



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Igor Peres Jerônimo

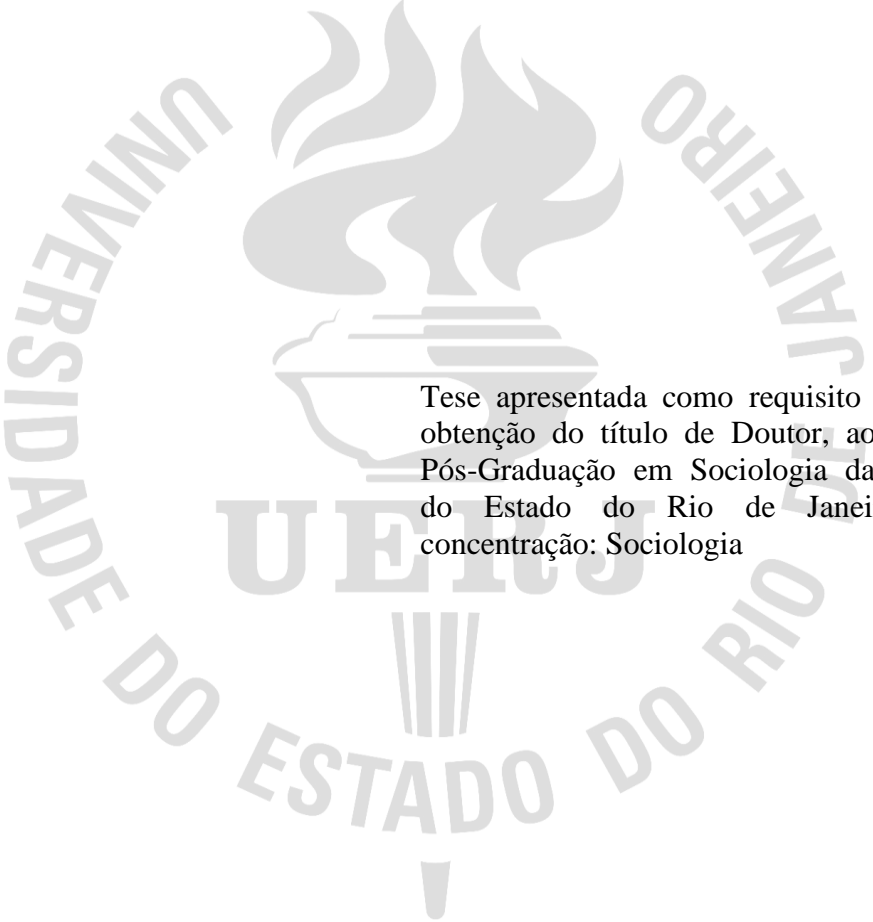
**Modos da política contemporânea: entre a performatividade e a
reversibilidade**

Rio de Janeiro

2019

Igor Peres Jerônimo

Modos da política contemporânea: entre a performatividade e a reversibilidade



Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Sociologia

Orientador: Prof. Dr. Adalberto Moreira Cardoso

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D – IESP

J55 Jerônimo, Igor Peres.
Modos da política contemporânea: entre a performatividade e a reversibilidade / Igor Peres Jerônimo. – 2019.
216f.

Orientador: Adalberto Moreira Cardoso.
Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Ciência política – História e crítica - Teoria, etc - Teses. 2. Rancière, Jacques, 1940- Teses. 3. Laclau, Ernesto, 1935-2014- Teses. 4. Honneth, Axel, 1949- Teses. 5. Negri, Antonio, 1933- Teses. I. Cardoso, Adalberto Moreira. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 32(091)

Rosalina Barros CRB-7 / 4204 - Bibliotecária responsável pela elaboração da ficha catalográfica

Autorizo, para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte

Assinatura

Data

Igor Peres Jerônimo

Modos da política contemporânea: entre a performatividade e a reversibilidade

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Sociologia.

Aprovada em 27 de maio de 2019.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Adalberto Moreira Cardoso (Orientador)

Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

Prof. Dr. Breno Marques Bringel

Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

Prof. Dr. Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco

Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

Prof.^a Dra. Thais Florêncio de Aguiar

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle

Universidade de São Paulo

Rio de Janeiro

2019

DEDICATÓRIA

Às mulheres da minha vida.

À Sandra. Exemplo de mulher. Devo-lhe muitíssimo mais do que poderia expressar nesta dedicatória. Você é a responsável por tudo o que conquistei. Sua força e amor são exemplos para todo ser humano – “A sua mão me tirou do abismo, e o seu axé evitou meu fim...”

À Luana. Amor fraternal. Companheira de rota que não me deixou esquecer do compromisso assumido, mesmo nas horas mais difíceis.

À Amanda, que chegou para ficar. Companheira de imemoráveis vivências. Amor incondicional, que faz, a cada dia, da travessia por esse mundo algo menos insuportável.

Àqueles para quem as dedicatórias são demasiado mundanas

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar ao meu orientador Adalberto Moreira Cardoso que acolheu minha demanda com o rigor e a paciência que necessitei para a melhor consecução do trabalho que ora se apresenta. Adalberto, *alias* “adal”, não só me orientou, mas foi também o responsável por minha aterrissagem no IESP ainda em tempos de mestrado. Ao IESP e a todos os seus bravos e dedicados funcionários. O agradecimento é extensivo a todo o corpo docente, que, literalmente, me formou. Ao Marco Aurélio Santana, que de orientador desde os tempos de iniciação científica se transformou em um enorme amigo. Marco esteve ao meu lado “en las buenas y en las malas”, como diriam nossos *hermanos platenses*. Seu carinho, amizade e humor certos continuam a alimentar o espírito mesmo na distância. Valeu mestre! Ao Marcelo Lopes de Oliveira que me ensinou a aprender a pensar. Marcelo é, sem sombra de dúvidas, o espírito mais inteligente de minha geração e tornou-se um dos maiores irmãos que me deu a vida. “Tamo junto”, irmão, sem chororô. À Dudinha, a amiguinha com o sotaque paulista mais charmoso que já escutei. Exímia cantora de Violeta Parra. *Gracias!* Ao Antoine, *alias* “lulu”. Antoine escutou todos os meus lamentos e delírios com a temperança de um genuíno francês. Não só. Acompanhou-me tanto em minha trajetória que também se juntou com uma argentina e... trouxe ao mundo o pequenino Amadeu, que já é um dos melhores amigos da também pequenina Amanda! *Merci, mon pote!* Ao Marcelinho Amaral, que me deu provas de admiração seguramente descabidas. Você é parte decisiva dessa tese. Ao Tomás Garcia e ao Pedro Cazes. Apesar das discussões acaloradas e, por vezes, ríspidas, devo a vocês muito mais do que podem imaginar. Ao “Chino” Bracony, meu irmão argentino. “Chino” me deu, literalmente, de comer e vestir. Como dizia aquele bom poeta do qual não lembramos o nome: “seu coração não cabe dentro do seu peito”. O universo já nos vinculou, amigo. À Ama Federik, praticante contumaz da *puissance de la douceur*, que soube bancar-me no momento preciso sem partidarismos. Aos meus vizinhos argento-brasileiros, Gabriel e Ceci, *alias* “veci”. Obrigado pela calidez e hospitalidade e, sobretudo, por *hacer el aguante* anímico. *Time will tell...* Ao casal Hegel *sive* Spinoza, Mariana Gainza e Ezequiel Ipar. Ezequiel, com sua prudência hegeliana, soube pontuar de forma elegante meus excessos. Mariana foi a responsável por que eu não abandonasse meus tortuosos devires acadêmicos. Sua paciência frente à minha obsessão por não cumprir minhas promessas intelectuais é tão generosa quanto sábia e madura. Não serão esquecidas jamais. Ao Manu que me ensinou a entender o peronismo na prática em um de seus adágios: “*gobernar es dar trabajo*”. Manu me

acompanhou com ouvidos e coração sempre que precisei, e hoje é um pilar existencial indispensável. *Te quiero mucho, hermano!* Ao Diego Sztulwark. Diego me acolheu com a generosidade de um militante spinozista e me aconselhou nos momentos mais difíceis como um pai. O fato de não ser precisamente um cultor dos sortilégios acadêmicos, não o exime de menção nesses agradecimentos. Meu agradecimento à família Asueta, sob os nomes de Lilian, Eduardo, Edu e Juanchi que não deixaram nunca de alentar a finalização dessa tese. Aos membros de *É Mistura*, que musicalizaram a aventura! *Last but not least*, mais que agradeço às já mencionadas mulheres da minha vida, que me deram tudo o que tenho. E ao meu pai, que, mesmo em relativa *absentia*, tenho certeza que torceu muito para que tudo desse certo.

‘

Celui qui continue finit par avoir raison.

Alain Badiou

RESUMO

PERES JERÔNIMO, Igor. *Modos da política contemporânea: entre a performatividade e a reversibilidade*. 2019. 216f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

A presente tese defende a utilização de um enunciado político moderno para ler quatro formulações políticas contemporâneas. Assume a produtividade da ideia de “saída” contida na definição do Esclarecimento dada por Kant e a faz trabalhar na construção dos conceitos políticos de Jacques Rancière, Ernesto Laclau, Axel Honneth e Toni Negri. Interpretando-a como um “gesto lógico” organizador, propõe que ela é capaz de distribuir os quatro autores em dois eixos de leitura que decidimos chamar do eixo da performatividade e o eixo da reversibilidade. Em cada um dos capítulos trata-se de mostrar a estrita conexão entre esse esquema de leitura e as mediações conceituais e/ou terminológicas de cada um dos autores estudados. Argumenta-se que o que chamamos de “gesto lógico” atua como uma virtualidade capaz de permear os meandros argumentativos de cada um dos autores infundindo sentido àquilo que dizemos ser seus conceitos políticos. Amparando-nos na temporalidade própria daquilo que a psicanálise denominou um *après-coup*, conclui-se com uma interrogação sobre as tendenciais unilateralidades contidas em ambos os eixos, sugerindo-se, como complemento, intuições para pesquisas futuras. Em forma de “Apêndice” construímos um diálogo entre nossos autores, sob a forma de uma comunicação ficcional, onde se explicitam suas tensões e aproximações recíprocas, abordadas, ambas, apenas de forma lateral ao longo do trabalho.

Palavras-chave: Política. Teoria política. Teoria crítica.

ABSTRACT

PERES JERÔNIMO, Igor. *Modes of contemporary politics: between performativity and reversibility*. 2019. 216f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

The present thesis advocates the use of a modern political statement to read four contemporary political formulations. It assumes the productivity of the idea of "exit" contained in the definition of the Enlightenment given by Kant and makes it work in the construction of the political concepts of Jacques Rancière, Ernesto Laclau, Axel Honneth and Toni Negri. Interpreting it as an organizing "logical gesture", it proposes that it is able to distribute the four authors in two axes of reading that we propose to call the axis of the performativity and the axis of the reversibility. In each of the chapters it is a matter of showing the strict connection between this reading scheme and the conceptual and/or terminological mediations of each of the authors studied. It is argued that what we call a "logical gesture" acts as a virtuality capable of permeating the argumentative meanders of each of the authors infusing meaning to what we say to be their political concepts. By relying on the temporality proper to what psychoanalysis called an *après-coup*, it concludes with an interrogation of the unilateral tendencies contained in both axes, suggesting, as a complement, intuitions for future research. In the form of an "Appendix" we construct a dialogue between our authors, in the form of a fictional communication, where their tensions and reciprocal congruences are explained, both of which are only dealt with laterally throughout the work.

Keywords: Politics. Political theory. Critical theory.

RESUMÉ

PERES JERÔNIMO, Igor. *Modes de la politique contemporaine: entre la performativité et la réversibilité*. . 2019. 216f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

La présente thèse soutient l'utilisation d'une déclaration politique moderne pour lire quatre formulations politiques contemporaines. Elle assume la productivité de l'idée de "sortie" contenue dans la définition de la *Aufklärung* donnée par Kant et la fait travailler dans la construction des concepts politiques de Jacques Rancière, Ernesto Laclau, Axel Honneth et Toni Negri. En l'interprétant comme un "geste logique" organisateur, il propose de pouvoir répartir les quatre auteurs en deux axes de lecture que nous nous proposons d'appeler axe de la performativité et axe de la réversibilité. Dans chacun des chapitres, il s'agit de montrer le lien étroit qui existe entre ce schéma de lecture et les médiations conceptuelles et/ou terminologiques de chacun des auteurs étudiés. Il est avancé que ce que nous appelons un "geste logique" agit comme une virtualité capable d'imprégner les méandres argumentatifs de chacun des auteurs en insufflant un sens à ce que nous disons être leurs concepts politiques. En s'appuyant sur la temporalité propre à ce que la psychanalyse a qualifié d'après-coup, il se termine par un questionnement des tendances unilatérales contenues dans les deux axes, suggérant, en complément, des intuitions pour des recherches futures. Sous la forme d'une "Annexe", nous construisons un dialogue entre nos auteurs, sous la forme d'une communication fictive, dans laquelle leurs tensions et leurs approches réciproques sont expliquées, ces deux éléments n'étant traités que latéralement dans le travail.

