuamente a apagar esse traço e a esvaziar essas formas de toda substância. E é por isso que a democracia deve sempre se separar da forma estatal à qual se procura reduzi-la. Ela deve ter seus órgãos próprios, distintos dos órgãos da representação do poder estatal.

Miguel Abensour: A expressão “Estado democrático” constitui efetivamente um oxímoro. Aliás, basta inverter o sujeito e o predicado para melhor medir o caráter problemático de tal associação; uma democracia estatal, uma democracia estatizada, é concebível? Mas o que vale para a instituição Estado vale para toda instituição? A representação das relações entre a democracia e a

instituição apenas sob o signo do antagonismo seria uma simplificação ultrajante. Isso seria como se uma sempre se desdobrasse numa efervescência instantânea, enquanto a outra permaneceria em prol de um estatismo marmóreo. Uma primeira réplica se impõe: uma relação é possível entre democracia insurgente e instituição, desde que a constituição reconheça ao povo o direito à insurreição, como foi excepcionalmente o caso na constituição de 1793.

Mas isso não é suficiente. Ainda é preciso anotar que a relação dessa democracia com a efervescência não é a instantaneidade. Também pode ela, para salvaguardar o agir político do povo, voltar-se para instituições que, no momento de sua criação, tiveram por finalidade favorecer o exercício desse agir. Assim, desde os acontecimentos de Prairial, a insurreição apoiou-se nas seções parisienses e nos deputados *montagnards*, que a apoiaram e votaram, no dia primeiro de Prairial, na Convenção invadida, pela permanência das seções. A democracia insurgente pode, portanto, dar início a uma circulação entre o presente do acontecimento e o passado, na medida em que aí se encontram instituições emancipadoras que são promessas de liberdade. Não há, portanto, antagonismo sistemático entre a democracia insurgente e as instituições, uma vez que estas trabalham para esse estado de não-dominação.

Uma complexidade da mesma ordem se revela ao tomarmos o problema desde o ponto de vista da instituição. Tomemos Saint-Just nas *Instituições republicanas*. Ele opõe as instituições às leis, com a preeminência sendo concedida às instituições e a desconfiança reservada às leis suspeitas de serem opressivas. Notemos que a República deve ser então constituída por um *tecido institucional*, espécie de lugar primeiro que se distingue tão bem tanto da “máquina de governo” quanto das leis. Essas instituições, que têm por finalidade ligar os cidadãos e as cidadãs por meio de *relações generosas*, devem levar em si algo como um princípio da República, como sua antecipação sob a forma da totalidade dinâmica. Lembremos que Saint-Just soube expor uma especificidade da instituição. A instituição matriz, mais do que o quadro, contém uma dimensão imaginária de antecipação, que possui uma potência incitativa de natureza para engendrar condutas que vão na direção da emancipação que ela anuncia. É nesse sentido que a instituição,

“sistema de antecipação”, diz Gilles Deleuze, opõe-se à lei, na medida em que traz em si um chamado de uma liberdade a outras liberdades. É por isso que Deleuze opunha nesses termos a instituição à lei: “Esta é uma limitação das ações, aquela um modelo positivo de ação.” Último ponto: existe uma incompatibilidade entre a insurgência e a instituição no nível da temporalidade? Segundo Merleau-Ponty, a instituição dota a experiência de uma dimensão durável. Mas essa característica equivale tanto menos a um imobilismo quanto o que pode ser percebido de uma duração criativa, inovadora, em sentido bergsoniano, numa dimensão durável. Ora, a característica da antecipação da instituição trabalha, por assim dizer, a duração interiormente, de tal modo que essa dimensão durável, em vez de ser resistência à mudança, transforma-se em trampolim que permite, junto com sua estabilidade relativa, uma execução da invenção. Se, como afirmam certos teóricos, a instituição é a categoria do movimento, ela pode então se aclimatar sem esforços à temporalidade democrática.

Quais formas esse “movimento” toma? Se os senhores estão de acordo em dar um lugar central à resistência e à conflitualidade, parece-nos que a emancipação é, para os senhores, tanto um movimento continuado quanto um esforço descontínuo, sincopado.

Jacques Rancière: Eu não estou seguro de que é preciso opor os dois. Da minha parte, insisti no fato de que a emancipação era exatamente uma conversão do corpo e do pensamento que começava por uma leve subversão das atitudes ordinárias. Isso começa, em Gauny (*O Filósofo plebeu*), pelo olhar do carpinteiro que esquece o trabalho dos braços e transforma o lugar de trabalho em espaço de exercício de um olhar estético desinteressado, e ele continua nisso por meio da elaboração de uma contra-economia doméstica que permite escapar às restrições físicas e intelectuais da dominação. Isso começa, em Jacotot (*O Mestre ignorante*), pela atenção do iletrado por estudar, palavra a palavra, a relação entre a prece que ele sabe de cor e o texto que lhe é mostrado no papel. A emancipação é em si mesma, em ruptura com a lógica da reprodução, a criação de certa continuidade, de uma espiral que se constrói desviando-se de seu círculo. Descontínuas são as

emergências coletivas do poder dos homens emancipados. Jacotot tinha vinte anos em 1789 e Gauny em 1830. As estratégias de emancipação individual que eles elaboraram foram possíveis porque os dias revolucionários modificaram brutalmente a própria paisagem do possível. E, por sua vez, essas invenções formaram homens capazes de outras grandes afirmações coletivas.

Levando em conta *as* histórias singulares, saímos da homonímia entre a história como processo de evolução necessário e a história como narrativa sintética de encadeamentos de causas e efeitos. A história da democracia pode ser a potência de efração e a influência de certos momentos do poder do povo, as transformações que eles produzem na paisagem do visível e do possível, as formas de memória que eles suscitam, mas também a maneira pela qual seu brilho se difrata nas percepções e nas atitudes novas. Isso pode ser, tomando-se as coisas por um outro viés, o tornar-se bola de neve de uma modificação singular na vida de um indivíduo ou de um grupo, a maneira pela qual essa trajetória singular revela todos os constrangimentos reais e simbólicos que definem uma sujeição, todas as virtualidades de mundos diferentes que esboçam as transgressões desses constrangimentos. É assim que em *A Noite dos proletários* eu tentei enquadrar toda a paisagem do que a “emancipação dos operários” podia querer dizer por meio do destino de um pequeno número de proletários, reencontrando sob diversas formas os constrangimentos da dominação e as promessas de utopia, e construindo por meio desses reencontros, ao mesmo tempo, uma forma diferente de vida individual e uma imagem da coletividade operária emancipada. Disse, então, que é a história de uma geração, isto é, não uma era, mas uma configuração, meio efetiva, meio ideal, de trajetórias singulares marcadas por uma mesma abertura revolucionária do possível. Tais histórias não definem nenhum encadeamento causal de circunstâncias e de consequências. Elas definem construções alternativas do possível que se inscrevem numa outra configuração do que tomamos por presente.

Miguel Abensour: Penso igualmente que, mais do que colocar uma alternativa entre continuidade e descontinuidade, é mais justo conceber a história da emancipação como relevante para dois

modelos ao mesmo tempo: indissociavelmente contínuo para seus objetivos, descontínuo pelo seu modo de manifestação. Trata-se, portanto, de uma comunidade política fazendo-se, orientada para a igualdade e para a não-dominação. Penso a história da liberdade sob o signo da descontinuidade, com momentos fortes de emergência entre longas zonas cinzentas. Esses momentos são a invenção da democracia grega, a república romana, as repúblicas italianas da Idade Média e as grandes revoluções modernas. Essa história é pontuada pelo que Saint-Just chama de modo magnífico “profecias da liberdade”, as quais deixam traços na história destinados a ser retomados e reativados sob outros nomes, sob outros motivos. Mas a história da democracia – história complexa, caótica – deve levar em conta também tanto os grandes acontecimentos quanto os acontecimentos menores, a incontável multiplicidade dos atos de resistência e de rebelião durante períodos ditos “calmos”, nos quais a ordem estatal parece reinar, embora ao consultar os arquivos vê-se que é de um estado permanente de “intranquilidade” latente que se trata. É assim que Jean Nicolas pode escrever no seu belo livro, *A Rebelião francesa 1661-1789*: “Entre 1660 e maio de 1789, a sociedade francesa viveu sob o modo da intranquilidade, segundo ritmos desiguais, mas numa tremulação quase ininterrupta.”