Mots-clés: Politique. Théorie politique. Théorie critique.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	14
I	A PERFORMATIVIDADE.....	26
1	JACQUES RANCIÈRE E A POLÍTICA PARATÁTICA.....	26
1.1	Crítica à teoria da ideologia de Althusser.....	26
1.2	Contra o saber pedagógico.....	32
1.3	Lógica policial e lógica política.....	37
1.4	Tipologia das lógicas policiais: arquipolítica, parapolítica e metapolítica.....	39
1.5	A lógica política	47
1.6	Cenas políticas.....	56
2	ERNESTO LACLAU E A POLÍTICA EQUIVALENCIAL.....	63
2.1	A crítica à positividade do social.....	63
2.2	A crítica à “psicologia das massas”.....	73
2.3	O poder como lugar vazio.....	77
2.4	A política equivalencial.....	80
II	A REVERSIBILIDADE.....	89
3	AXEL HONNETH E A POLÍTICA COMO NORMALIDADE.....	89
3.1	Contra a ciência política.....	89
3.2	Crítica à crítica ao poder.....	95
3.3	O terrorismo como horizonte.....	102
3.4	A política como normalidade.....	116
4	TONI NEGRI E A POLÍTICA COMO ONTOLOGIA POSITIVA.....	133
4.1	Trabalhador profissional, operário-massa e trabalhador social.....	133
4.2	Do trabalhador social como resíduo dialético ao General intellect.....	142
4.3	Império e biopoder.....	147
4.4	De escatologias negativas e positivas.....	151
4.5	Intermezzo subversivo ou a emergência do “contraimperio”.....	157
4.6	A política como ontologia positiva.....	161
4.7	O militante da multidão.....	176
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	183

REFERÊNCIAS.....	196
APÊNDICE: Conversaciones en el impasse (Ficções dialógicas).....	209

INTRODUÇÃO

*Os filósofos de todas as épocas trataram de transformar o mundo...
Trata-se, dessa vez, de interpretá-lo.¹
Étienne Balibar.*

A presente tese parte de uma intuição suscitada por um enunciado significativo do pensamento moderno e, em especial, daquela “tradição” de pensamento cuja denominação posterior foi estabelecida como sendo a do Esclarecimento.

A certa altura de “Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?”, Kant definia da seguinte forma o processo de esclarecimento: “o esclarecimento é a saída do homem da menoridade da qual ele mesmo é o culpado.”² Sem ignorar o valor de leituras que tendem a enfatizar o contexto na incursão sobre autores e tradições de pensamento, ou mesmo do escrutínio detido dos próprios textos e seus meandros mais complexos e sutis, aqui elegemos um outro caminho de análise.

Trata-se de argumentar que a ideia de uma “saída” desse estágio de menoridade pode ser lida como um esquema de interpretação capaz de organizar os enunciados políticos de quatro autores contemporâneos. Concretamente, gostaríamos de defender nessa tese que a ideia de “saída” funciona à maneira do que propomos denominar um gesto lógico capaz de caracterizar o sentido de um determinado conjunto de enunciados cuja preponderância é política. Sustentaremos que dito funcionamento pode ser identificado e demonstrado em quatro casos, embora sua “aplicabilidade” neles não se esgote.

No excerto kantiano acima referido, a dinâmica de “saída” funciona como uma ponte entre dois termos, dois estados, diremos. Um ponto de partida, nomeadamente “a menoridade”, de onde se deseja sair, e, por outro lado, a forma de fazê-lo, que no contexto de

¹ Ver Étienne Balibar. “Marx n’était pas marxiste, et pourtant...” Intervenção no marco de colóquio *Marx au XXI^e siècle*. Sorbonne, 26 de março de 2011. Disponível em <https://vimeo.com/21658204>. Consulta em: 30/4/2019.

² Ver Immanuel Kant: “Esclarecimento é a saída do homem da menoridade da qual ele mesmo é o culpado. Menoridade é a incapacidade de servir-se do próprio entendimento em direção alheia. O homem é o próprio culpado por esta incapacidade, quando sua causa reside na falta, não de entendimento, mas de resolução e coragem de fazer uso dele sem a direção de outra pessoa. *Sapere aude!* Ousa fazer uso de teu próprio entendimento! Eis o lema do Esclarecimento”. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/93288512/Kant-o-que-e-esclarecimento>. Consulta em: 30/4/2019. Balibar vê na ideia de uma responsabilidade própria àquele que desse estágio “padece” de dele sair uma inspiração proveniente de São Paulo. Ver BALIBAR, 1997, p. 21. Para a reivindicação contemporânea do legado de São Paulo ver Alain Badiou. *São Paulo. A fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009: “[...] próprio Paulo nos ensina que o que importa não são os signos de poder, nem as vidas exemplares, mas uma convicção de que se é capaz, aqui, agora e para sempre” (BADIOU, 2009a, p. 40).

Kant passava, como se sabe, pela ousadia ou coragem em fazer um determinado uso do entendimento. No que segue, assumimos que esse estado representa uma situação assimétrica ou indesejada para a qual a política é justamente a ferramenta de transformação. Chamaremos de gesto lógico o contorno fundamental que assumirá essa passagem e que será responsável por localizar as formulações políticas de Jacques Rancière, Ernesto Laclau, Axel Honneth e Toni Negri em dois eixos.

Gesto lógico significa que isso que chamamos de “saída” ou passagem de um estado ao outro não é sinônimo de um momento localizado em um tempo-espaço determinado. Não denota um ato que começa e termina num tempo-espaço preciso.³ Antes, expressa uma matriz dinâmica capaz de organizar e dar forma a um conjunto de mediações conceituais e/ou terminológicas produzindo como resultado um conceito político. Forma de dizer que o que aqui decidimos chamar de gesto, não equivalendo a um momento circunscrito, opera como um esquema que permeia, como uma virtualidade sempre presente, meandros argumentativos, infundindo-lhes direção e sentido. O que define seus contornos? Define-o a relação que se estabelece, em cada um de nossos quatro autores, entre um estado de coisas indesejado e outro estado de coisas visado, os quais sendo próprios às suas formulações autorais, não são, portanto, similares aos do filósofo alemão.

Chamaremos de eixo da performatividade àquele cuja passagem entre os dois termos supramencionados é caracterizada por uma operação de performance daquilo que se deseja transformar, sem que dita mudança implique um retorno e/ou projeção a um estado tomado como pleno ou ideal. Ao contrário, chamaremos de eixo da reversibilidade àquele onde a referida passagem é caracterizada por um gesto que, sim, almeja a restituição de um grau de plenitude pressuposta e/ou posta.⁴

³ Segundo Françoise Balibar et al em “*Moment, instant, occasion*”, a ideia de momento pode ser definida nos seguintes termos: “Momento possui dois sentidos que derivam um do outro: um sentido técnico (mecânico) e um sentido temporal. Mecânico: o *momentum* latino remete concretamente, via Arquimedes, à pequena quantidade que faz inclinar a balança. Temporal: movimento que determina um antes e um depois irredutíveis um ao outro. Essa irrupção do tempo no espaço é uma chave para entender o *kairos* grego, que se traduz, entre outros, por momento” (BALIBAR, 2013, p. 1). Para uma ideia próxima àquela que aqui reivindicamos como sendo característica do “gesto”, ver a intervenção de Andrea Cavazinni, intitulada “*Individuation biologique et complexité du vivant*”, no marco do colóquio *Originalités de la Vie*, 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AAe-yUA0QM8>. Consulta em: 30/04/2019.

⁴ Usamos aqui a ideia de performatividade, e suas correlatas “declinações”, num sentido mínimo e ao mesmo tempo abrangente. Caracterizará aquele gesto político que, ao dar-se enquanto tal, altera o objeto sobre o qual incide, performando-o. Para uma utilização já canônica da ideia voltada a uma teoria performativa do sexual, ver: Judith Butler. *Gender Trouble*. London: Routledge, 1999. Embora a construção hipotética e toda a argumentação da tese que ora se apresenta seja de nossa inteira autoria, devemos registrar que a ideia de reversibilidade segue uma inspiração oriunda da leitura do livro de Bruno Bosteels. Nesse caso, a noção de reversibilidade foi identificada àquelas formulações políticas assentadas no acontecimento como evento irruptivo. Ver, especialmente, o prefácio de Bruno Bosteels. *Marx and Freud in Latin America: Politics*,

Num texto que inspira a armação do argumento da presente tese tanto quanto o fragmento kantiano, Étienne Balibar diz o seguinte:

Tratando-se de pensar a política (e como fazê-la, sem pensá-la?) creio que não podemos prescindir de ao menos três conceitos distintos, cuja articulação é problemática. Sem dúvidas, essa dialética (pois é de uma que se trata, mesmo que essa última não comporte nenhuma síntese final) não é a única pensável. Os nomes e figuras que designará poderiam ser perfeitamente outros. Provisórios, não tendem senão a encaixar algumas diferenças. Mas o princípio me parece incontornável (BALIBAR, 1997, p. 19).

O que nos parece interessante reter do trecho extraído de *Trois concepts de la politique: émancipation, transformation, civilité*, são dois pontos. Por um lado, a ideia central para nós de que é possível organizar “nomes” e “figuras” sob um determinado esquema de leitura. E, por outro, a ideia de que esse esquema possa ser concebido sob a forma de um princípio, ao qual faremos equivaler nossa noção de gesto lógico. Nesse sentido, dizer que “os nomes e figuras [na esquematização de Balibar] poderiam ser perfeitamente outros”, quer também dizer que eles podem ser os nossos próprios.

Segue Balibar.

[Caracterizarei] esses conceitos a partir de um ponto de vista lógico e de um ponto de vista ético, referindo-me em cada momento a formulações típicas, e esboçando uma discussão dos problemas que elas colocam. Chamarei o primeiro de *autonomia* da política e o farei corresponder à figura ética da *emancipação*. Por contraste, chamarei o segundo de *heteronomia da política* [...] e lhe farei corresponder a figura da *transformação*. A partir das aporias do segundo, mas como uma nova figura de pleno direito, um conceito que chamarei de *heteronomia da heteronomia* [...] e cujo horizonte ético caracterizarei como *civilidade* (ibid.).

Se aproximarmos as duas passagens citadas, teremos o seguinte. Por um lado, Balibar reivindica a possibilidade de construção de um conceito político a partir de um “princípio” interno, cuja dinâmica responde a uma determinação “lógica”. Por outro, faz seguir-se de dita construção um “ponto de vista ético”. Pois bem, de nossa parte, afirmaremos que a cada “gesto lógico” se seguirá um conceito político. No entanto, à diferença da proposta de Balibar, o que aqui chamamos de gestos lógicos, a “performatividade” e a “reversibilidade”, não

Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror. New York: Verso, 2012. E para um comentário lúcido do livro ver o texto de Diego Sztulwark, intitulado *Tratado sobre la vergüenza*, jovem filósofo e militante argentino cujas formulações sobre a política e, em especial, sua intervenção prática no contexto da crise de 2001 naquele país, Bosteels localiza no interior dessa lógica que ele, segundo suas caracterizações próprias, classifica como “reversibilidade”. Disponível em: <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2017/04/tratado-sobre-la-verguenza-diego.html>. Consulta em: 30/04/2019.

estruturarão “fórmulas típicas” ou já conhecidas do pensamento político moderno, como são os casos principalmente da ideia de “autonomia” e “civildade”.

Nesse sentido preciso, o intuito de Balibar segue ordem distinta. Faz retornar aos seus princípios lógicos aqueles conceitos políticos que são de conhecimento notório. O que propomos fazer é outro movimento, embora dessa inspiração nos mantenhamos próximos. Em nosso caso, a estratégia de leitura atuará em duas grandes frentes que se articulam no texto concorrendo para um mesmo fim, a saber, a exposição de um conceito político específico a cada um de nossos autores, como resultado do dinamismo imposto pela lógica proposta por nós em forma de hipótese de trabalho.

Forma de dizer que embora cada um de nossos autores seja localizável no interior de um eixo de leitura, as mediações conceituais que habilitam seu pertencimento são de ordem situada e específica. Voltaremos ao tema mais adiante na conclusão, mas por ora digamos o seguinte a título de esclarecimento complementar do ponto. Se Jacques Rancière pode ser posicionado no mesmo eixo de leitura que Ernesto Laclau, disso não resulta que os percursos argumentativos que conduzem a cada um de seus conceitos políticos seja o mesmo. De forma similar, que Axel Honneth possa ser disposto no mesmo eixo de leitura que Toni Negri não implica que a construção do conceito político do primeiro requeira as mesmas mediações que o conceito político do último.

Trabalha aí, portanto, um tipo específico de dominância entre a proposta lógica e as mediações autorais, onde aquela conduz os passos dessas. Dominância não quer dizer, no entanto, ação arbitrária e unilateral. A dominância só é possível aqui sob a base de uma profunda conexão. É precisamente nesse sentido que podemos afirmar que nossos autores não devem ser entendidos como mônadas, mas ao contrário, como expresso deliberadamente em nosso título, como modos.⁵ Que sejam modos e não mônadas quer simplesmente dizer que

⁵ A diferença entre os dois termos, *grosso modo*, está em que a ideia de mônada, tal como concebida por Leibniz, refere-se a uma ideia de individualidade encerrada em si mesmo, enquanto que em Spinoza, cuja proximidade reivindicamos quando falamos de “modos”, a individualidade manifesta-se a partir de uma permanente conexão com o ambiente externo. Em nosso argumento essa conexão fica por conta justamente daquilo que chamamos de mediações terminológicas ou conceituais. Vittorio Morfino, na seção intitulada *Monade e modo*, do capítulo 2 de Vittorio Morfino. *Il Tempo della Moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*. Roma: Manifestolibri, 2005, se exprime a respeito da seguinte forma: “Para retornar ao confronto com Leibniz através do tema da relação, pode-se dizer que a teoria da harmonia preestabelecida postula que toda determinação extrínseca seja em realidade fundada em uma determinação intrínseca, ou seja, que toda relação externa seja fundada em uma propriedade da mônada, como um estado interno da mônada [...] Em Spinoza, toda determinação intrínseca é em realidade fundada em um complexo jogo de determinações extrínsecas [...], ou seja, toda propriedade de um indivíduo [isto é, de um modo] é produto do complexo jogo de relações que constituíram sua realidade.” (MORFINO, 2005, p. 72).

cada mediação conceitual se expressa de forma particular em uma fina sintonia com aquilo que dissemos exercer uma função de dominância.