Jean-Luc Nancy: Pensar a democracia sob os termos “movimento” e “emancipação”, como “movimento de emancipação”, não é algo sem problemas. “Emancipação” é sem dúvidas uma outra grande palavra que mantém “democracia” numa outra polivalência obscura. Emancipação de que, de quem? Dos deuses e dos tiranos, é o que se entende: mas eles não cessam de voltar! Eles têm muitos avatares! Quem e o que nos tiraniza e nos coloca na idolatria ou na superstição? Emancipação da escravização, da exploração, do sofrimento moral e físico? Nós sabemos nos sujeitar a sistemas inteiros, nós sofremos de nossa própria exploração da natureza e nós sabemos muito mal como conduzir a saúde de uma população cuja maior parte passa fome e é negligenciada, enquanto a outra parte está doente por tanta comida e por excesso de cuidados. Tal é a verdade: emancipação é um termo herdado do direito da escravidão e, em seguida, do direito da autoridade paternal. Talvez

ele não nos seja mais conveniente. Estamos sem mestres e sem pais. Talvez, seja mais uma questão de inventar, de criar...

Como situar, a esse respeito, os eventos de maio de 68?

Jean-Luc Nancy: Precisamente, maio de 68 teria sido o primeiro momento visível de uma crise que começava, para além de certo modelo social, em particular ainda vigente na França, e para além de certa representação da luta política (que nos tinha levado até a independência da Argélia) – que começava não para uma perspectiva, mas, justamente, para o desdém ou a impossibilidade de novas “perspectivas”, de novos projetos, programas, projeções de futuro. Maio de 68 declarou uma exigência do presente contra o passado (sem testamento, para citar ainda Char ou Arendt) e também contra o futuro (pensado como presente futuro, projetado, para citar Derrida). O que sabemos do “aqui-agora”? O que sabemos de “nós” e não de nossos pais nem dos nossos filhos? O que sabemos de um sentido que não seja desde sempre marcado de céu ou de futuro? No limite, poder-se-ia mesmo dizer que 68 se declarava contra o “sentido” – um pouco à maneira com a qual Freud escreve que se interrogar sobre o sentido da vida é já ser neurótico – e pela vida, pela existência, por nossa existência somente enquanto sentido. Ora, a “democracia”, sabendo ou não, também levou em si uma exigência dessa forma. (Exigência a respeito da qual ousou me perguntar se talvez não tenha sido melhor encontrada em outras épocas ou culturas...)

Jacques Rancière: Os acontecimentos de 68 não têm seguramente uma significação unívoca. Os aspectos para mim dominantes são o recolocar em causa o determinismo histórico e a afirmação do que “democracia” pode significar, se levarmos a palavra a sério. Esquecemos o singular contratempo que maio de 68 representou na paisagem francesa. Sem dúvidas, o contexto global da Revolução cultural chinesa e a luta anti-imperialista tiveram papel importante nas capacidades de mobilização da juventude tanto na França quanto nos EUA, na Alemanha ou no Japão. Mas a sociedade francesa, na véspera de 68, descrevia-se em termos de reformismo triunfante: integração da classe operária pela sociedade de

consumo, nova geração estudantil desligada das ideologias do passado, novo rosto do capitalismo, gerências modernistas etc.. Tudo isso foi varrido em alguns dias pela espiral de um movimento originalmente muito limitado. Se esse movimento recolocou em cena o cenário revolucionário, isso foi fora de sua temporalidade própria e sob o signo da distância entre vanguarda de direito (o partido da classe trabalhadora) e força motriz nascida do próprio acontecimento. Muito mais do que os modelos da revolução marxista, a propagação do movimento em 68 lembra as insurreições republicanas do século XIX: de um lado, uma des-legitimação massiva do poder estatal, que se transmite para toda a sociedade e faz aparecer por toda parte o arbitrário e o inútil das hierarquias e, do outro lado, as capacidades de invenção dos indivíduos ordinários. Não temos necessidade de autoridade, não temos necessidade de hierarquia, podemos perfeitamente construir um mundo sem isso: é isso que todo o mundo descobria ao mesmo tempo e um pouco por todo lugar. As alternativas cômodas (movimento trabalhador de reivindicação *contra* aspirações libertárias da juventude) recobriram essa experimentação democrática radical.

Miguel Abensour: Para minha geração, maio de 68 funcionou como uma *catarse* em relação aos anos obscuros e sinistros da guerra da Argélia, como se nós pudéssemos finalmente nos distanciar da tortura, “o câncer da democracia”, segundo Pierre Vidal-Naquet. Foi também a alegria de recuperar uma potência de agir em unísono, em comum, de fazer novamente experiência da “desordem fraternal”, alegria reforçada por uma fala generalizada; o prazer de poder denunciar em praça pública “os crápulas estalinistas”. Foi uma impressionante greve operária que lembrava aqueles que tinham tendência a esquecer de que nossa sociedade vivia sob a empresa do capitalismo, de que a questão de sua supressão se colocava para nós e de que de tal questão não podíamos nos esquivar. Isto é, maio de 68 é um fenômeno complexo e compósito. De fato, pudemos ver coexistir um neobolchevismo, quero dizer, um neo-stalinismo, a dominação das organizações burocráticas frequentemente afetadas pelo culto do chefe genial e onisciente – e, ao mesmo tempo, uma potência corrente anti-burocrática que

navegava entre a busca de uma democracia radical e o que era denominado “a autogestão”. Duas tradições revolucionárias coexistiam, a jacobina, ou de modo mais preciso, a jacobina-leninista e a tradição comunalista; ao lado das organizações trotskistas, maoístas, o movimento de 22 de março. Nessa perspectiva, seria preciso ver até que ponto os comitês de ação, comparando-os em certo sentido aos clubes da Revolução de 48, conseguiram instaurar uma crítica emancipadora da forma-partido. Uma das lições de 68, rapidamente esquecida, é a reafirmação da necessidade de uma crítica inovadora dos partidos políticos, seguindo Simone Weil, aquela da *Crítica Social*, saudada por André Breton no texto *Banir os partidos políticos*. Uma outra é que a democracia parlamentar é a inimiga mais formidável da verdadeira democracia: como prova, decididas as eleições legislativas, a torrente democrática também voltou ao seu leito e o movimento acabou.

Para os senhores, nem tudo é política; entretanto, os senhores se diferenciam na maneira de situar a democracia, em sua relação com a política. Onde hoje os senhores veem a afirmação e a experiência democráticas, no sentido em que os senhores as entendem?

Miguel Abensour: Em todo lugar onde os agentes sociais e políticos decidem “tomar suas tarefas nas mãos” e lutar eles próprios contra o inaceitável, há experiência democrática, ainda que essas lutas escapem ao controle das direções burocráticas. Podemos citar o movimento dos *sans-papiers*, as ajudas espontâneas frequentemente associativas aos imigrantes, notadamente em Calais, a luta por abrigo, os inícios de desobediência civil. Em relação a essa experiência, duas tarefas sem impõem. No exemplo de Louis Janover, denunciar os fenômenos de dissidência fingida com mais lucidez do que a de um neobolchevismo que está de volta. Além da oposição muito fácil totalitarismo/democracia, fazer a análise crítica das degenerescências da democracia, sua deriva em oligarquias autoritárias. Três direções: crítica da representação, crítica do Estado de direito que sob a cobertura do formalismo está pronto a integrar o que quer que seja, mesmo a tortura, crítica da

colonização da vida cotidiana. A democracia deve recuperar seu caráter de ruptura, de interrupção da dominação.

Jacques Rancière: Parece-me que hoje é possível distinguir os elementos sob duas formas principais. De um lado, no sentido de refutar as barreiras que separam os que são daqui e os que são de outro lugar, portanto, na luta contra as leis iníquas e todas as formas de repressão que, de fato, criam populações de segunda classe. De outro lado, nas tentativas múltiplas de fazer viver associações, órgãos de informação, fóruns de discussão ou ateliês de criação fora dos modelos hierárquicos e mercantis. Essas duas formas comportam ao mesmo tempo seus riscos ou seus limites. De um lado, há o risco de transformar a “parte dos sem-parte” em combate contra a exclusão, de pensar a luta a partir de um “outro” definido por suas privações mais do que a partir de um “quem quer que seja” definido por suas capacidades. Do outro lado, há o risco de perder um sentido político global da democracia e uma percepção global do fortalecimento e da conjunção – em um grau sem precedentes – dos poderes oligárquicos. É por isso que creio necessário hoje reformular a radicalidade democrática do poder de quem quer que seja na sua formulação teórica e nas suas consequências práticas. E, de maneira correlata, creio necessário proceder a um reexame da tradição crítica e descobrir tudo o que numerosas formas de denúncia crítica do sistema dominante de fato trazem à lógica desse sistema.

Jean-Luc Nancy: Tento fazer com que essa distinção que afirmo entre política democrática e “democracia” como nome, digamos, “porta-trecos” [*fourette-tout*], valha para a abertura de uma grande virada antropológica e, se posso dizer, metafísica. A esfera política pela qual tudo deve transitar, mas na qual nada pode se concluir, permite o acesso a outras esferas que são aquelas em que há, se posso dizer, cumprimento no presente: a arte, o amor, o pensamento, mesmo o saber no seu ato puro, cumprem-se, eventualmente sem durar, ou entrando numa outra duração que não a das esperas, das previsões etc.. Todo o “sentido” é assim: o sentido sensível, a sensação, a sensualidade, o sentimento, a sensibilidade, o sentido de uma “ideia” ou de uma palavra, o

sentido de um encontro, isso se cumpre. Isso se cumpre infinitamente na sua finitude ou no seu próprio findar – um canto, um gesto, um sopro, uma obra talvez, mas não forçadamente. Sofremos por perder isso de vista observando uma política que nos conduziria para um cumprimento final. Nós erramos correlativamente ao compreender como esses toques, às vezes quase insensíveis de sentido, podem circular entre “nós”.

Se nós encontramos as justas demarcação e *emaranhamento* dessas duas ordens (a política não é tudo, mas deve poder velar por tudo, ao mesmo tempo em que nada mais é tudo, e é nisso que ainda seria preciso muito refinar e especificar), progrediremos talvez para o que pode nos querer essa “democracia”, que talvez não diga nada mais do que uma mutação completa da “civilização”. Isso não virá sem tocar também a ordem econômica e a ordem técnico-científica.

Ora a “democracia” recobre com seu prestígio “emancipador” o fato de que seus termos fundamentais – a saber, liberdade, igualdade, fraternidade e justiça – são uma carga metafísica considerável, mas são também considerados como evidências: liberdade de cada um limitada pela do outro, igualdade, fraternidade ou solidariedade de todos, por definição, e, por fim, justiça para cada um. Como se nós soubéssemos o que são “cada um” e “todos”, onde começa e onde termina um “indivíduo”, uma “pessoa”... Na verdade, nós nela nos engajamos sem olhar muito para uma ontologia do indivíduo, desligada de tudo e indivisível nessa separação – a partir de que nós tornamos necessária a questão: como, portanto, indivíduos podem se reunir?

Mas não vimos que o “indivíduo” é uma pressuposição frágil e pouco consistente. Nós não vimos porque ele foi produzido num tempo em que a civilização fazia uma escolha fundamental: ela não remetia mais às marcas dadas (a hierarquia, a fidelidade, diversas figuras da “comunidade”) mas ela escolhia, inconscientemente, uma referência de valor que era o valor não dado, e não incomensurável, mas por se produzir e comensurável: o valor da riqueza e da invenção (velocidade, potência, precisão) – ambas ligadas a seu conhecimento – enquanto capacidades de auto-expansão ou de produção indeterminadas. Isso mais tarde foi nomeado “capitalismo” e “técnica”.

Assim, liberdade, igualdade etc., foram desde o início as características de um sujeito do valor que, ele próprio, tornou-se “o” valor. O “indivíduo” abstrato é apenas a imagem – no fundo muito confusa – do agente de um tal processo: a (re-)capitalização indefinida tanto da riqueza quanto dos *savoir-faire*. O dinheiro, os transistores, as matérias plásticas ou os semicondutores, as velocidades e as potências são livres, iguais, solidárias entre elas. Quanto à justiça, no fundo é esse mesmo processo... Em outros termos, é a toda essa escolha profunda da civilização que “democracia” nos remete: saberemos reintroduzir outra coisa além do valor intercambiável e auto-expansivo, seja o dinheiro, a precisão, a velocidade ou o indivíduo?

NB: A entrevista foi originalmente publicada na revista *Vacarme* (nº48, verão de 2009) e está disponível no endereço: <http://www.vacarme.org/article1772.html>

Sugestões de leitura

ABENSOUR, Miguel. *La Démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*. Paris: Éditions du Félin, 2004; *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens et Tonka, 2006.
NANCY, Jean-Luc. *La Communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1990; *Vérité de la démocratie*. Paris: Galilée, 2008.
RANCIÈRE, Jacques. *La Méésentente, politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995; *La Nuit des prolétaires, archives du rêve ouvrier*. Paris: Hachette Pluriel, 2005 (1ª edição 1981).

RESENHAS

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



ZARKA, Yves Charles (dir.). *Deleuze Político: seguido de nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010; 142 pp.

Jéssica Cássia Barbosa (UFRN)

Reunindo textos de críticos renomados da obra de Gilles Deleuze, o livro *Deleuze político* pretende, através de uma série de investidas, falar de alguns dos lugares ou dos muitos lugares de onde é possível aproximar a filosofia deleuziana à política. Dessa forma, Yves Charles Zarka comenta no prólogo que a política na filosofia deleuziana não se encontra no centro de seu pensamento, como pode ser o caso no pensamento de Michel Foucault; mas também não se encontra na periferia; antes: “Aflora em uma e outra parte” como algo que a afeta desde o exterior, e como o não filosófico que a filosofia deve necessariamente enfrentar. Segundo Zarka é apenas mediante a criação de conceitos – atividade propriamente filosófica para Deleuze – que a filosofia pode tornar-se política. O autor apresenta como exemplo o conceito de *máquinas desejantes*, criado por Deleuze e Félix Guattari: “Esse conceito designava o dispositivo inicial orientado a questionar tão radicalmente como fora possível a cena familiar na psicanálise” (p.10), mas logo se torna fundamentalmente político, quando o desejo passa a ocupar a cena principal; porque na filosofia deleuziana o desejo produz o real, e, portanto, são as máquinas desejantes os agentes que investem no social e no político. Na apresentação do livro intitulada *A política, uma nova língua?*, Charles Ramond discute o modo em que irrompe a política na filosofia deleuziana, sob a forma de uma nova língua. Conforme Ramond, isso é feito por Deleuze segundo dois motivos: o primeiro por querer afastar-se das concepções comuns e

espontâneas que se entende por política; segundo, por ser impreterível a criação dessa nova língua, “capaz de induzir novos pensamentos e, talvez, novos comportamentos” (p.16).