Do primeiro dos eixos diremos que é a performatividade seu atributo essencial. Isso quer dizer que a relação com aquele estado indesejado do qual se padece e para o qual a política é a ferramenta de transformação se caracteriza pela proposta de uma transição interna, de um atravessamento. Nesse registro, relacionar-se com o dano é fazê-lo imprimindo-lhe uma outra direção sem que haja uma conversão absoluta contra aquilo em relação ao qual se enfrenta.⁶ Dizendo-o ainda de outra forma, relacionar-se com o dano é fazê-lo aparecer como outra coisa, alterá-lo, metamorfoseá-lo, ou como dizemos nós, performá-lo.

A política opera aqui a partir de deslocamentos e reenvios. Nesse sentido, a ideia de “saída” recobra a paradoxal figura de um “sair sem sair”. Forma de dizer que o gesto lógico performativo que informa e conforma os conceitos políticos a ele vinculados funciona por tropismos, torções, redirecionamentos,⁷ e, nesse sentido, antes que falar, por exemplo, na liberdade como horizonte almejado, se pensará sempre desde o ponto de vista de um processo contínuo de liberação.⁸

Quanto ao segundo eixo, diremos que seu atributo essencial é a reversibilidade. Isso quer dizer que a relação que se estabelece com o dano para o qual a política é a ferramenta de

⁶ A inspiração mais próxima para a utilização da ideia de conversão como antípoda da política performativa vem da leitura de Étienne Balibar. *Hegel, Hobbes, et la “conversion de la violence”* (pp. 49-98). In: Étienne Balibar. *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*. Paris: Galilée, 2010. Uma outra mais longínqua, em termos terminológicos, é o livro de Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau. A transparência e o obstáculo. Seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

⁷ A utilização da ideia de “tropismo”, ou para ser mais precisos, de um “contra-tropismo”, como operação cara a política performativa vem de Jacques Rancière: “A sociedade se ordena como tombam os corpos. O que ela nos demanda, é simplesmente que nos inclinemos com ela, é nosso consentimento. Antes de toda comunidade, antes de toda igualdade das inteligências, o que nos une, é esse laço que passa por todos esses pontos onde o peso das coisas em nós torna-se consentimento, todos esses pontos onde a inclinação se faz amar como desigualdade [...]” (RANCIÈRE, 2012a, pp. 160-161). A presença e importância do tema do peso dos corpos em Rancière como imagem da submissão foi detectada por Alain Badiou, desta vez em sua versão “epistemológica”: “Rancière me dizia certa vez: há sempre muita gente para concluir e, via de regra, todos os que concluem o fazem no sentido da gravitação geral” (BADIOU, 2009b, p. 87).

⁸ A ideia de “sair sem sair” vem de Bertrand Ogilvie, via remissão a um livro de Ghérasim Luca, intitulado justamente *Comment s’en sortir sans sortir*. O contraste com o platonismo de Alain Badiou serve de contraponto explicativo: “É impossível pensar qualquer ruptura no interior das representações dominantes sem atar-se a seu nó, que é aquele que chamei de ‘materialismo democrático’, e cuja fonte consiste em afirmar que não há nada de absoluto nem verdadeiro, mas apenas a igualdade de convicções pessoais e a finitude animal das identidades. Por que nosso guia, com respeito a essa questão, é, há dois anos, Platão? É que Platão arriscou a primeira justificação racional desse ponto de vista: uma vida digna de nome, a ‘verdadeira vida’, para dizê-lo como Rimbaud, não pode ser senão uma vida onde opera uma Ideia. Viver, aquilo que se chama viver, supõe então que alguns acessos às verdades absolutas nos sejam abertos. Para expressar-nos conforme as palavras do Mestre, diremos que toda verdadeira vida opera uma saída da Caverna” (BADIOU *apud* OGILVIE, 2012a, p. 82). Para uma análise que, pelo contrário, explora as possibilidades de uma política praticada no interior da “caverna” baseada na análise dos textos sofistas ver: Emmanuel Terray. *La Politique dans la caverne*. Paris: Seuil, 1990.

transformação, opera a partir da ideia de conversão. Sanar o dano não é torcê-lo, performá-lo ou transitá-lo, mas revertê-lo. E essa reversão do dano em prol do estado almejado implicará uma transformação de qualidade totalmente distinta entre os termos em jogo. A política sob o gesto lógico cujo atributo essencial é a reversibilidade funciona sob o signo da passagem ao contrário. Ali onde regia o negativo passará a vigorar o positivo. Esse último não terá a feição de um processo de liberação, mas a da própria liberdade. Se era dominado e se será livre.

Passemos aos nossos autores, então, a fim de precisar, dessa vez, isso que chamamos mais acima de mediações conceituais as quais são responsáveis por dar carnadura a nossos conceitos políticos, modalizando-os. Começemos pelo eixo performativo, onde estarão posicionados Jacques Rancière e Ernesto Laclau. Em ambos os casos partiremos de um pressuposto de fundo, uma das pedras angulares daquilo que serão seus respectivos percursos, e que podemos incluir no que chamamos de mediação conceitual. Isso porque a forma de introduzir os conceitos políticos de ambos partirá da explicitação de seus respectivos questionamentos à ideia de um fundamento *a priori* como elemento organizador do mundo social.

Em Rancière, por exemplo, esse argumento será encaminhado basicamente a partir de duas frentes. Na primeira delas, chamaremos a atenção para a crítica que o autor endereçara a seu mestre Louis Althusser, ainda no fim dos anos 1960. Tal crítica recaía basicamente sobre a forma desse último entender o conceito de ideologia segundo um viés excessivamente funcionalista. O ímpeto de teorizar algo como uma “ideologia em geral”, disposta a cumprir a mesma função em “todas as sociedades”, aos olhos do autor de *O Mestre ignorante*, vinha atender a um desígnio conservador. No essencial, esse desígnio teria sido responsável por eliminar, por exemplo, o axioma mais valioso da teoria marxista, reivindicada pelo próprio Althusser, a saber, a luta de classes como motor da história. Ao contrário, as formulações de Rancière arrogarão o primado do conflito sobre a ordem, e da dispersão sobre o fundamento.

Em seguida, como forma de especificar a objeção, abordamos sua incursão pela filosofia política. Aí tratamos de explicitar, através de três de seus principais conceitos, a saber, “arqui”, “meta” e “parapolítica”, os contornos de sua crítica à forma pela qual aquele dispositivo de pensamento realizava a política anulando-a, isto é, suprimindo seu caráter intrinsecamente litigioso. Ambos os pontos confluem para um mesmo fim argumentativo. Estabelecer a relação lógica entre o questionamento de qualquer tipo de fundamento e a postulação de um conceito de política que chamamos de paratática. Nas antípodas dessa última proposta política Rancière posicionará aqueles mecanismos produtores e reprodutores de assimetrias entre indivíduos e coletividades baseados na designação, distribuição e fixação

do “lugar” correspondente a cada um dos membros da sociedade. Junto a essa distribuição das “partes”, como as chamará Rancière, a qual, via de regra, se lhe imputa o adjetivo de “natural”, nosso autor chamará a atenção para os dispositivos de invisibilização capazes de bloquear “esquemas sensoriais” que apontem na direção de outros mundos possíveis.

À política de Rancière lhe damos o nome de paratática, seguindo uma ideia fundamental do próprio autor, pois a mesma poderia ser resumida no seguinte silogismo: dado que o esquema de retorno ou projeção a um fundamento é anulado pela objeção feita pelo filósofo francês a essa última ideia; dado, além disso, que a ideia de um mundo completamente novo, apartado e totalmente distinto ao que vivemos, poderia funcionar como nome desse fundamento; fazer política será visibilizar possibilidades de liberação contíguas a este próprio mundo. Ali onde não se via senão uma única realidade terá de aparecer um mundo que, sem ser completamente alheio ao que vivemos, com ele convive, como uma espécie de dobra, de bifurcação que habilita, simultaneamente, a pôr em perspectiva o mundo criticado e a entrever uma alternativa igualmente mundana. Em resumo, avistar não um mundo completamente separado deste mundo no qual e do qual se padece, mas um outro mundo como outro *deste* próprio mundo.

É nesse preciso sentido que adquire clareza a diferença entre o gesto lógico cujo atributo essencial é a reversibilidade e aquele onde esse quesito é cumprido pela performatividade. No caso de Rancière, a operação de reversão, ou, como dissemos mais acima, de passagem entre dois pontos qualitativamente distintos, se vê impedida, pois a ideia de um outro mundo completamente separado ao qual remeter-se é contestada. Assim, a política só pode ser um assunto disso que chamamos de performance ou reenvios e transições internas.

Como forma de ilustrar a proposta de nosso autor, recorreremos a cenas políticas distribuídas por alguns de seus escritos. Aí foi questão de mostrar justamente essa relação de performance do dano infligido e ressaltar isso que chamamos de visibilização de um outro mundo contíguo a esse do qual se padece. A cena política será o lugar onde a possibilidade de liberação se manifesta não como a realização de uma Ideia, mas como um atuar situado. Cena, dirá o filósofo, não é sinônimo de alegoria. Não está destinada a cumprir a função de ponte entre uma imagem e um Conceito acabado. Suas cenas são precisamente políticas, isto é, sempre abertas à contingência de um *alea*, porque é nelas que tudo se dá. Será, por exemplo, sobre a existente disposição racista dos assentos de um transporte público no sul dos Estados Unidos que a política performativa incidirá, fazendo com que aquilo que parecia natural e naturalizado já não o seja. Será sobre a própria legislação eleitoral exclusiva com relação às

mulheres que incidirá o ato capaz de notabilizar esse escândalo elitista que até então não era visto como um. Será, enfim, - os exemplos de Rancière poderiam seguir sendo mencionados... – a partir da combinação oximórica de palavras que, separadas, denotavam significados incompatíveis, que outra realidade se desvelará ante nossos olhos.

No capítulo sobre Ernesto Laclau argumentamos em direção similar. Nosso autor partirá de um questionamento frontal à ideia de um fundamento *a priori* organizador do mundo social à qual dará um nome preciso, a saber, a ideia de “positividade do social”. Será o caso de mostrar como a combinação de um argumento histórico e outro lógico concorrerá para afirmar a impossível literalidade do mundo. O argumento histórico será encaminhado a partir do diagnóstico do avanço da “globalização” e da consequente instauração daquilo que chamará de “heterogeneidade do social”. Dita afirmação será o elemento conveniente para que Laclau possa sustentar seu questionamento à expressão economicista do marxismo, que nosso autor adjudicava aos representantes da IIª Internacional. Por outro lado, mas em sentido semelhante, Laclau lançará mão de um argumento lógico, vinculado à tradição da desconstrução, de onde recuperará a ideia da impossível objetividade do mundo social devido a seu excesso de sentido intrínseco. O empírico trabalhará junto ao “transcendental”, e tanto a filosofia da linguagem quanto o pós-estruturalismo contribuirão para questionar o principal oponente da política cujo gesto lógico é a performatividade.

A ponte entre esse duplo diagnóstico e seu conceito propriamente político ficará por conta da leitura que Laclau fará de Claude Lefort - mediada por Freud e sua interpretação da psicologia das massas – e sua ideia da instauração do poder como “lugar vazio”. Aquilo que o autor francês chamará de “revolução democrática” e o risco correlativo de sua suturação por uma espécie de Ultra - Um, ou, do perigo totalitário, servirá para que um passo fundamental seja dado na interpretação que propomos da construção política do filósofo argentino. Entre a impossível objetividade do social, sua “impossível plenitude” dirá Laclau, e o perigo do totalitarismo, ou seu avesso simétrico, a acerba anomalia, terá de aparecer um conceito capaz de articular o que antes de sua própria organização, antes de sua própria posição, não existia enquanto tal. Eis aqui uma forma de definir sua política performativa. Frente a essa heterogeneidade e à impossibilidade de transformação do estágio danoso via reversão terá de se pensar uma forma de articular de maneira necessariamente provisória um objeto político precário capaz de afrontar o padecimento vivido.

Decidimos predicar essa política como “equivalencial” por um motivo simples. O gesto lógico performativo que a caracteriza consiste na construção de uma equivalência entre “demandas” que exprimem o que chamamos acima de “padecimento vivido”, e que antes da

instauração dessa frágil unidade não existiam enquanto tal. O resultado é a formação de um povo. Um povo necessariamente distinto de si mesmo, um povo diferente daquilo que dele se esperava *a priori*, isto é, ser um mero par categorial da soberania. Povo em permanente construção. Populismo. A travessia de uma demanda em direção à sua maioria política, para valer-nos de nossa inspiração kantiana, passará, ademais, por um outro conjunto de mediações.

Laclau reivindicará o papel da nomeação na construção equivalencial, recorrendo para tanto ao sentido geral da ideia de catexia da psicanálise, tal expressão querendo significar a vinculação intensa e performativa de um ato ou experiência ao afeto a ele referido. Também oriunda da psicanálise será de fundamental importância a ideia lacaniana do pequeno “objeto a” e dos “objetos parciais”. Por quê? É justamente porque sua teoria, sugerimos, se ergue sobre dois receios e um pressuposto, a saber, respectivamente, o vazio, o Ultra-Um e a fundamentação *a priori*, que esse ato catético não poderá assumir por completo o lugar dessa plenitude sob pena de forçar a realidade, transformando a prática política em uma espécie de epifania mística, ou, em um gesto extático.

Antes que raro ou extraordinário, o conceito de política de Laclau manifesta-se como um gesto precário e sempre passível de relançamentos, substituição e deslocamentos, como a própria produção de sentido tal como reivindicada pela linguística lida por ele. Se sai do estado indesejado ou assimétrico, saída para a qual a política é a ferramenta de execução, não pela afirmação de um estado paradigmático ou ideal, como, aliás, será o caso de nossos dois autores que compõem o segundo eixo que em seguida passamos a apresentar, mas a partir de uma operação metonímica. Reivindicar essa operação é justamente afirmar a preponderância da performatividade sobre a reversibilidade.