O artigo que inaugura o livro, *Existe algo assim como uma política deleuziana?*, do filósofo Alain Badiou, inicia questionando a possibilidade de se falar em uma política deleuziana, simplesmente evocando os tais conceitos “políticos”, como os de desejo, devir e minorias. Pois afirma, e é certo, “Deleuze nunca isolou a política como algo que deveria ser pensado *per se*, por si, como um pensamento específico (...). Contudo todos sabemos que Deleuze fala de política” (p.21-22). Badiou analisa essa possível contradição na concepção de política em Deleuze. Segundo o filósofo, há duas concepções políticas em Deleuze: uma que é a política enquanto criação de algo novo, e outra enquanto análise do capitalismo. Mas a criação, prossegue Badiou, não é algo estritamente político, antes está em todas as instâncias da ação humana; nesse sentido há uma máxima política na arte, na sexualidade, no devir do ser humano. Por outro lado, a política pode ser específica no caso da análise do capitalismo moderno, mas não estamos então em um pensamento criativo. A propósito disso Badiou conclui que há muito mais uma ética deleuziana do que uma política. Uma ética sob o nome de “política”, que consistiria em: “Afirmção do acontecimento. Criação de algo novo, algo pequeno ou grande, mas algo novo. E crença no mundo como nova subjetividade. Parece-me que o vínculo entre as três constituem completamente a ética de Deleuze” (p.24).

Deslocando a atenção para a questão da possibilidade de uma prática política deleuziana, François Dosse, autor da recente *Biografia cruzada* de Deleuze e Guattari, mostra um filósofo inseparável de um político, pois, afirma Dosse, toda sua produção intelectual, desde seus primeiros escritos, se inscreve no âmbito do político: “o da incessante reabertura das forças da criatividade e do debilitamento das imposições institucionais” (p.27). No artigo intitulado *Os compromissos políticos de Gilles Deleuze*, Dosse não compara Deleuze a um ativista político como o filósofo Jean-Paul Sartre, mas, antes, a um intelectual específico, tal como o definiu Michel Foucault, pondo suas competências ao serviço da cidade. Mas ao mesmo tempo, conforme o autor, Deleuze também foi o intelectual que abandonou sua mesa de trabalho para estar na praça

pública, coisa que teve lugar, mais acentuadamente, a partir do acontecimento visionário de Maio de 68 e do encontro com Félix Guattari. Dosse lembra ainda que, posteriormente, Deleuze passa a envolver-se com Foucault no Grupo de Informação sobre as prisões (GIP), do qual decorre toda reflexão acerca da relação dos intelectuais com o poder.

No texto de Guillaume Sibertin-Blanc *Deleuze e as minorias: qual política?*, a questão das minorias e do devir minoritário é considerado como ponto central do pensamento político de Deleuze. O conceito de *menor* tende a criticar inteiramente um mundo onde a maioria, a democracia, a lei, e o ser aparecem em prevalência. Junto com Guattari, Deleuze desenvolve tal conceito a partir do caso de Kafka; eles mostram que uma língua dominante não instaura sua hegemonia sem ser correlativamente afetada por estranhos usos menores. Deleuze, segundo Sibertin-Blanc, caracteriza a maioria como uma abstração, sendo nada diante do “devir minoritário de todos”. Conforme Sibertin-Blanc, uma verdadeira política deleuziana deve ser aquela que esteja mais próxima quanto possível dos devires de nossas vidas singulares, em oposição a algo que invista no majoritário, pois do último segue-se o mal estar que prevalece em política que faz com que não nos reconheçamos nessa maioria – ainda que não paremos de evocá-la.

Pensar a política antes que o ser é outra questão que está em jogo para Deleuze, e é enfrentada com desvelo por Juan Luis Gastaldi, no artigo *A política antes que o ser. Deleuze, ontologia e política*. De acordo com Gastaldi, muitas são as filosofias que propõem políticas pressupondo um ser que determina a ação. Assim, a liberdade, a igualdade e outros conceitos similares são alguns dos pressupostos assumidos em tais filosofias. Gastaldi traz o exemplo de Kant e a referida crítica feita por Deleuze. Kant afirma ser a política um assunto *prático* (não pertencente ao mundo da natureza), que estaria dirigida por uma vontade necessariamente livre; pela sua parte, Deleuze afirma que a vontade não é livre *a priori*, mas antes se deve ser capaz de *criar* essa liberdade. Da mesma maneira, Gastaldi expõe a crítica deleuziana à noção de liberdade do liberalismo, interpretando-a como sinônimo de pura abstração, pois, assinala Gastaldi, a liberdade sem a criação permanece para Deleuze sem relevância, puro atributo formal sem

efeitos reais: “a criação não pode ter lugar sem liberdade, não porque esta última seja a condição da criação, senão porque é seu efeito” (p.69). Galtaldi conclui então que “à noção liberal de liberdade como *condição de possibilidade* da criação, Deleuze opõe a criação como *condição de realidade* da liberdade”. (p.69). Como lembra Charles Ramond ainda na apresentação do livro, a política antes que o ser está perfeitamente de acordo com a idéia deleuziana de que a realidade é devir, processo, onde o ser viria forçosamente depois – da mesma forma, as instituições são apenas resultado de grandes irrupções, verdadeiros acontecimentos. Para Gastaldi, a política, assim entendida, deve vir forçosamente antes da liberdade, da vontade, antes do ser, ou do dever ser: “Devir revolucionário enquanto intervenção política criadora, não é o resultado de uma livre eleição, senão, pelo contrário, de uma situação de opressão ou de tirania que não deixa outra opção, e que desse modo determina que “não há outra coisa que fazer” ”(p.78). A partir disso, a política passa a ser anterior ao ser no sentido de que coincide com o seu surgimento e seu devir.

A utopia antes do ser, ou uma utopia imanente ao político é o ponto em que Paul Patton pretende confrontar as teorias de Gilles Deleuze e Jonh Rawls, a primeira vista inconciliáveis, no artigo *Deleuze, Rawls e a filosofia política utópica*. De acordo com Patton, a filosofia política de Rawls concerne à resolução, à orientação ou reconciliação de formas sociais de cooperação equitativa. Em oposição, a filosofia de Deleuze objetiva criar conceitos que sejam como expressão das forças sociais, capazes assim de transformação social. Para Patton, o êxito dessa forma de filosofia se mede pela “capacidade de seus conceitos para servir a reais movimentos portadores de mudança social” (p.84). Apesar das diferenças, a aproximação feita dos universos conceituais e políticos de ambos os filósofos permite a Patton conceber uma visão mais utópica e crítica da filosofia de Rawls, e por outro lado uma maior preocupação pelo concreto em Deleuze, institucional, até técnica. Patton demonstra como Deleuze empreende uma filosofia com vocação utópica, através dos processos de desterritorialização absoluta, mas também assinala que tal filosofia só realiza essa vocação em relação aos processos de desterritorialização relativa presentes no campo social e político – os devires revolucionários. Segundo o autor, é assim que

Deleuze afirma que os conceitos criados pela filosofia são a reterritorialização desta, uma vez que “devem confrontar-se com as formas de devir revolucionário ativas na vida social e política atual, se preciso contribuir a abrir o caminho a novas formas de vida individual e coletiva” (p.87). Resulta, para Patton, que o utopismo de Deleuze é imanente, no sentido que se encontra vinculado às forças políticas resistentes à vida institucionalizada de caráter intolerável – resistência ao presente.