E como operará então o segundo de nossos eixos e como nele se encaixarão os conceitos políticos e autores aí dispostos? Começamos retomando a caracterização deste segundo eixo que tem na reversibilidade seu atributo definidor. Distintamente daquilo que descrevemos como sendo o *modus operandi* do eixo performativo, aqui não presenciamos o questionamento de um fundamento mobilizável para a definição de uma boa prática política. Sucederá justamente o contrário. A política como reversão, como veremos, só poderá apresentar certa plausibilidade à medida que uma das valências desse fundamento, explicitada mais acima, a saber, a positiva, seja assumida enquanto tal. A assunção de um fundamento de valência positiva é o que garantirá a factibilidade dessa lógica política.

É o que fará com toda evidência Axel Honneth. A reconstrução de seu conceito político passará pela postulação de um movimento pendular cujo centro estará no papel das

normas. Por um lado, estará sua crítica a certa visão funcionalista que informa a compreensão das normas por parte de autores como Foucault e Adorno. Curiosamente, Honneth principiará pelo mesmo ponto de partida que Rancière, quem também havia começado pela objeção a certo funcionalismo althusseriano contido em sua teoria da ideologia. No caso de Honneth, sublinharemos o que o filósofo alemão entendia ser uma visão hipercrítica do papel das normas e de sua funcionalidade aos mais distintos mecanismos de dominação. Essa visão, a despeito de acerbamente crítica com respeito aos critérios de coordenação das práticas sociais classificados como heterônomos, deles não se desfaziam de forma tão taxativa. Forma de dizer que a relação que se propunha com ditos critérios era crítica, mas não necessariamente de rechaço *in toto*.

Tal não será o caso do segundo dos polos entre os quais dissemos mais acima oscilar o pêndulo honnethiano. Tratar-se-á de mostrar que desse outro lado, sim, a relação com as normas se dará sob a perspectiva de uma incontornável suspeita. Incontornável suspeita quer dizer que as normas, nessa visão, só poderão oferecer algo como um devir opressor, e Honneth dirá com todas as letras, mesmo autoritário. Conduziremos o argumento a um ponto preciso onde o filósofo alemão recorrerá ao exemplo de discursos e práticas políticas concretas, como as do grupo Baader Meinhof, para sustentar o ponto, mostrando que aí, o que estava em jogo era, por um lado, como já dissemos, o rechaço absoluto das normas, mas por outro, representando sua contracara logicamente necessária, a afirmação de uma liberdade que nosso autor classificará como sendo também absoluta. Combinação cujo corolário prático será o terror.

Diante de tal quadro, aparecerá sua proposta. Insuficientes ambos os lados do pêndulo, restará a Honneth construir seu conceito político sob a forma do que poderíamos chamar de um *experimentum mentis*. Recorrendo, sobretudo, a determinadas figuras da psicanálise pós-freudiana, defenderá não apenas uma relação recursiva e positiva com as normas, mas reivindicará uma ideia precisa de normalidade capaz de paliar os danos para os quais a política é a ferramenta de transformação. O conteúdo preciso dessa normalidade consistirá na ideia de uma “matriz suficientemente boa” de socialização à qual toda política deverá ser capaz de referir-se para dar-se enquanto tal, escapando, por um lado, da hipercrítica e, por outro, do simples rechaço. Pondo-o em nossos termos, reverter o estado indesejado é referenciar-se nessa experiência concreta, mas ao mesmo tempo replicável, da etapa infantil de maturação, como veremos no capítulo correspondente, extraindo dela uma matriz não só ótima, mas também universal.

Finalmente, o quarto de nossos capítulos se ocupará do conceito político de Toni Negri. Encaminharemos o argumento tomando como base alguns de seus trabalhos onde a influência do operarismo italiano em sua versão filomarxista se insinuava com grande força. Aí estará em tela a influência da “metodologia” marxista na análise daquilo que o próprio autor entenderá como sendo uma dialética entre transformações materiais, por um lado, e composições políticas, por outro. Estarão em jogo em cada uma dessas dialéticas a formação de um sujeito antagonista que, dizemos nós, manifesta-se sob a forma de uma “negação imanente” ao próprio modo de produção capitalista.

Partindo dessas formulações iniciais, abordadas estrategicamente nas primeiras seções do capítulo, o argumento de Negri rumará progressivamente a um grau cada vez maior de abstração, e aquele vetor de negação interno passará a ser mais e mais entendido como uma força massivamente positiva e externa aos mecanismos deletérios de subjugação do capital. A esse movimento daremos o nome de “giro ontológico”, seguindo indicações precisas do próprio autor. Como no caso de Honneth, a concepção dessa força massivamente positiva e externa abrirá passo para que sustentemos a pertinência de sua localização no interior do polo que tem na reversibilidade o gesto lógico que caracteriza essencialmente o seu conceito político. A manifestação dessa força responsável por reverter o estágio indesejado para o qual a política é a ferramenta de transformação será o meio e o fim da própria política, já que, avessa a qualquer tipo de negação, por definição, seu aparecer será o aparecer da própria autonomia.

Junto ao referido “giro”, se fará presente também uma guinada lexical. Ali onde figurava a sequência que perfilava o “trabalhador profissional”, o “operário-massa”, a figura ambígua do “trabalhador social”, e o início do fim dessa sucessão e a consequente passagem à ontologia, marcada pela concepção do *general intellect*, surgirão categorias como o Império, junto a sua forma de vida hegemônica, o biopoder, por um lado, e, por outro, seu antagonista, a multidão. Como forma de reforçar nosso ponto, que no que respeita ao capítulo de Negri, consiste em fazer equivaler à política o desdobramento da multidão capaz de reverter o estágio danoso para o qual a política é a ferramenta de transformação, apresentamos uma breve seção derradeira estimulada pela pergunta que segue: dados os traçados de sua política ancorada nisso que chamamos de desdobramento de uma força massivamente positiva e, no sentido estrito do termo, essencialmente liberadora, que feição poderia ter algo como um militante em sentido negriano?

Acompanhando indícios preciosos brindados por nosso autor, concluiremos que esse militante só poderá ser mesmo algo como um militante *da* multidão, no sentido objetivo do

genitivo. Forma de dizer que esse militante, não podendo com ela interagir desde fora, dela terá de dar testemunho, com ela fusionar-se, numa experiência muito similar à operação mística.

É hora de concluir a introdução fazendo referência, naturalmente, à nossa conclusão. Aí será o caso de voltar-se sobre o discutido, mas também de afirmar uma outra coisa. Reivindicando a ideia de *après-coup*, ensaiaremos uma interpretação complementar do que durante a tese foi exposto, propondo ver e problematizar, retrospectivamente, traços daquilo que diremos serem unilateralidades expostas em nossos dois eixos. A dinâmica da própria escritura habilitou-nos a identificar no primeiro deles, o performativo, uma tendência que chamaremos de estetizante. Em relação ao segundo, diremos afinizar-se com aquilo que afirmaremos ser um viés idealizante.

Em nosso “Apêndice”, como desfecho, decidimos construir um diálogo ficcional, como forma de expor, via imaginação, um *polemon*, um espaço de argumentação problemático onde a objeção mútua entre os autores pudesse encontrar espaço, já que essa havia sido mencionada apenas alusivamente e de forma lateral, sobretudo em considerações secundárias e notas, ao longo de nossa tese, cujo objetivo principal consistiu em organizar seus respectivos conceitos políticos nos eixos propostos nessa introdução. Começemos, então, pelo primeiro deles.

I - A PERFORMATIVIDADE

1. JACQUES RANCIÈRE E A POLÍTICA PARATÁTICA

1.1. Crítica à teoria da ideologia de Althusser

A política performativa de Jacques Rancière parte de uma crítica à teoria da ideologia de Louis Althusser, sob a direção de quem havia participado do conjunto de seminários nos anos 1960, os quais dariam posteriormente origem ao livro *Lire le Capital*, publicado em 1965.⁹ “*Sur la théorie de l'idéologie: politique d'Althusser*”, um artigo datado de 1969, e publicado por Rancière alguns anos depois como apêndice em *La Leçon d'Althusser* (2011), condensa exemplarmente esta crítica.

Os termos da discussão são em ampla medida marcados pelos acontecimentos do maio de 1968 francês, e seu objeto específico são os pressupostos teóricos e políticos da teoria da ideologia, postulada pelo antigo mestre.¹⁰ A exposição dos traços gerais dessa crítica é

⁹ A contribuição de Rancière ao seminário intitulou-se “*Le concept de critique et la critique de la économie politique des “Manuscrits de 1844” au “Capital”*”. Sobre esse texto, Rancière dirá muitos anos mais tarde que havia funcionado como um exercício sobre como entender as condições de possibilidade de um pensamento, assim como suas “anfibologias”, isto é, suas distintas e às vezes ambíguas valências, que Rancière ressalta, no texto mencionado, entre o vocabulário econômico e a filosofia crítica. Ver, por exemplo, “*tableau des amphibologies*” in Althusser et al. *Lire le Capital*. Paris: Puf, 2008. Diz Rancière em uma entrevista biográfica recente: “[...] Fui ver a Ricoeur, que me perguntou se eu não preferia trabalhar sobre a ideia de alienação ou fetichismo. Lhe respondi que não, que queria fazer um trabalho sobre a ideia de crítica. Eu não queria fazer um trabalho sobre um tema filosófico, mas sobre uma prática do pensamento. Li muito o jovem Marx. Comecei minha carreira fazendo uma exposição sobre o texto de Marx acerca da lei sobre o roubo da lenha, isso no inverno de 1961-1962. Era muito estranho porque um tempo antes eu havia ido ver Althusser, que me disse: “veja, não posso garantir que tenhas êxito em filosofia, mas se é isso que você quer fazer, faça-o. Depois começou o seminário sobre *O Capital*. [...] Posteriormente, houve “esse curso de história das ciências ao que concorriam em geral cinco ou seis pessoas, Balibar, Macherey, e dois ou três mais [...] Canguilhem disse que não havia que nutrir ilusões, que não havia nada que fazer, que ou sabíamos história da filosofia ou não sabíamos. Me disse a mim mesmo: ‘bom, não, não sei história da filosofia, mas até o fim do ano saberei o que tenho que saber’. Passei todo o ano lendo Kant e, ao término desse, era capaz de responder a qualquer pergunta detalhada sobre o autor.” (RANCIÈRE, 2014, p. 22). A mistura entre o domínio da “prática do pensamento”, que seguramente lhe foi fornecida pelo “formalismo” legado pelo estudo do idealismo alemão, e o gosto pela busca do que chamará depois de “escândalos do pensamento”, marcará toda a obra de Rancière e será ela, no fundo, a partir, por exemplo da “esquematização” e “contraposição” entre “lógicas policiais” e “políticas”, que orientará a formulação de seu conceito de política, como tentaremos mostrar mais à frente.

¹⁰ Mesmo que o cerne da teoria da ideologia de Althusser possa ser adjudicado a dois de seus escritos dos anos 1960, agrupados posteriormente em Louis Althusser. *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, a saber, “*Marxisme et humanisme*”, escrito em 1963, e “*Note complémentaire sur “l’humanisme réel”*”, escrito em 1967, para grande parte da fortuna crítica a certidão de nascimento da teoria da ideologia terminou sendo o texto “*Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*” e especificamente sua seção sobre a “ideologia”. Esse texto, em realidade, fazia parte de um trabalho de maior alcance de Althusser, a saber, a produção de um “manual” para a militância que retornasse ao tema da reprodução das relações de produção capitalistas, abordando uma vez mais a relação entre infraestrutura e superestrutura. [...] “Nos meses seguintes, depois de ter tomado nota da transformação considerável da situação social e da atmosfera política na França e no estrangeiro, e tentado

fundamental já que são eles que servirão de mediação rumo ao conceito propriamente político de nosso autor. Sem antecipar demasiadamente, poderíamos dizer que, retrospectivamente, esse distanciamento com relação ao “mestre” marcará irreversivelmente a perspectiva política de nosso autor no sentido da assunção de algo como uma política situacional ou “cotidiana”, o que tentaremos reconstruir no que segue, chamando-a, finalmente, de “paratática”.

De acordo com Rancière, a teoria da ideologia de Althusser estaria balizada fundamentalmente por duas características. Primeiro, pelo caráter excessivamente geral ou generalista da formulação, já que Althusser, nos textos analisados por seu antigo discípulo, defende a importância e necessidade de se construir uma “teoria da ideologia em geral”. Segunda característica: a preponderância da função da ideologia com respeito tanto ao conteúdo quanto à forma da mesma. A função de uma teoria da ideologia em geral deveria ser a de garantir, acima de todas as coisas, a “coesão social”.

A ideologia possui *em toda sociedade* – dividida ou não em classes – uma *função primeira comum*: assegurar a coesão do todo social, regulando a relação dos indivíduos às suas tarefas (RANCIÈRE, 2011, p. 216, *grifos nossos*).

A ideia de que a “ideologia” pudesse assegurar “em todas as sociedades” a “coesão do todo social” parece problemática aos olhos de Rancière. Sua crítica é feita desde um ponto de vista marxista, pois se ampara no questionamento à falta de historicidade das categorias usadas por Althusser. Além disso, ao construir uma formalização a histórica da ideologia e remetê-la a uma função primeira, Althusser teria deixado à sombra um elemento fundamental de qualquer teoria crítica, isto é, o conflito. No vocabulário marxista que era à época o seu, Rancière lhe imputa haver preterido a “luta de classes”.

interpretar seu significado no curso das discussões, às vezes duras, com um certo número de amigos e alunos, dentre os quais alguns haviam participado do movimento, Althusser propôs contribuir, por sua parte, através de uma retomada das questões da teoria marxista relativas à “base e [à] superestrutura”. Um grupo do qual eu fazia parte (junto com Pierre Macherey, Roger Establet, Christian Baudelot e Michel Tort) havia começado a trabalhar, com base em notas e intervenções públicas do período anterior, na redação de uma obra coletiva (que se queria de grande amplitude) sobre a teoria da escolarização na sociedade (no “modo de produção”) capitalista. Decidimos usar, em particular, uma terminologia que incluía noções como as de “forma escolar” (sobre o modelo da “forma mercadoria” da primeira seção do capital) e de “aparelho escolar” (sobre o modelo de aparelho de Estado do *18 Brumário de Louis Bonaparte* e das outras obras políticas de Marx... [...] nenhum desses planos se realizaria como previsto [...] [e] o conjunto desses trabalhos foi interrompido e terminaram inacabados. [...] no curso dos anos seguintes Christian Baudelot e Roger Establet “salvaram” uma parte do manuscrito coletivo sobre a escola, o completaram segundo seus próprios pontos de vista, e publicaram um livro sob o título *L'École Capitaliste en France*. Paris: Éditions Maspero, 1971 e Michel Tort publicou, por sua vez, *Le QI* [Le Quotient Intellectuel]. Paris: Éditions Maspero, 1974. Em 1970, porém, por ocasião de um retorno à vida ativa, Althusser foi convocado por amigos a mostrar algo de seus trabalhos ao público [...] (BALIBAR *in* ALTHUSSER, 2011, pp. 9-12).