É nos filmes do cinema novo brasileiro que Deleuze encontrará uma potência de resistência que não pressupõe a tomada do poder por parte de um proletariado ou de um povo unificado – a violência nômade à qual Goddard se refere em detrimento à violência revolucionária. Segundo o artigo *Deleuze e o cinema político de Glauber Rocha. Violência revolucionária e violência nômade*, de Christophe Goddard, essa máquina binária entre duas castas, de dominadores e dominados, ou de burgueses e proletários, é, para Deleuze, a própria essência do poder. Pelo contrário, as minorias do sertão que aparecem nos filmes de Glauber Rocha, segundo Goddard, opõe impossibilidades à política: “Enquanto condição do político, o impossível o é no sentido em que, como condição *real*, é em si mesmo portador de uma força para engendrar e uma força de invenção de formas de existências políticas irreduzíveis à forma clássica do político” (p.94). Tal política anárquica, conforme Goddard, aparece como uma dissolução de todos os códigos, e escapa a modelos de pensamento que reduz o real ao Uno, em detrimento de suas próprias condições de possibilidade. Surge assim, no cinema de Glauber Rocha, a potência do processo criativo onde Deleuze vê a realidade da política.

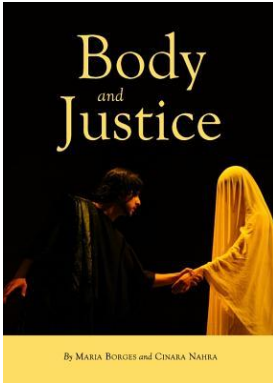
A respeito disso, Maio de 68 tem um lugar importante, na opinião de Guillaume Le Blanc, na filosofia deleuziana, bem como em relação à vida política na França. Em *O abecedário* Deleuze afirma que Maio de 68 foi um acontecimento de puro devir, devir-revolucionário sem futuro de revolução. No seu texto, *Maio de 68 em filosofia. Para uma via alternativa* – último da coleção que compõe o presente livro – Le Blanc defende que a partir de Maio de 68 surge um novo estilo em filosofia, que ele propõe denominar “Maio de 68 em filosofia”. Não se trata simplesmente de um pensamento de 68, mas antes, segundo o filósofo, uma nova forma

de ver o poder criador da vida como novo cenário político e social: “A possibilidade da invenção coletiva é indubitavelmente uma das apostas maiores da filosofia dos *sixties*” (p.105). Essa via elegida por Deleuze, conforme Le Blanc, em favor de uma filosofia da vida criadora, implicará em um questionamento da normalidade em favor dos desvios. E também faz surgir a idéia de um diagrama da diferença como impulso vital à diferenciação, a partir de Bergson, impulso que é a própria potência de revisão da normalidade. A vida é pensada como uma atividade de diferenciação. Por isso, sendo um poder de diferir, pode ser pensada como criação e também como desvio, dois sentidos da diferença que Deleuze, de acordo com Le Blanc, conserva de Bergson: “Em Deleuze, tal é o caso que surge da afirmação de que a vida é não tanto desenvolvimento de uma forma, mas diferenciação, é dizer, ao mesmo tempo criação de relações com outros corpos mediante os afectos, e criação de comportamentos de vidas singulares (os devires)” (p.109). Daí também uma primazia do *menor*, que segue a via dos desvios, em detrimento do *maior*, que estabelece os padrões de medida das normas. O menor impõe à norma um estado de “variação contínua” que, segundo Le Blanc, Deleuze afirma ser o que constitui o “devir minoritário de todo o mundo”, tal como um “fenômeno de borda”, “ponta de desterritorialização”. Desse modo, de acordo com Le Blanc, a filosofia política torna-se antijurídica, uma vez que passa a explorar os desvios, os processos coletivos e criativos. Isto significa que a política torna-se um questionamento minoritário das normas, uma transformação do maior a partir do menor. Mas não como um combate entre duas classes de morte, onde uma derrubaria a outra com fins a tomada do poder – estabelecendo uma nova maioria. Le Blanc afirma que a maioria segue sendo um certo regime de dominação exercido sobre a minoria, mas a minoria é então uma irrupção, criação coletiva que age diretamente em um estado de poder da maioria, irredutível a este.

Por fim, como um extra valioso encontra-se, ao fim do livro, a incorporação de uma série de cartas inéditas de Deleuze endereçadas ao amigo e também filósofo Clément Rosset, a quem conheceu no ano de 1961. Rosset era ainda estudante e Deleuze “era, não o autor em que se converteu depois, mas já então um professor com renome” (p.125) – comenta Rosset em sua

apresentação das cartas de Deleuze. Os amigos seguem trocando cartas esporádicas até o início da década de 80, data da publicação de *Mil Platôs*. Perderam o contato aos poucos sem nunca declararem uma “ruptura” de fato. Rosset escreve que a partir dessa época, Deleuze foi tornando-se pouco compreendido por ele: “O primeiro livro em colocar-me assim em um fracasso de compreensão foi, pois, *Mil Platôs* (...) As obras que se seguiram não conseguiram em absoluto aclarar meu entendimento e me molestava muito dizê-lo ou escrevê-lo sobre qualquer outra coisa” (p.126). Ademais da amostra de amizade que as cartas trazem, elas também revelam um Deleuze muito atento e já preocupado com a necessidade de um novo estilo em filosofia, tal como revela o seguinte trecho, do ano de 1966: “persigo escuros devaneios acerca da necessidade de um novo estilo ou de uma nova forma em filosofia” (p.127).

O livro publicado primeiramente pela Presses Universitaires de France, no ano de 2010, tem como título original *Deleuze politique* e possui como colaboradores todos os já citados na presente resenha, sendo dirigida por Yves Charles Zarka. A publicação para o castelhano, a partir da qual foi escrita esta resenha, possui 142 páginas e sua tradução foi realizada por Heber Cardoso.



BORGES, Maria; NAHRA, Cinara. *Body and Justice*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing; 2011. 163 pp.

Avelino Aldo de Lima Neto (UFRN)

O corpo é um tema persistente na história da filosofia. Desde a Antiguidade Clássica, vemos-lo ir e voltar, com mais ou menos intensidade, aos meios acadêmicos, e isto nos diversos campos da atividade filosófica. Apesar disso, ainda não conseguimos esgotar seus problemas – o que é um dado positivo, por manter sempre vivo o desejo do conhecimento que caracteriza a especulação filosófica. Entretanto, se fizermos uma breve digressão e situarmos-nos na modernidade, veremos que a célebre afirmação de Espinosa – “Ninguém sabe o que pode o corpo” (Spinoza, 1989, III-2, escólio) – incita-nos, em tempos e contextos diferentes, a transformá-la sempre em questionamento: o que pode o corpo? É exatamente esta questão, de natureza claramente ética, que se faz frequente no itinerário intelectual das autoras da obra aqui resenhada.

Body and Justice (Corpo e Justiça) é a mais recente produção acadêmica de Cinara Nahra, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, e Maria Borges, da Universidade Federal de Santa Catarina. Elas são mulheres, brasileiras e filósofas cujas pesquisas se circunscrevem, significativamente, no pensamento moderno: é a partir destas posições que elas falam, não obstante, certamente, ocupem muitas outras. Estas posições-de-sujeito são marcadores hermenêuticos clarificadores de algumas características marcantes da obra: em primeiro lugar, o fato de tratar do corpo, principalmente o feminino, em suas diversas dimensões – sexo, desejo, beleza – fundamentando-se no arcabouço teórico de uma época cuja centralidade da preocupação filosófica localizava-se,

sobremaneira, na racionalidade; em segundo lugar, embora a obra tenha sido publicada em língua inglesa, pela Cambridge Scholars Publishing, são duas pesquisadoras brasileiras que o fazem, inserindo, por ricocheteio, no meio acadêmico nacional uma discussão pouco explorada na filosofia no Brasil: o uso do pensamento moderno para pensar as relações de gênero, usos do corpo e práticas sexuais. Trata-se, verdadeiramente, de uma inovadora obra de ética aplicada.