“Laço” ou “coesão social” do “todo social”, esse é o terreno da análise marxista? Como essa última pode definir, depois de ter proclamado que toda a história da humanidade é a história da luta de classes, funções como: *assegurar a coesão social em geral*? [...] pensar a ideologia em geral antes de pensar a luta de classes não é pensá-la necessariamente sob o modelo da análise tradicional da religião, o de uma sociologia herdeira de um discurso metafísico sobre a sociedade? (Ibid., p. 219, *grifos do autor*).

Abandonando um dos principais enunciados do *Manifesto do Partido Comunista* de Marx e Engels, portanto, a teoria da ideologia de Althusser teria relegado o conflito a um segundo plano, acentuando em seu lugar a “coesão”. A ideologia, cristalizada em um “sistema de representações” destinado a falsear a relação dos indivíduos e grupos com a realidade social estaria, nesse sentido, muito mais próxima da “sociologia burguesa” – sempre segundo Rancière – do que de uma teoria crítica da sociedade.

A análise de Rancière nos brinda elementos de contexto que ajudam a entender a formulação de Althusser. O autor de *Pour Marx* teria concebido sua teoria da ideologia em combate contra as teorias críticas da alienação e da transparência as quais, grosso modo, sustentariam que, após a transformação política radical¹¹ e o advento da sociedade comunista, desapareceriam também as ideologias, responsáveis por falsear a realidade.¹²

¹¹ É, como veremos em detalhe mais adiante, a crítica a esse “esquema”, a essa “lógica” política, cujo gesto próprio é concebido como uma reversão radical resultando em algo como uma resolução definitiva daquilo que, mediante aquela, se buscava paliar, que servirá de “mediação”, ao menos segundo nossa leitura hipotética, para a construção do conceito propriamente político de Rancière. Nesse estágio Rancière o identifica ao marxismo, mas veremos mais à frente que a filiação é ainda mais ampla e reverbera por outros ícones do pensamento político ocidental.

¹² Depois de inúmeras apropriações do fragmento de Althusser sobre os AIE pelo que se convencionou chamar de *French theory*, e do grande apelo gerado, em particular, pelo comentário de Judith Butler em artigo incluído posteriormente em Judith Butler. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. London: Stanford University Press, 1997, o debate em torno do texto foi relançado, mas em outra direção. Nos limitaremos a citar o trecho de uma entrevista recente feita pelo Groupe de Recherches Materialistes (GRM) à Étienne Balibar e Yves Duroux (2015): “creio que já é hora de lhes revelar que a frase do artigo sobre os aparelhos ideológicos do Estado na qual Althusser diz que a eternidade da ideologia é como a eternidade do inconsciente é uma frase que Yves [Duroux] lhe sugeriu, ou, em todo caso, os dois a discutiram juntos” (BALIBAR E DUROUX, 2015, s/p). A discussão sobre a eternidade da ideologia ou sobre a “ideologia em geral” não é supérflua; ao contrário. Além de estar no centro da discussão de Rancière que tentamos aqui reconstruir, ela serviu, no interior da problemática de Althusser, para questionar as teses sobre a dialética entre alienação e desalienação no campo do marxismo. A consequência do postulado de Althusser está em que toda política, posto que não há superação completa do mecanismo ideológico, deve fazer-se, mover-se no interior do elemento ideológico; a ideia de “elemento” serve aqui como antídoto a um realismo duro. Étienne Balibar o viu (e o escreveu) de forma lapidária em um conjunto de ensaios dedicados à Althusser: “o campo ou o ‘elemento’ da política em geral é a ideologia: a respeito podemos remeter-nos a algumas indicações ‘escassas, mas precisas’ de Marx, que buscam pensar a política, começando pela expressão do *Prefácio da Crítica da Economia Política*, segundo a qual ‘é nas formas ideológicas’ da consciência social, onde os antagonismos históricos são ‘levados a seu termo’ pela luta (*ausfechten*)” (BALIBAR, 2004, pp. 84-85). Balibar faz referência a Marx, mas as pistas da ideia bem que poderiam ser outras: “[...] sem a virtude ou (melhor dizendo) sem a direção do intelecto, tudo leva à ruína, sem que possamos gozar de nenhum repouso, *como se vivêssemos fora de nosso elemento*. [...] e isso é tão insensato como se um peixe (para quem não há vida fora da água) dissesse: se dessa vida na água não

[...] é preciso voltar ao alvo construído pela teoria althusseriana: crítica das teorias da transparência e da desalienação. Contra elas, era preciso mostrar que o mundo não é jamais transparente à consciência, que nas sociedades sem classes também há “ideologia” (Ibid., p. 248).

A operação althusseriana investe contra o marxismo lido nos termos de uma “teoria da consciência”. Isto é, daqueles pressupostos teóricos que teriam transformado, aos olhos de Althusser, o materialismo histórico em um idealismo, concebendo a ideologia, ao fim, como um problema de “falsa consciência”, cuja conversão em consciência verdadeira, ou efetiva, seria garantida pela transformação revolucionária. Para Althusser, essa visão, presente em textos de Marx como *Sobre a Questão Judaica*, onde apenas o processo revolucionário seria capaz de reconectar o homem com sua “essência genérica”, não entregaria mais que uma versão utópica do comunismo. Contra ela seria preciso pensar a permanência, insistência da ideologia, isto é, de um mecanismo de falseamento na relação dos indivíduos e grupos com a realidade.

O que defende Rancière, no entanto, é que, a despeito das intenções de Althusser, sua crítica ao idealismo das “teorias da transparência” e da “desalienação” terminaria sendo feita ela mesma desde um ponto de vista idealista. Pensando a “coesão social” como função a histórica do mecanismo ideológico por fora de todo conflito, isto é, por fora da “luta de classes”, Althusser não poderia fornecer senão uma imagem estática do processo social, aproximando-se fortemente do idealismo que criticava: “Há algo que Althusser se recusa absolutamente a pensar, e é a contradição. Assim, passa do terreno marxista ao terreno sociológico burguês” (Ibid.).

Ausência da contradição que, ao menos em termos de contexto histórico e intelectual, pode ser facilmente pensada como um traço comum do que Frédéric Worms chamou de “momento filosófico” francês dos anos 1960,¹³ onde a partir de uma forte crítica ao esquema dialético e aos resultados do “trabalho do negativo”, uma ampla gama de autores que vão desde o próprio Althusser até Deleuze, Guattari e Foucault, teria supostamente abandonado

segue a vida eterna, quero sair da água para a terra [...]” O trecho, cuja metáfora animal que sustenta a “teoria” do elemento também pode ser encontrada no capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, dedicado ao direito natural, é retirado do *Breve Tratado*, de Spinoza. Ver SPINOZA, 2012, p. 149 e SPINOZA, 2014, p. 407; para um comentário da função e sentido ético da formulação de Spinoza ver o “Primeiro Estudo” (pp. 33-58) de François Zourabichvili. *Le Conservantisme Paradoxal de Spinoza. Enfance et Royauté*. Paris: Puf, 2002.

¹³ Frédéric Worms. *La philosophie en France au XXe. Siècle. Moments*. Paris: Folio Essais, 2009.

tudo tema relativo à conflitualidade constitutiva do social em prol de uma reivindicação da “diferença” como categoria filosófica central¹⁴.

O terreno sociológico burguês ao que se refere Rancière estaria representado principalmente por Durkheim e sua “escola”. Interessando-se pelos mecanismos garantidores da ordem tanto nas sociedades tradicionais quanto nas sociedades modernas, foi Durkheim quem melhor soube, no âmbito da sociologia francesa, produzir o que ele mesmo entenderia em sua obra *Sobre as Formas elementares da vida religiosa*, como uma (des) transcendentalização das categorias do entendimento tal como pensadas outrora pela filosofia crítica de Kant. Isto é, pensar sociologicamente os mecanismos representativos que na filosofia kantiana haviam sido concebidos como transcendentais, ou, dito de outra maneira, como esquemas cujas variáveis teriam que dar-se por fora de toda experiência empírica - daí a pergunta de Kant pelas condições de possibilidade de qualquer experiência.

Como pensador exemplar do que os historiadores da sociologia já na segunda metade do século XX chamarão de o “problema da ordem”,¹⁵ Durkheim haveria fornecido a chave para entender a passagem da teoria da ideologia de Althusser do lado do materialismo para o lado do idealismo. Mesmíssimo problema que alguns anos mais tarde será retomado no âmbito da filosofia política e traduzido como o problema da servidão voluntária, e que estará no centro das preocupações daquilo que se pôde chamar de freudo-marxismo.¹⁶

¹⁴ Ver a este respeito o livro de Isabelle Garo. *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx. La politique dans la philosophie*. Paris : Éditions Demopolis, 2011.

¹⁵ Em especial Jeffrey Alexander, mas, ao que tudo indica, a formulação canônica é devida a Talcott Parsons, em especial no primeiro dos dois tomos de Talcott Parsons. *A estrutura da ação social*. Volume I. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

¹⁶ A importância do problema da “servidão voluntária”, cuja expressão com frequência é atribuída a La Boétie, e seu livro quase homônimo, para o contexto em que escrevem tanto Rancière como Althusser, é enorme. Todo o projeto de “reconstrução do materialismo histórico” (para usarmos uma expressão cara à Habermas...) pode ser lido através da pergunta que dá forma ao problema da servidão voluntária: por que batalham os homens por sua servidão como se lutassem por sua liberdade? O encontro entre a teoria crítica dos modos de produção (marxismo) com a teoria do inconsciente (Freud, freudismo) foram dois dos principais instrumentos de trabalho usados para decifrar o enigma que, naturalmente, segue aberto. É possível que se equivocasse aquele que lesse nas sucessivas e numerosas críticas endereçadas por intelectuais como Foucault, Deleuze e Derrida a esta dupla fundação do problema da “servidão voluntária” um simples rechaço. É no interior dessa problemática que eles seguirão trabalhando, sem deixar naturalmente de incorporar outras tantas referências: “O problema fundamental da filosofia política segue sendo aquele que Spinoza soube colocar (e que Reich redescobriu): ‘por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse de sua salvação? Como chegamos ao ponto de berrar: mais impostos! Menos pão! Como diz Reich, o impressionante não é que as pessoas roubem, que outras façam greve, mas que os esfomeados não roubem sempre e que os explorados não façam sempre greve: por que os homens suportam séculos de exploração, humilhação, a escravidão a ponto não apenas de desejá-las para os outros, mas para eles mesmos?’” (DELEUZE e GUATTARI, 1972, p. 39).

Por seu próprio ponto de partida, Althusser não pode dar às formas ideológicas senão a objetividade de um sistema de “sinais”, de “objetos culturais” etc., isto é, fazer com que se comuniquem uma teoria metafísica do sujeito (sob a forma de uma teoria da ilusão) com uma sociologia dos “sistemas de representação” (ibid., p. 250).

A teoria da ideologia de Althusser é reduzida a uma simples variação do neokantismo. Ressaltando uma genuína operação de retorno do recalcado, Rancière argumentará que a secundarização do conflito, preterido a partir da construção de sua teoria da ideologia desde um ponto de vista idealista, retorna sob a forma de uma batalha de vida ou morte entre ciência e ideologia.

A luta de classes na ideologia, esquecida no início, reaparece sob a forma fantástica, fetichizada, como luta de classes entre a ideologia (arma da “classe dominante”) e a ciência (arma da “classe dominada”) (ibid., p. 224).

Retomando uma influente tradição de pensamento francesa, fortemente marcada pelo racionalismo, o conflito inerente à atividade política teria sido deslocado para o campo da epistemologia, onde o embate entre ciência e ideologia passaria à posição de protagonista, em uma espécie de epistemologização do conflito.¹⁷

Não há dúvidas de que a operação foi exitosa, dirá Rancière, mas a um preço determinado. É que, baseando-se no conceito de “corte epistemológico” como viga mestra de sua epistemologia - conceito tomado especificamente dos escritos de Gaston Bachelard, quem havia orientado a *mémoire* de Althusser sobre Hegel -, a reintrodução da questão do poder só poderia dar-se a partir de uma nova hierarquização: aquela entre conhecimento verdadeiro e

¹⁷ A relação entre ciência e ideologia ou entre ciência e senso comum será alvo de inúmeras elaborações ao longo de toda a obra de Althusser, tomando por vezes a forma de uma eterna fuga adiante. O paradoxo da ciência marxista poderia ser formulado nos seguintes termos: como é possível uma teoria que questione o saber popular e que dele próprio seja oriunda? O problema não se resume a Althusser, sendo extensivo às maiores expressões da filosofia francesa dos anos 1960. Talvez uma das formulações mais representativas deste dilema tenha sido a brindada por Michel Foucault por ocasião da apresentação da edição americana de *O Normal e o Patológico*, de Georges Canguilhem, seu antigo mestre: “sem desconhecer as divisões que durante estes últimos anos, e desde o fim da guerra, puderam opor marxistas e não marxistas, freudianos e não freudianos, especialistas de uma disciplina e filósofos, universitários e não universitários, teóricos e políticos, parece-me que na verdade poderíamos encontrar outra linha divisória que atravessa todas essas oposições. É a linha que separa uma filosofia da experiência, do sentido, do sujeito e uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito. Por um lado, uma filiação que é a de Sartre e Merleau-Ponty, e, por outro, a de Cavallès, Bachelard, Koyré e Canguilhem” (FOUCAULT, 2014, p. 252). À dificuldade que já era enorme no caso de Althusser, por conta da dificuldade inerente ao que chamamos de “paradoxo da ciência marxista”, somava-se a tentativa de Althusser e de seus discípulos de se ampararem na teoria dos gêneros de conhecimento de Spinoza, formulada principalmente no segundo livro da *Ética*, e principalmente na possibilidade de transição ou passagem do primeiro gênero do conhecimento (imaginação) para o segundo (a “ciência”). Nesse contexto, a crítica de Rancière ao marxismo em realidade se mostrará o ponto de chegada de uma divergência de fundo que encontrará sua fundamentação mais acabada a partir da reconstrução de suas fontes nos primórdios da filosofia política em autores como Platão, e onde o tema central de sua reflexão será a pressuposição da “desigualdade das inteligências”.

senso comum. É justamente a partir do questionamento de dita hierarquização que Rancière chamará de operação pedagógica ou pedagogismo, que se construirá uma parte importante de sua ideia propriamente política, que predicamos como sendo performativa.

Mais que importante, fundamental. Será justamente o questionamento da “hierarquização” tanto de corte social quanto de corte político o maior e principal alvo de Rancière e, de alguma forma, será em torno dessa ideia, e da forma de abordá-la politicamente, que se armará o argumento a seguir.¹⁸

1.2. Contra o saber pedagógico

A base da crítica de Rancière ao saber pedagógico aparece com toda clareza em seu livro intitulado *Le maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* (1987). Rancière partirá do exemplo, em realidade como veremos mais adiante, de uma situação ou de uma cena, cujo protagonista é Joseph Jacotot, um “pedagogo” *sui generis* e filósofo do ensinamento universal, cujo experimento servirá para fundamentar sua crítica ao que nosso autor chamará de “mito pedagógico”.

A “aventura Jacotot” principia com o exílio¹⁹ e esse exílio impõe ao professor um desafio que marcará para sempre sua trajetória. Terá de ensinar francês a alunos que não dominam uma palavra sequer deste idioma; até então nada de surpreendente. A novidade está em que ele tampouco domina o idioma daqueles que serão os futuros receptáculos do conteúdo a ser transmitido - seus alunos são holandeses.

Jacotot experimenta então usar como instrumento educativo uma edição bilíngue do *Telêmaco* de Fénelon.

¹⁸ Notemos a título de contraste ilustrativo que uma das formas de ler a tipologia que aqui estabelecemos sob a forma de uma disjuntiva entre a reversibilidade e a performatividade é a partir da maneira de se interpretar essa ideia de “hierarquização”. Segundo nossa leitura, Axel Honneth, por exemplo, o qual posicionamos no polo da reversibilidade, construirá seu conceito político pensando-o como uma forma de reestabelecer essa forma ou expressão da unidade perdida. Para Rancière, ao contrário, e por outro lado, a política deverá ocupar-se justamente de seu questionamento.

¹⁹ A ideia percorre toda a obra de Rancière e influenciará de forma notável seu próprio conceito de política, que aqui predicamos como performativo: a “verdadeira” política se dá a partir de experiências aleatórias, casuais. Sua própria trajetória intelectual será contada a partir de sucessivos “encontros”: “Isso é o que me interessou e por essa razão voltei a ler Kant através de Schiller, depois de ter topado por casualidade com as *Cartas sobre a educação estética do homem* numa estante de um sebo” (RANCIÈRE, 2014, p. 109, *grifos nossos*).

À medida que foram chegando à metade do primeiro livro, os fez repetir uma e outra vez o que haviam aprendido e lhes disse que se contentassem em ler o resto ao menos para poder contá-lo [...] não lhes havia explicado nem a ortografia e tampouco as conjugações. Buscaram sozinhos as palavras francesas que correspondiam às palavras que conheciam. [...] Sozinhos aprenderam como combiná-las para construir, posteriormente, orações francesas (RANCIÈRE, 2003, p. 12).

Deixar os alunos a sós com Fénelon,²⁰ com as palavras que puderam encarnar seus pensamentos e com a reunião de todas elas, que, enfim, pôde produzir um *suporte* chamado livro. O que ocorria de tão transformador aos olhos de Rancière nesse contato direto com o suporte escrito? É que ao valorizar a matéria em vez da palavra, Jacotot questionava ao mesmo tempo os sortilégios que justificam e garantem o privilégio daquele que a porta e pronuncia. Visava a impugnar de alguma forma o princípio de autoridade contido no privilégio de deter uma palavra e fazer-se escutar pelo simples fato de detê-lo.²¹ Quem tem o direito de falar e em nome de quem?

Antes de tudo, importará a Rancière mostrar como opera exatamente a instauração do dispositivo explicativo, onde tudo começa por uma decisão. Primeiro, desativa-se um labirinto sem saída: a regressão tendencial ao infinito, implicada na questão metodológica relativa à pergunta pelo como aprender a compreender, ou pelo método capaz de melhor explicar o método; desarmado ou ao menos questionado o labirinto do método, o mestre ou o professor, enfim, aquele que transmite àquele que recebe, converte-se, através de um gesto decisivo, em

²⁰ Com o texto escrito por Fénelon, naturalmente. Essa ideia é fundamental, e aqui também podemos ler uma diferença com relação aos autores que posicionamentos no campo da “reversibilidade”. Isso porque o gesto definidor de seu conceito político não pode prescindir de algum tipo de “suporte” sobre o qual trabalhar. Segundo a tipologia que construímos nesta tese, a reversibilidade como gesto político pode ser vista justamente como o nome e a consequência prática dessa ausência de suporte ou, para dizê-lo de outra maneira, de mediação, o que implica que seu desdobramento se dê sob a chave de um movimento quase absoluto.

²¹ “A *auctoritas* é a virtude anterior à lei e ao exercício do poder, a virtude que Tito Lívio diz ter sido aquela de Evandro, o Grego, o filho de Hermes que ocupava as margens do *Tibre*, sobre o território latino, antes da fundação de Roma. Evandro, nos é dito, se fazia obedecer pelos pastores *auctoritate magis quam imperio*, pelo prestígio reconhecido de uma pessoa, mais que pelas insígnias e os meios coercitivos do governo. Tito Lívio nos dá também a razão dessa autoridade. Evandro era *venerabilis miraculo litterarum*. Inspirava o respeito por uma relação prodigiosa com a palavra, com aquilo que se diz e se escreve, com aquilo que se anuncia e se interpreta através das palavras. [...] O *auctor* é um especialista em mensagens. É aquele que sabe discernir o sentido no barulho do mundo” (RANCIÈRE, 2012a, pp. 30-31). Ricardo Piglia em *El último lector*. Buenos Aires: Debolsillo, 2014, nos brinda uma interpretação alternativa e fascinante da relação com o suporte escrito: “Em distintas oportunidades Guevara se refere à capacidade que tinha Fidel Castro para aproximar-se da gente e estabelecer imediatamente relações fluidas, frente à sua própria tendência a isolar-se, separar-se, construindo para si um espaço à parte. Há uma tensão entre a vida social e algo próprio e privado, uma tensão entre a vida política e a vida pessoal. E a leitura é a metáfora dessa diferença. Isso já é percebido na época da Sierra Maestra. Em alguns dos testemunhos sobre a experiência da guerra de liberação em Cuba, se diz do Che: ‘leitor infatigável, abria um livro quando fazíamos uma pausa, enquanto todos nós, mortos de cansaço, fechávamos os olhos e tratávamos de dormir’. [...] Guevara lê no interior da experiência [...] [Estamos diante] da mobilidade constante frente à leitura [entendida como] ponto fixo em Guevara.” (PIGLIA, 2014, pp. 96-97).

“único juiz, [a autoridade], da pergunta que em si mesmo é vertiginosa: compreendeu o aluno os raciocínios que lhe ensinam a compreender os raciocínios? (ibid., p. 8)”.²²

A partir dessa ruptura com a circularidade do começo ou do método se instaurará, mediante a consolidação da posição daquele que detém o saber, um dispositivo teórico e prático que será o principal alvo das críticas de Rancière no caminho rumo à construção de seu conceito político: aquele capaz de estabelecer a distribuição rígida dos lugares e funções dos indivíduos e coletividades em um espaço-tempo social. Neste caso específico, a hierarquia que estabelecerá uma fratura da inteligência entre aqueles que sabem e aqueles que não sabem. Aqueles que transmitem um conteúdo e aqueles que o recebem. Aqueles que falam e aqueles que escutam. Rancière resume o funcionamento do método do esclarecedor.

[Neste registro] a explicação não [será então] necessária para remediar uma incapacidade de compreensão. Ao contrário: dita incapacidade [será] a ficção que [irá] estruturar a concepção explicadora do mundo. É o explicador que precisa do incapaz, e não o contrário, é ele quem constitui o incapaz como tal. Explicar alguma coisa a alguém é primeiro demonstrar que não pode aprender por si só [...] A armadilha do explicador consiste neste duplo gesto inaugural. Por um lado, é ele quem decreta o começo absoluto: só agora vamos começar a aprender.²³ Por outro, a propósito de todas as coisas que se deve aprender, é também ele quem lança este véu da ignorância que depois se encarregará de suspender (Ibid.).

A experiência precipitada por Jacotot colocava os alunos diante de uma outra possibilidade, de um outro mundo distinto daquele organizado, estruturado pela figura do

²² O debate em torno disto que aqui chamamos de o labirinto do método, com especial ênfase em suas implicações para o marxismo e sua relação com o “método” dialético, passou, nos anos 1960, como se sabe, por um instigante diálogo com as reflexões de um filósofo como Spinoza. Embora Rancière, até onde saibamos, nunca haja reivindicado o legado spinozista como havendo influenciado sua obra, não estaríamos tão afastados da verdade ao ler aqui um eco não desprezível do filósofo marrano, em especial aquele presente no conhecido §30 do *Tratado da Reforma do Entendimento*: “Depois de sabermos que o conhecimento nos é necessário, cumpre-nos versar sobre o caminho e o método pelo qual conheceremos as coisas a conhecer dessa forma. Para isso, deve-se primeiramente considerar que não haverá aqui uma investigação sem fim; a saber, para se descobrir qual é o melhor método de investigar a verdade, não é necessário outro método para investigar qual é o método de investigar a verdade; e para que se investigue este segundo método, não é necessário um terceiro, e assim ao infinito: por esse modo nunca se chegaria ao conhecimento da verdade, ou, antes, a conhecimento algum.” (SPINOZA, 1973, p. 48). No fundo, a discussão sobre o método, e é por isso que a destacamos neste ponto, remete inevitavelmente a discussão sobre o começo ou ao fundamento, e essa reflete, à sua maneira, mais um distanciamento entre os dois eixos políticos aqui apresentados. Caberá ao eixo performativo, seguindo mediações diversas, questionar qualquer tipo de fundamento seguro e fixo, fazendo com que a construção política seja sempre um jogo de reenvios e deslocamentos, construções e articulações; ao contrário, também por intermédio de artifícios variados, a política que tem na reversibilidade seu gesto definidor, buscará de uma outra forma encontrar-se com esse ponto de equilíbrio.

²³ *Mutatis mutandis*, diriam, de um lado, os que reivindicam a reversibilidade como atributo principal de seu conceito político: “só agora, depois deste gesto extraordinário, aparecerá a grande política”. De outro, e ao contrário, nossos autores que reivindicam a performatividade na política, diriam, de alguma forma, “a política não começa agora, porque ela sempre já começou”.

mestre explicador.²⁴ Enfrentados com a matéria ou o suporte escrito e questionando o privilégio instaurado pela única, privilegiada e autorizada palavra que esclarece, os alunos de Jacotot saberão construir uma via própria ao conhecimento:

[...] ao contrário de proceder “como estes pedagogos reformadores que, como o preceptor do *Emílio*, extraviam seus alunos para [um caminho] melhor; [...] lhes havia tão somente ordenado cruzar um bosque cujo caminho de saída ignorava [...]: [o que significava apenas que a partir de então] tudo se daria entre a inteligência de Fénelon, que quis fazer um certo uso da língua francesa, a do tradutor, que quis oferecer um equivalente holandês, e suas inteligências de aprendizes que tinham vontade de aprender a língua francesa” (Ibid., p. 10).

Mas se Rancière pode seguir fazendo referência aos “alunos” de Jacotot é porque, se bem a relação entre esses e o professor segue existindo, seu conteúdo é profundamente transformado. Apresentava-se frente aos olhos dos alunos um novo tipo de mestre. Os alunos puderam aprender na ausência de um mestre *explicador*, mas não sem *qualquer* mestre. A subversão da cena pedagógica volta a separar, a cindir as duas funções cuja junção ou indistinção fundamenta a reprodução do princípio da desigualdade das inteligências: a do sábio e a do mestre.

Essa última distinção só é possível aos olhos de Rancière por uma divergência de fundo entre as duas funções. Se para executar a função que lhe designa o mito pedagógico todo sábio deve ser um mestre, não é possível dizer do mestre o simétrico inverso. É perfeitamente possível ser mestre sem ser sábio. O que propugna o sábio e que propugna o mestre?

Rancière o explica estabelecendo uma comparação entre o tipo de mestre explicador e o pai de família que instrui seu filho.