Inovadora porque tais discussões, salvo poucas exceções, parecem ter sido relegadas, em nosso contexto intelectual, à Antropologia, à Sociologia, à Psicologia e até mesmo à Educação, mas não à Filosofia. É uma constatação que causa estranheza, se pensarmos que os estudos sobre gênero e sexualidade, desde seus inícios, fundamentaram-se na filosofia. *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, foi uma das obras fundantes da produção teórica feminista; os estudos de Michel Foucault sobre a história da sexualidade e a produção das subjetividades modernas foram decisivos neste novo trabalho intelectual; Deleuze e Derrida também são usados por estas novas correntes teóricas como fontes de inspiração, a partir de conceitos como os de identidade e diferença; e, atualmente, os grandes nomes da Teoria *Queer*, como Judith Butler e Beatriz Preciado, são filósofas por formação, e baseiam muitas de suas produções no pensamento destes outros pensadores anteriormente citados.

No Brasil, entretanto, a produção filosófica neste âmbito ainda é incipiente, exceto pelos trabalhos de alguns poucos. Dentre estes, afiguram-se as autoras em questão que, já há algum tempo, assinalam seu itinerário acadêmico com tal foco; agora, coroando este empenho intelectual, com *Body and Justice*, Cinara Nahra e Maria Borges deixam seus nomes entre os pioneiros a fazer uma qualificada crítica filosófica de vários aspectos das questões morais concernentes ao corpo e ao sexo no Ocidente, não hesitando em dialogar pontualmente, quando necessário, com pesquisas e dados de outras áreas do conhecimento, principalmente das ciências humanas, fazendo aparecer um aspecto que um trabalho de filosofia prática deve ter: ressonância no cotidiano dos indivíduos, nas suas escolhas, anseios, práticas e desejos.

Para dar conta desta empreitada, o livro foi dividido em duas grandes partes: *Beleza, corpo e autonomia* e *Moralidade sexual e os limites do corpo*. A primeira é assinada por Maria Borges e contém seis capítulos; Cinara Nahra assina a segunda, com cinco capítulos. O fio condutor da obra é o problema estético-ético no que concerne ao corpo: enquanto a primeira parte analisa, de modo geral, os impactos dos padrões de beleza na constituição da mulher, a segunda perscruta, pormenorizadamente, dois usos do corpo: a prostituição e o sadomasoquismo. Esta última sem perder de vista o problema do gênero; a primeira, sem descuidar das implicações éticas da(s) ditadura(s) da beleza. Criou-se, destarte, uma linha de raciocínio que, embora abordando problemas diferentes, consegue-se manter, o tempo todo, acessível. Isto foi reforçado pelo fato de as autoras, ao escreverem, terem tomado a precaução de expor os conceitos e explicá-los com exemplos do cotidiano, viabilizando uma leitura mais fluída e clara, embora nos deparemos, em alguns momentos, com a densidade própria da filosofia – mais ainda da filosofia kantiana.

Na primeira parte, intitulada *Corpo, beleza e autonomia*, Maria Borges faz um instigante panorama geral das interfaces destas categorias no Ocidente. Ela mostra, desde o primeiro capítulo, que é o arcabouço conceitual kantiano que conduzirá sua reflexão. Aí, apresenta a posição de Immanuel Kant acerca dos gêneros: ao homem correspondem os esforços científicos, que é pesado e árido. Kant chama tal disposição de *sublime*. Já a mulher vincula-se à sensibilidade, ao agrado, à delicadeza, que correspondem ao *belo*. Ambos se complementam e devem continuar a funcionar harmonicamente em seus devidos portadores, para que os relacionamentos sociais e afetivos ocorram de acordo com seus fins: o desenvolvimento moral do gênero humano e a união procriativa.

Recorrendo a vários dados empíricos obtidos em pesquisas sobre o comportamento sexual e padrões corporais, a autora traz as ideias kantianas para a atualidade: ainda hoje, com bastante frequência, nas relações heterossexuais o critério masculino de escolha é a atratividade física – e não a inteligência – enquanto que, para as mulheres, o que conta é o status socioeconômico dos pretendentes, categoria que representa o poder e o conhecimento

masculinos. A partir de uma ótica evolucionista, apresentada no segundo capítulo – contrapondo-se à maioria dos estudos feministas, centrados no gênero enquanto fabricação cultural – esta tese ainda se confirmaria: homens sentem-se atraídos por mulheres bonitas pelo fato de este atributo relacionar-se à juventude, e esta, por sua vez, garantir a possibilidade de uma prole saudável; mulheres procuram homens de bom status socioeconômico porque estes serão bons provedores para a prole. E mesmo no mundo hodierno, no qual já se dissociou sexo de procriação, nossos corpos ainda continuam a responder como antigamente: beleza é juventude porque esta é possibilidade de procriação. Hipótese determinista endossada pela intensa dietética corpórea à qual se submetem as mulheres para parecer sempre mais jovens e bonitas: cirurgias plásticas, academia, cremes, maquiagem...

Ainda neste capítulo, Maria Borges expõe a variedade dos ideais de beleza em alguns grupos culturais e salienta que, mesmo sendo diversos, é sempre problemático para a mulher transformar o seu corpo de acordo com tais ideais, pois, não raro, eles provocam sofrimento. É certo, porém, que toda padronização do corpo está atrelada a valores produzidos nos momentos históricos de cada grupo social. A famosa boneca Barbie, por exemplo, inicialmente ligada ao frágil e delicado estilo de vida feminino no pós-guerra, recebe, depois das críticas do feminismo ao sexismo, em meados dos anos 70, a roupagem das profissões e um corpo esbelto, rígido e não-materno, representando a mulher da sociedade capitalista, que compete com o homem no mercado de trabalho. Mesmo assim, o sofrimento da adequação corporal não é somente psíquico, conforme demonstram os dados apresentados no terceiro capítulo. Aí, em contraposição às famigeradas mutilações genitais em determinadas culturas islâmicas, a autora apresenta a cirurgia plástica no Ocidente como uma espécie de mutilação e submissão a um padrão cultural, não muito diferente daquele muçulmano. Ressalta, assim, que o problema não reside em transformar o corpo – fato que pode ser vislumbrado como um exercício de autonomia – mas fazê-lo por constrangimento social.

A autora analisa práticas análogas no quarto capítulo. As imposições religiosas do mundo islâmico em relação às vestes femininas são vistas como opressão por feministas ocidentais. Este

controle sobre as indumentárias da mulher é inexistente ou pouco visível no cristianismo ocidental, dada sua influência reduzida em comparação ao Islã, embora também, assim como outros os dois grandes monoteísmos, tenha se ligado à demonização do corpo, particularmente do da mulher, pela qual veio o pecado e, após esse, a consciência da nudez. Esta nudez, em expressões artísticas como a dança, mostra que, embora não sejamos só corpo, ele, certamente, é a alegoria física do que há de mais humano em nós. Ele, ademais, continua sendo preponderantemente o objeto erótico de desejo masculino, em detrimento do interior feminino, fato que fere a alma feminina, desejosa de ser amada por este seu atributo, conforme demonstra Maria Borges no quinto capítulo. Os modos de vislumbrar o amor e até mesmo o sexo, segundo a autora, continuam dicotômicos entre os gêneros, e a única mulher que consegue livrar-se desse histórico dualismo entre carne e espírito é a prostituta, que aceita ter somente seu corpo como interesse do homem, e nada mais.