O que falta ao pai de família, o que faltará sempre ao trio que forma com o filho e o livro é a arte singular do explicador: a arte da distância. O segredo do mestre [explicador] é saber reconhecer a distância entre o material ensinado e o sujeito a instruir [...] O explicador é o responsável por estabelecer esta distância (Ibid., p. 8).

Ao contrário, o mestre “emancipador” é um mediador evanescente, cuja pressuposição, posição e desaparecimento são condição de possibilidade da efetivação da igualdade. Ele é o mestre cujo ensinamento mais precioso consiste na explicitação de sua

²⁴ Na última seção do capítulo mostraremos como funciona a relação entre o desdobramento destas cenas que adjetivamos como sendo “políticas” e a criação de mundos, coluna vertebral da política performativa de Rancière.

própria obsolescência.²⁵ Cujas função é habilitar um espaço de intercâmbio, de circulação de práticas e saberes onde a *vontade* de aprender dos alunos funcione, finalmente, como o motor da construção de saberes. Sua função maior é ativar esta vontade, por um lado, e, em o fazendo, provar que sua posição enquanto mestre esclarecedor é totalmente prescindível. Dito ainda de outra forma: não um mestre que faça perdurar a distância que em sua figura é investida, mas um que a aceite a fim de derrubá-la, a fim de denunciar sua feição fantasmal.²⁶

O questionamento da cena da aprendizagem a partir do caso Jacotot não se resume a uma questão epistemológica, e por isso o usamos como mediação para aproximar-nos do conceito político de Rancière. Como começaremos a ver nas próximas seções, a posta em

²⁵ Em Andrea Cavazzini. *Le sujet e l'étude. Idéologie et savoir dans le discours maoïste. Suive de dialogue avec Yves Duroux*. Paris: Le clou dans le fer. 2011, Andrea Cavazzini abordou a mesma questão, tomando como objeto de estudo a recepção dos temas filosóficos e políticos que animaram a Revolução cultural chinesa, detendo-se em sua recepção na França, marcada por um notável cruzamento com a psicanálise, e que não só influenciou o pensamento de Rancière como teve nesse um de seus principais propagadores nos anos 1960: “Sim, mas em minha opinião, e para voltar a essa analogia bastante instrutiva e importante entre a pedagogia e a psicanálise, o que é incômodo na psicanálise, é evidentemente a presença do psicanalista. Mas é também o que faz as coisas funcionarem. Exatamente como a coisa incômoda na prática maoista é a presença massiva de uma referência autoritária à Marx e à Mao etc. E ao mesmo tempo, se é isso que é o incômodo, também é o que produz os melhores efeitos. Porque o risco da subjetividade mística é a de fantasmagorizar a autoanálise ou a autosuficiência do sujeito: ‘eu sou revolucionário, fusiono com as massas’. É a mesma coisa que dizer: Freud se autoanalisou. Mas não, foi preciso Fliess que não tinha nenhum conhecimento a transmitir à Freud enquanto analisando [...]. Mas supondo o saber a Fliess, e liquidando em seguida essa suposição, Freud pôde produzir seu pensamento. E é a mesma coisa com o *Petit livre rouge*. ” (CAVAZZINI, 2011, pp. 121-122). Permitimo-nos reenviar a nosso comentário: Igor Peres. *Critique de l'État et politiques de l'émancipation: à propos de deux ouvrages de Andrea Cavazzini*. In: *Décalages*: Vol. 2: Iss. 2, 2018.

²⁶ Reconhecer-se-á aqui um ponto de contato entre as formulações de Rancière baseadas na aventura Jacotot, e, em particular, de sua crítica ao “mestre explicador”, e duas filiações decisivas. As considerações de Freud sobre as “três profissões impossíveis” e as elaborações lacanianas referentes ao papel do “saber subordinado” ao longo da história da filosofia. Dentre outros, ver: Sigmund Freud. *Prefácio para um livro de August Aichhorn* (1925). In: Sigmund Freud. Obras Completas, Volumen 23: “Desde um princípio fiz meu o dito a propósito das três profissões impossíveis – educar, curar, governar [...]” (FREUD, 2013a, p. 3.216); e Sigmund Freud. *Análisis terminable e interminable* (1937). In: Sigmund Freud. Obras Completas, Volumen 24: “Façamos aqui uma pausa por um momento para assegurar ao psicanalista que tem nossa sincera simpatia pelas exigentes demandas que terá de satisfazer ao realizar suas atividades. É quase como se a do analista fosse a terceira destas profissões ‘impossíveis’ nas quais se está seguro de antemão de que os resultados serão insatisfatórios. As outras duas, conhecidas há muito, são a educação e o governo” (FREUD, 2013b, p. 3.361). Referindo-se a figura do mestre “explicador”, para seguir com o vocabulário de Rancière, Lacan dirá no Seminário XVII sobre *O Averso da Psicanálise*: “O escravo do qual Aristóteles fala encontra-se tanto na família quanto no Estado, e mais em um que em outro. Isso é assim porque é ele que detém um *savoir-faire* (...). Ora, o que está sob nossos olhos e que dá todo um sentido, um primeiro sentido à filosofia? Temos felizmente acesso as suas pegadas graças a Platão (...) O que designa a filosofia em toda a sua evolução? Isso – o roubo, o rapto, à subtração ao escravo de seu saber pela operação do mestre” (LACAN, 1991, p. 21). Em entrevista recente já mencionada dirá Rancière: “[...] existe este ponto de encontro que resulta surpreendente e que eu pessoalmente tinha esquecido porque, depois de 1969, deixei de assistir aos seminários de Lacan. Quando li esse volume do *Seminário*, depois de ter escrito o *Mestre Ignorante*, tinha sublinhado todas estas passagens, as descobri novamente há pouco tempo. Vejo que estes temas que pude considerar, sobre Aristóteles, sobre o escravo, sobre o saber do escravo, da questão de saber se o escravo fala ou não, o Lacan de 1969 em certa medida já os havia tocado.” (RANCIÈRE, 2014, p. 150).

xeque da hierarquia instaurada pela monopolização do discurso da parte do mestre está diretamente relacionada ao que Rancière desenvolverá como seu conceito propriamente político. Os passos prévios serão então, seguindo nossa reconstrução, expandidos a outro objeto, a filosofia política, onde será questão de revelar o funcionamento dos mesmos princípios sobre outros discursos e práticas.

1.3. Lógica policial e lógica política

A expansão da abordagem de Rancière ao objeto político será acompanhada por uma divisão conceitual por ele proposta entre o que chamará de lógica policial e lógica política. No fundo, como veremos, a “formalização” girará em torno do tema que já aparecia como o “fundamento” tanto da crítica à teoria da ideologia althusseriana quanto da crítica ao pedagogismo, a saber, o tema da estruturação, ordenamento ou ainda fixação assimétrica das “partes”, para usar o vocabulário de nosso autor, de uma comunidade.

Esse ponto é fundamental já que, como argumentamos em nossa introdução, aquilo que caracteriza o tipo de lógica política a qual pertence cada um dos autores que compõem os dois eixos por nós dispostos e seus respectivos conceitos políticos é a *relação* que este gesto transformador, precisamente o gesto político, mantém com aquilo que se deseja alterar - no caso de Rancière isso que chamamos acima de “ordenamento assimétrico das partes de uma comunidade”.

Para Rancière, haverá política sempre e quando houver uma situação, ou uma cena como o chama, capaz de fazer aparecer essa parcela ou parte da comunidade que é invisibilizada por dinâmicas materiais e/ou simbólicas de sujeição. Quando houver a emergência daqueles que usualmente não contam, ou melhor, contam exclusivamente como aquela massa funcionalmente descartável.

Ao contrário, haverá o que chamará de “polícia” ali onde predominar algo como a neutralização dessas situações ou cenas em prol da distribuição fixa das funcionalidades de uma comunidade e a consolidação de um arranjo simbólico determinado. Diz Rancière:

Geralmente se denomina política o conjunto dos processos mediante os quais se efetuam a *agregação* e o *consentimento* das coletividades, a *organização* dos poderes, a *distribuição dos lugares e funções* e os sistemas de legitimação desta distribuição. Proponho dar outro nome a esta distribuição e

ao sistema de suas legitimações. Proponho chamá-lo de polícia (RANCIÈRE, 2012b, p. 43, *grifos nossos*).²⁷

Agregação, cosentimento, organização e distribuição de lugares e funções são, portanto, e de certa forma contra intuitivamente, atributos policialescos, isto é, pertencentes àquela lógica que Rancière predica como sendo policial.

Ao contrário, a “atividade política”,

[...] espetacular ou não, é sempre um modo de manifestação que desfaz as divisões sensíveis²⁸ da ordem policial mediante a posta em ato de um suposto que, por princípio, lhe é heterogêneo, o de uma parte daqueles que não têm parte, que, em última instância, manifesta em si mesma a pura contingência da ordem [...] (Ibid., pp. 45-46).

“Modo de manifestação que desfaz as divisões sensíveis da ordem”. A frase sintetiza o que acabamos de descrever acima como sendo a operação por excelência do dispositivo policial, mas *a contrario*; o que quer simplesmente dizer que a lógica política para Rancière expressa e desenvolve uma força de desmantelamento daquela estrutura de dominação. “Espetacular ou não” é a cláusula de precaução que indica que Rancière não tem em mente exclusivamente os grandes eventos políticos de tal ou qual período histórico – ainda que o século XIX europeu seja o tramo histórico de sua predileção - como aqueles merecedores do rótulo de verdadeiramente políticos. Como veremos na última seção do capítulo é quase o inverso que é verdadeiro.

Antes de chegar a este ponto, estabeleceremos mais uma mediação para finalmente deter-nos na lógica política performativa de Rancière e seus exemplos “concretos”, e buscaremos mostrar como trabalha a lógica policial em um dispositivo de pensamento específico que nosso autor abarca sob o designativo de filosofia política. Trata-se, no fundamental, de algo como uma tipologia ou de alguns arquétipos exemplares do

²⁷ A inspiração é foucaultiana: “A palavra polícia evoca correntemente o que se chama a baixa polícia, as pancadas das forças da ordem e das inquisições das polícias secretas, mas esta identificação restritiva pode ser tida como contingente. Michel Foucault [em *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*] demonstrou que, como técnica de governo, a polícia definida pelos autores dos séculos XVII e XVIII se estendia a tudo o que concerne ao ‘homem’ e à sua ‘felicidade’. A baixa polícia não é mais que uma forma particular de uma ordem mais geral que dispõe o sensível no qual os corpos se distribuem em comunidade. É a debilidade e não a força desta ordem que em certos estados faz crer na baixa polícia, a ponto de pô-la a cargo da totalidade das funções de polícia. [...] Aí, o policial está consagrado a converter-se tanto em conselheiro e animador quanto agente da ordem pública e não há dúvidas de que algum dia seu nome mesmo se modificará, capturado por este processo de eufemização mediante o qual nossas sociedades revalorizam, ao menos a título de imagem, todas as funções tradicionalmente depreciadas. [...] Assim, empregarei a palavra polícia e o adjetivo policial neste sentido amplo que é também um sentido ‘neutro’, não pejorativo” (Ibid., p. 44).

²⁸ A noção de “sensibilidade”, recorrente nas formulações de Rancière, será comentada mais à frente.

funcionamento da forma de pensamento policial tal como manifesta em alguns enunciados da filosofia política.²⁹

1.4. Tipologia das lógicas policiais: arquipolítica, parapolítica e metapolítica

A tipologia das lógicas policiais estará dividida em três tipos: a arquipolítica, a parapolítica e a metapolítica. Em cada uma delas e de forma diversa segundo o caso, estaríamos diante de um dispositivo de pensamento dedicado justamente à neutralização daquelas manifestações responsáveis por “desfazer” certas “divisões sensíveis”, na fórmula usada mais acima por nosso autor.

A arquipolítica, cujo modelo fornece Platão, expõe em toda a sua radicalidade o projeto de uma comunidade fundada na realização integral, a sensibilização integral da *arkhé* da comunidade, substituindo inteiramente a configuração democrática da política. Substituir inteiramente esta configuração quer dizer dar uma solução lógica ao paradoxo da parte dos sem parte (Ibid., p. 88).

Forma de dizer que a filosofia política ou ao menos, como diz Rancière, aquelas que são dignas deste nome, se desdobram no elemento paradoxal representado por aquilo que há de incomensurável e excessivo em uma comunidade determinada.

Movimentar-se neste elemento paradoxal significa para Rancière propor-lhe uma “solução”, elaborá-lo. À elaboração platônica do paradoxo se dará o nome de arquipolítica e uma de suas especificidades estará nisto:

[...] esta solução passa por um princípio que não é unicamente de proporcionalidade, mas de proporcionalidade inversa. O relato fundador das três raças e dos três metais, no livro III de *A República*, não estabelece apenas a ordem hierárquica da cidade onde a cabeça governa o ventre. Estabelece uma cidade na qual a superioridade, o *kratos* do melhor sobre o menos pior não significa nenhuma relação de dominação nenhuma “cracia” no sentido político. Para tal é preciso que o *kratein* do melhor se realize

²⁹ É interessante notar como a despeito da atribuição, com ou sem razão, do epíteto de pós-estruturalistas, desconstrucionistas, ou quaisquer outras formas de classificação vinculadas ao questionamento daquilo que Lyotard pôde chamar de “grandes narrativas”, a busca pelas condições de possibilidade de um pensamento determinado, isto é, certo gosto pelo transcendental segue sendo, mais que importante, fundamental para as abordagens tanto de Rancière como Laclau, para referir-nos aos autores desse eixo. Se essa afirmação faz algum sentido, não há de ser mero acaso o uso frequente e preciso da palavra “lógica” em ambas as construções que, de nossa parte, também mobilizamos para construir nossa tese de fundo sobre os dois eixos do trabalho. Ler-se-á uma excelente e instigante investigação da ocorrência, recorrência e resiliência deste interesse pelo transcendental com base na obra do filósofo do século XX mais insuspeitado de nutrir qualquer apreço pelo transcendentalismo em David Lapoujade. *Deleuze. Los movimientos aberrantes*. Buenos Aires: Cactus, 2016.

como distribuição invertida das partes. Que os magistrados que têm ouro em sua alma não possam ter nenhum tipo de ouro material em suas mãos, quer dizer não podem possuir como propriedade mais que o comum. Como seu “título” é o conhecimento da amizade dos corpos celestes que a comunidade deve imitar, sua parte “própria” não poderia ser senão o comum da comunidade. Simetricamente, o comum dos artesãos é não ter como propriedade mais que o próprio. As casas e o ouro a cuja posse só eles têm direito são a moeda de sua singular participação na comunidade. Não participam nesta senão sob a condição de dela não se ocuparem em absoluto (Ibid., pp. 88-89).