No capítulo seguinte, numa inflexão histórico-filosófica, surge a análise da subjetividade de uma mulher da Antiguidade, Antígona, sob a ótica hegeliana. A personagem de Sófocles tornou-se ícone da transgressão à lei da polis, por utilizar outro princípio que não aquele dominante no mundo grego – o da justiça. Lá, a lei da cidade e o julgamento moral se identificavam: era-se ético quando se era um bom cidadão. A ideia de consciência moral, nascida com o cristianismo, inexistia – embora Antígona, bem como Sócrates, a tenha exposto com sua vida. As suas ações deveriam estar vinculadas, lá, às leis da cidade, e não da própria particularidade. Esta capacidade de julgar o que é bom, justo e correto, por si só, é viabilizada tão somente pelo nascimento do Estado moderno, que confere autonomia aos cidadãos.

E é com o retorno explícito à modernidade, através da discussão kantiana acerca da autonomia, no último capítulo da primeira parte, que nossa autora encerra seu raciocínio. Nele, criticando o rótulo de sexista tradicionalmente atribuído a Kant, ela demonstra que o professor de Königsberg reconhece a importância do feminino para a moralidade na sociedade: sua polidez controla a rudeza masculina; sua paciência domina o homem sem precisar da força da qual este costuma lançar mão; sua sensibilidade e astúcia

ajudam-na a conseguir seus objetivos usando meios apropriados, e isto também ocorre graças ao seu autocontrole no que concerne às paixões e emoções, facilitando a efetivação da razão pura prática.

Muito embora não apareça no texto uma crítica a estes visíveis estereótipos de gênero frequentes nos textos de Kant utilizados pela autora – as *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* e a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* –, o tratamento dado ao problema cumpre o objetivo ao qual ela se propõe: mostrar que o exercício da autonomia da mulher concretiza-se através da moralidade bela. Porém, reconhece a autora, como tais características supracitadas relacionam-se aos sentimentos e emoções, são admissíveis à vida moral somente enquanto incentivos à prática do dever, dado que somente agir pelo motivo deste último é que faz de uma ação verdadeiramente moral. Mesmo assim, por ser possuidora de tantos atributos que lhe possibilitam a prática do dever, é perfeitamente possível à mulher ser moral, embora Kant apresente esta possibilidade de modo sutil, associando-a ao atributo da beleza, como Maria Borges conseguiu bem fazer vir à tona.

Na segunda parte, intitulada *Moral sexual e os limites do corpo*, o tema da autonomia será tratado ainda com Kant, mas ganhando o aporte teórico com o utilitarismo de John Stuart Mill. Cinara Nahra, ao escrevê-la, tomou o cuidado de esclarecer, previamente, os dois usos do corpo que analisou: a prostituição e o sadomasoquismo. No oitavo capítulo, a prostituição é apresentada como uma atividade na qual alguém proporciona sexo para outrem em troca de dinheiro ou de bens. Afirmando sua imoralidade, as vozes conservadoras fazem quatro acusações: a primeira centra-se na constatação moralista que a prostituição desvincula o sexo da reprodução, à qual este estaria indissociavelmente unido; a segunda liga-se à possibilidade de as prostitutas serem violentadas física e mentalmente, bem como poderem contrair doenças; a terceira afirma que o sexo não pode ser considerado uma mercadoria e a quarta diz respeito à acusação de que a prostituição degrada a mulher.

Ao longo do capítulo, a autora analisa e critica tais argumentos. Em primeiro lugar, afirma que o princípio moral que legitima tal prática é o da consensualidade: o que é igualmente

consentido entre duas pessoas adultas é permitido, o que faz com que a prática não seja degradante para nenhum dos envolvidos. Entretanto, as críticas feministas, que classificam a relação de prostituição entre um homem e uma mulher como mais um exercício do patriarcado capitalista, afirmam que tal prática acaba por produzir mais desigualdades de gênero. Isto porque mesmo nas sociedades atuais há desigualdades entre homens e mulheres, não sendo o consentimento feito de modo equânime, fato que endossa a dominação masculina. Cinara Nahra, contudo, afirma que a tentativa de sair deste problema – estabelecer relações de prostituição igualitárias – aumentaria ainda mais as desigualdades de gênero neste âmbito, visto que a prostituta só poderia oferecer seus serviços a outra mulher (uma igual), enquanto os homens prostitutas poderiam fazê-lo para ambos os sexos.

Nossa autora analisa uma outra tentativa de destituir a prostituição de moralidade: aquela que afirma não ser a atividade sexual uma mercadoria, o que, portanto, a impede de ser tratada como tal, isto é, cobrar-lhe um preço. Ora, se compararmos a prostituição com outras profissões, não se verá muita diferença: oferece-se um serviço pelo qual se cobra. A única diferença é que, no caso em xeque, este serviço é sexual. Todas elas têm em comum, todavia, uma relação particular entre a profissão e a atividade que lhe representa, marcada pelo pagamento por parte de quem contrata. Mas há os que ainda insistem em defender essa tese da assimetria – o mercado do sexo e da reprodução é diferente dos outros mercados laborais –, asseverando que algumas atividades podem ser comercializadas, e outras não, sendo o sexo parte destas últimas. A autora destaca que o que sustenta tal posicionamento é o fato de haver algo de essencial ao sexo que restringe a agregação financeira ao seu uso: a autonomia, posto que a prostituta aliena um bem intrínseco à sua pessoa e se sujeita aos comandos de quem lhe paga. Criticando esta visão, Cinara Nahra sustenta que, aí, ainda reside a ideia de que o propósito da relação sexual não pode ser dar prazer somente a uma das partes (a quem paga), minando a reciprocidade. O sexo, nesta concepção, deveria ser uma troca gratuita. Entretanto, a autora sublinha que mesmo nas ocasiões onde o sexo é gratuito pode haver cinismo e dissimulação, e não

sinceridade, enquanto no sexo como mercadoria há sempre clareza sobre o que acontecerá: um paga e outro oferece prazer.

Há quem, por fim, ainda considere que há um vínculo indissociável entre sexo e sentimento, particularmente o amor, criticando a prostituição por ela violar tal uma suposta realidade psicológica humana, a que afirma ser a intimidade do ato sexual ser ligada à cumplicidade dos sentimentos. Nossa autora ressalta que prazer e amor podem estar desconectados, pois não há moralidade intrínseca ao sexo, posto que ele não é, em si mesmo, uma categoria moral. Em relação a ele, deveríamos usar as mesmas regras morais que pomos em prática nas outras relações e, já que, na prostituição, ele entra no comércio, a ética deste valeria igualmente para a atividade sexual remunerada. Aí, é o princípio do consentimento que serviria como principal parâmetro moral, diante destas posições morais conflituosas acerca da prostituição. Neste conflito moral, frequentemente, as trabalhadoras do sexo terminam por ser expostas à estigmatização social, que lhes desumaniza, inferioriza e humilha, alcançando, não raro, a agressão. Embora os argumentos pró e contra a prostituição sejam questionáveis – apesar da maior plausibilidade racional nos pró –, a estigmatização é concreta, fato que demanda intervenção política urgente.

No capítulo seguinte, a autora apresenta o sadomasoquismo (SM), deixando claro que tanto o sadismo quanto o masoquismo não são exclusivos do comportamento sexual. Atribui-se, por exemplo, o sadismo às pessoas que se satisfazem com a prática da crueldade. Já o SM, por sua vez, está diretamente ligado à busca do prazer sexual através da doação e/ou da recepção da dor física ou psíquica. Isto significa que, aí, o indivíduo se satisfaz com beliscões, tapas e mordidas, bem como com situações provocadoras de sentimentos de desamparo, subserviência e humilhação. Todavia, não é a dor, a dominação de per si, o elemento definidor do SM, mas a sua associação a um cenário causador de estímulo ao prazer físico e emocional. Deste modo, basicamente, no ocidente, ele se caracteriza por seu aspecto erótico – pois tem em vista o prazer –, recreativo – visto que se assemelha a um cenário teatral ou jogo, à medida que se relaciona com regras anteriormente estipuladas – e, como consequência desta última característica, é consensual, já que

é assumido livremente, o que o separa radicalmente das práticas de violência sexual, como o estupro.

Nos capítulos 10 e 11, a autora apresenta, respectivamente, as visões de Kant e Mill sobre a prostituição e o sadomasoquismo. O primeiro filósofo, baseando-se na segunda formulação do imperativo categórico – a fórmula da humanidade – condena veementemente a prostituição, posto que se trata de um uso de outra pessoa como mero meio para a obtenção de prazer, o que degrada a humanidade de alguém, já que esta deveria ser sempre tratada como um fim, dada sua natureza racional. Quanto ao SM, não há tratamento específico em Kant. Pode-se, porém, inferir sua desaprovação ainda com base na fórmula da humanidade, quando aplicada às práticas do servilismo e da mutilação, ambas condenadas por degradarem a humanidade dos envolvidos, à medida que os tornam instrumentos para a consecução de um fim, como na prostituição. Cinara Nahra critica tais posicionamentos, pontuando, acertadamente, algumas fragilidades da filosofia moral kantiana: a afirmação de que o desejo sexual é degradante em si mesmo e a postulação de um conceito de liberdade que falha em reconhecer a autonomia de certos usos do corpo. A autora é cônica, porém, de que as condenações kantianas são perfeitamente enquadráveis no seu sistema de pensamento, sendo necessário, destarte, abandoná-lo para poder defender os usos dos prazeres em questão.

Quando é trazido à baila o utilitarismo de Mill, novas perspectivas se abrem. À medida que a sexualidade é considerada algo do âmbito privado, a autora, interpretando Mill, afirma que, em suas formas adulta e consensual, há pleno direito sobre o que fazer e como conduzir-se na busca do prazer, já que não há interferência na liberdade alheia. A prostituição, deste modo, poderia ser justificada – a despeito de, pessoalmente, o filósofo inglês não concordar com ela. Quanto ao SM, Cinara Nahra assinala que há algo de enigmático na utilização do pensamento de Mill: já que as práticas sadomasoquistas são consensuais e pertencentes ao âmbito das ações relacionadas a si mesmo, não deveriam ser objeto de intervenção moral ou legal. Isto é simples de se aplicar ao SM leve. Porém, como a ética de Mill se portaria diante de práticas que causam graves danos, como mutilação ou mesmo assassinato

consensual? O filósofo não chegou a conjecturar tais situações, e a aplicação do seu princípio, certamente, permitiria considerar – a contragosto, ressalta a autora – que elas seriam permissíveis. Desse modo, restar-nos-ia o mesmo que ocorreu com Kant: ir além dele e procurar complementar o seu pensamento.

Será a partir de uma audaciosa combinação entre ambos os pensadores que a autora sugerirá uma solução para este problema, empreitada feita no último capítulo do livro. A via através das qual se tenta viabilizar a consecução deste objetivo consiste numa fusão entre formalismo kantiano e o conteúdo utilitarista, o que se materializa por meio do aporte entre as formulações do imperativo categórico (em Kant) e os princípios da utilidade e da liberdade (em Mill). Assim, a universalidade – ponto de união entre ambas as filosofias –, poderia ser preservada, garantindo um fundamento seguro para a efetivação da moralidade.

A autora, porém, também aponta os desafios de uma fusão como esta: o risco de mutilar tanto um quanto outro pensamento, pois seria necessário relativizar a teleologia kantiana e a importância do princípio da utilidade em Mill. O que ela sugere é uma fusão que aceita o utilitarismo, mediando-o por uma revisada teleologia kantiana – o que produzirá menos deveres para consigo mesmo (em relação aos de Kant), justificando-os de modo utilitário. Assim, poder-se-á defender apropriadamente o princípio proposto pela autora no início da segunda parte do livro: que o uso consentido e adulto da sexualidade, especialmente nos casos da prostituição e do sadomasoquismo, são moralmente aceitáveis. Deste modo, o Estado não teria o direito de criminalizar tais práticas; pelo contrário, no que concerne à esfera privada, deveria proteger tais cidadãos da discriminação e preconceito oriundos de um moralismo institucionalizado.

A autora assevera ser esta uma via privilegiada de defesa de uma moralidade para o terceiro milênio. De fato, sua proposta possibilita livrar o exercício da sexualidade das amarras deterministas e biologizantes que, não obstante tenham sido superadas pelas tecnologias de reprodução, são frequentemente retomadas por discursos que intentam corroborar a ordem sexual supostamente natural. Esta ordem é a mesma que continua, mais ou menos explicitamente, a hierarquizar os sujeitos de acordo com seus

usos do prazer, pondo no topo da pirâmide erótica os heterossexuais monogâmicos e casados. Logo após, vêm os heterossexuais não-casados, mas que vivem maritalmente, seguidos de todos os outros heterossexuais e, mais abaixo, de casais homossexuais estáveis. Quase na base da pirâmide, estão os sujeitos cujas práticas sexuais são as mais nauseantes, como transexuais, transgêneros, travestis, profissionais da indústria pornográfica, prostitutas e sadomasoquistas (Rubin, 1993). Sobre todos estes, lança-se um anátema moral cujas consequências sociopolíticas são, regularmente, conectadas à violência física, simbólica e institucional, atingindo, inclusive, o campo dos direitos, como bem salientou Cinara Nahra.

De modo claro, acessível e bem fundamentado num domínio das filosofias de Kant e Mill, ao longo de toda a obra, os esforços das autoras de apresentar uma via de efetivo exercício de autonomia ao indivíduo – particularmente à mulher, no uso do seu corpo, na constituição de si mesma –, inventando caminhos de escape que driblam as normas de gênero e os moralismos hegemônicos obtiveram êxito, fazendo o leitor compreender as fraquezas de tais instâncias ao problematizar os limites do corpo com base numa proposta moral que valoriza o universal, mas não despreza o particular; que estabelece parâmetros objetivos, mas que não destrói, com estes, as subjetividades. *Body and Justice*, deste modo, emerge como uma inovadora obra de reflexão ético-moral, trazendo apropriadamente para a discussão filosófica – com suas categorias mais densas, mas de modo compreensível e claro – os problemas vivenciados por significativa parcela da população: mulheres, prostitutas, indivíduos de usos dissidentes do desejo. Assim, pode-se colocar a vida à luz da filosofia, e esta à luz daquela. Ultrapassando todo engessamento do belo e do prazer, a obra permite-nos pensar o engendrar de uma *estética da existência*, ou mesmo de *estéticas* – como diria Foucault – talhada nos corpos e nos seus prazeres, vividos de modo absolutamente ético. Trata-se, de fato, de uma excelente contribuição para o campo dos estudos em gênero e sexualidade, crescente no Brasil, mas que ainda esperava algo da Filosofia aqui produzida. Para enriquecer e expandir tal cooperação advinda da Filosofia, esperemos que a obra também seja, em breve, publicada por uma editora brasileira,

traduzida e divulgada nos meios acadêmicos voltados para o referido campo de estudos.

Referências

RUBIN, Gayle. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michele Aina; HALPERIN, David (orgs.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Nova York: Routledge, 1993.

SPINOSA, Benedictus de. *Ética*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.