A passagem ressalta ao menos dois traços relevantes do que Rancière entende por arquipolítica. O trecho faz referência a algo comum cuja propriedade precípua é distribuir, isto é, situar, dispor, hierarquizar. Aquilo que decide sobre a partilha das partes de uma comunidade é a propriedade de um atributo determinado; algo que, por ser próprio apenas a uma das partes em jogo, da outra se diferencia. É precisamente neste sentido que pode ser lida esta afirmação, do contrário, fortemente enigmática: “[...] o *kratos* do melhor sobre o menos pior não significa nenhuma relação de dominação, nenhuma “cracia” no sentido político”. Como entender a negativa? A direção ou governo do melhor em relação ao pior não seria manifestamente política? Em princípio sim; no entanto, o que Rancière retém da cartografia “republicana” proposta por Platão é que esta “relação” entre as partes é, em certo sentido, prévia a qualquer relação de governo, ou, como diz nosso autor, a qualquer “relação de dominação”.

Estamos frente a uma relação entre atributos e é precisamente por isso que Rancière evoca o “relato fundador das três raças e dos três metais, do livro III de *A República*”. Espécie de antropologia política *avant la lettre*, onde um atributo específico dos membros da comunidade implica uma posição, sua parte e função específica, acarretando finalmente menor ou maior grau de participação política: “a arquipolítica é a realização integral da *physis* em *nomos*.” (Ibid., p. 91).

Que a postulação de dita *physis* seja o resultado de uma “mentira” tão “necessária” quanto “nobre” não atenua em nada o seu resultado. A recuperação do “relato fenício” será responsável doravante por formalizar a distribuição de capacidades e funções entre os membros da cidade. Forjar uma república será assunto de algo como uma engenharia das almas.

Não há, precisamente, nada dissimulado. Platão o diz abertamente: a natureza deve ser objeto de decreto para converter-se em objeto de educação. [...] o engenheiro de almas é o único que pode e sabe mentir [...] O engenheiro das almas instaurará então a mentira necessária e suficiente; o

axioma, de alguma maneira o princípio impossível de demonstrar que se assemelha ao objetivo de sua obra: a natureza (RANCIÈRE, 2013, p. 36).³⁰

“A natureza deve ser objeto de decreto para converter-se em objeto de educação”. O trecho encerra o significado mais profundo da arquipolítica platônica. Põe alguns desafios àquele que busca interpretá-lo, basicamente porque mesclam em uma só formulação dois termos que em princípio seriam antagônicos. Afinal, como poderia a natureza tornar-se “objeto de educação”? Não seria o processo educativo justamente uma superação da natureza? Pelo exposto, parece não ser este o caso em Platão, e especialmente no que respeita à “parábola” citada.

O que se joga entre a afirmação peremptória do “decreto” e sua “conversão” em conteúdo educativo é o destino das partes que compõem uma comunidade. Deverá saber todo artesão que, *por natureza*, não poderá dedicar-se senão a uma determinada função. O peso deste postulado é decisivo para Rancière. Não se lhe diz ao artesão que ele, por natureza, será capaz de fabricar seus produtos com suas próprias mãos. O que se lhe diz, fundamental e principalmente, é que ele será capaz de fazer isso e nada mais.

Em primeiro lugar e de maneira principal, o deus ordena aos governantes que de nada sejam tão bons guardiões e nada vigiem tão intensamente quanto aquele metal que se mescla na composição da alma de seus filhos. E inclusive se seus próprios filhos nascem com uma mescla de bronze ou de ferro, de nenhum modo terão compaixão, mas estimando o valor adequado de suas naturezas os enviarão entre os artesãos e os lavradores. E se destes, por sua vez, nasce algum com mescla de ouro ou prata, depois de avaliar seu valor, os ascenderão aos guardiões ou aos guardas respectivamente [...] (ibid., pp. 199-200).

Eis aqui a forma de resolver em termos platônicos o dilema da parte daqueles que não têm parte. Há que lhes atribuir uma parte que não seja outra coisa que justamente *esta*, a *sua* parte. Os que da *própria* parte se afastam a ela devem ser devolvidos; a organização da sociedade se dá à custa de uma força centrípeta que obriga os corpos e mentes a se manterem em seus lugares próprios.

³⁰ “Diz” Platão em *A República*, livro III. In. Diálogos, IV. Madrid: Gredos, 2015: “Agora, como poderíamos inventar, entre estas mentiras que se fazem necessárias, à que nos referimos antes, uma mentira nobre, com a que melhor persuadiríamos a nossos governantes mesmos, e, se não, aos demais cidadãos. Não se trata de uma interrogação? [...] não se trata de nada novo, mas de um relato fenício que, segundo dizem os poetas, foi capaz das pessoas persuadirem [...] Quando lhes narremos aos destinatários a lenda, diremos: todos vocês que habitam o Estado são irmãos. Mas o deus que os moldou pôs ouro na mescla com a que se gerou aqueles dentre vocês que são capazes de governar, pelo que são os que mais valem; a prata, por sua vez, na dos guardiões, e ferro e bronze na dos lavradores e demais artesãos.” (PLATÃO, 2015, pp. 198-199).

A sociedade se ordena como tombam os corpos. O que ela pede de nós é simplesmente que nos inclinemos com ela, nosso consentimento. Antes de toda comunidade, de toda igualdade das inteligências, o que nos liga é o laço que passa por todos estes pontos onde o peso das coisas em nós se faz consentimento, todos estes pontos onde a inclinação se faz amar como desigualdade [...] (RANCIÈRE, 2012a, pp. 160-161).³¹

³¹ A limpidez da solução platônica que força os homens a “inclinarem-se” à sua natureza foi plasmada entre outros em um afamado trecho de *A República*, desta vez de seu segundo livro: “pois me dou conta agora que me dizes, de que cada um não tem os mesmos dotes naturais que os demais, mas é diferente enquanto a sua disposição natural: se é apto para realizar uma tarefa, outro para outra.” (PLATÃO, 2015, p. 124). Rancière fará desta passagem e seus desenvolvimentos o objeto de um longo comentário em *O filósofo e seus pobres*: “A República não decreta a impossibilidade de ser sapateiro e cidadão ao mesmo tempo. Constata apenas que não se pode ser ao mesmo tempo sapateiro e tecelão. Não exclui ninguém pela baixeza de seu emprego. Só estabelece a impossibilidade de acumular. *A República* conhece apenas um mal, mas este mal é absoluto: que duas coisas estejam em uma, duas funções no mesmo lugar, duas qualidades em um mesmo ser (RANCIÈRE, 2013, p. 26). O axioma ou “decreto” platônico será interpretado por Rancière como o real fundamento das ciências sociais, e em especial duas delas: “o que Platão inventa mais amplia e perduravelmente é a oposição entre a república e a democracia. Substitui o regime da distorção e divisão democráticas, a exterioridade da lei que mede a eficácia da parte dos sem parte no conflito entre partidos, pela república que não se funda tanto sobre o universal da lei quanto sobre a educação que transforma incessantemente a lei em seu espírito. Inventa o regime de interioridade da comunidade onde a lei é a harmonia entre o *ethos*, o acordo do caráter dos indivíduos com os costumes da coletividade. Inventa as ciências que acompanham esta interiorização do vínculo comunitário, essas ciências da alma individual e coletiva que a modernidade chamará de psicologia e sociologia (RANCIÈRE, 2012b, p. 92). Aqui reside a motivação última de sua feroz crítica à “sociologia da dominação” de Pierre Bourdieu a qual dedicará um capítulo no já mencionado *O filósofo e seus pobres*: “a sua crítica [a de Bourdieu] ao platonismo adquire então uma figura muito singular: em algum sentido, *Os Herdeiros* e *A reprodução* são a República de Platão explicada uma primeira vez com imagens e uma segunda com axiomas. Mas, nesta República, os autores tomaram uma decisão muito determinada. Começaram pelo final: pelo mito de *Er*, o mito da livre eleição das almas, que fecha o último livro. Deixaram de lado o que, contudo, haveria podido interessar-lhes em primeira instância: o mito “pedagógico” dos três metais. [...] Chegarão ao mesmo pelo caminho inverso. Em vez de ir do terceiro ao sexto livro da República, se descenderá do décimo ao sexto. Em vez de partir do mito dos três metais para desembocar na condenação do autodidata, se partirá do mito de *Er* para chegar à mesma conclusão. No ponto de encontro apenas isto terá mudado: o filósofo rei terá se transformado em sociólogo rei”. (RANCIÈRE, 2013, pp. 186-187). Haveria toda uma história a se reconstruir sobre o jogo de reenvio recíproco e atribuição mútua de sentido entre o que virá a ser o papel do conceito de “*habitus*” na sociologia bourdieusiana e a interpretação que faz Rancière da ideia grega de *sophrosyne*: “Antes de edificar a comunidade sobre sua lei própria, antes do gesto refundador e a educação cidadã, o regime de vida da *politeia* já está estampado na fábula destes quatro trabalhadores [no segundo livro da República] que não devem ocupar-se de outra coisa que seus próprios assuntos. A virtude de (não) fazer (mais que) isso se chama *sophrosyne*. As palavras temperança ou moderação, pelas quais se está sem dúvidas obrigado a traduzi-la, mascaram detrás de pálidas imagens de controle dos apetites a relação propriamente lógica que expressa esta “virtude” da classe inferior. [...] A virtude própria e comum dos homens da multidão não é outra coisa que sua submissão à ordem segundo a qual não são mais que aquilo que são e não fazem mais que aquilo que fazem. A *sophrosyne* dos artesãos é idêntica à sua ausência de tempo. É uma maneira de viver, na exterioridade radical, a interioridade da cidade” (RANCIÈRE, 2012b, p. 90). Não poderia a *Distinção*, grande livro do sociológico francês, ser lido como uma majestosa tradução sociológica da *sophrosyne* das classes populares destinada a explicar por que ditos estratos não poderão “mais que” apreciar determinados “objetos” culturais? Para além das óbvias diferenças entre as duas abordagens – incluídas aí o uso por parte de Bourdieu de um enorme instrumental estatístico – não carece de interesse notar que ambas as concepções sobre o que podem as classes populares remetem a cada uma de suas interpretações da *Crítica da Faculdade de Julgar*, de Kant – voltaremos a esse ponto mais adiante.

“A república é – antes de mais anda – um sistema de tropismos” (Ibid., p. 90). A operação de decomposição e recomposição, cujo relato é sustentado pela enumeração das necessidades de um Estado hipotético no segundo dos dez livros do diálogo está direcionada a um fim muito simples: definir os contornos da “liberdade” do *demos* por meio das definições de suas virtudes próprias e inalienáveis: “o *demos* se decompõe [rá] em seus membros para que a comunidade se recomponha em suas funções” (ibid., p. 89); o objetivo e destino maior da arquipolítica, a efetivação integral da *physis* em *nomos* via decomposição de membros e recomposição de funções na comunidade brindará seu produto decisivo, e dita efetivação “supõe [rá] a supressão dos elementos do dispositivo polêmico da política” garantindo assim a “supressão total da política como atividade específica” (ibid., p. 93).

Precisamente nisto residirá a diferença entre a *arqui* e o que Rancière chamará de *parapolítica*, para passarmos à segunda das tipologias policiais. Seu representante, Aristóteles, se ocupará de formalizar a supressão da política cara a toda lógica policial, mas o fará a partir da pressuposição da especificidade daquela. Isto é, é a partir da assunção da especificidade da política que Aristóteles, segundo Rancière, melhor organizará sua supressão. Longe de ser um mero prolongamento da natureza na norma, como em Platão, se partirá de sua diferença específica.

A parapolítica cujo princípio inventa Aristóteles se nega a pagar este preço [o da supressão da especificidade política]. Como toda “filosofia política”, tende a identificar em última instância a atividade política com a ordem policial. Mas o faz desde o ponto de vista da especificidade da política. A especificidade da política é a interrupção, o efeito de igualdade como “liberdade” litigiosa do povo. É a divisão original da *physis* que está chamada a realizar-se como *nomos* comunitário. Aristóteles registra esta submissão do *telos* comunitário à obra da igualdade no começo do segundo livro da *Política*, que é o do ajuste de contas com seu mestre Platão (RANCIÈRE, 2012b, p. 93).

Esta divisão original da *physis* é desde já distinta do desmembramento platônico. À repartição das funções da cidade que era acompanhada de um reconhecimento da qualidade natural de cada um de seus membros cederá lugar a outra declaração ou decreto, segundo o qual o homem está, também por natureza, separado para sempre de si mesmo. Separado de si mesmo quer dizer: em defasagem com relação a uma identidade previamente estabelecida. A isto Rancière chama de divisão igualitária. Aristóteles então, diferentemente de seu mestre Platão, não parte de uma distribuição prévia da capacidade dos membros da cidade, tal qual um tropismo, para seguir com sua analogia, que torce os corpos em direção à sua posição

natural. Melhor: a naturalidade que postula Aristóteles é de conteúdo completamente distinto, já que também por natureza “todos são iguais” (Ibid., p. 94). Para Rancière este postulado reveste toda a novidade e ao mesmo tempo a complicação da teoria política aristotélica, já que ao mesmo tempo em que todos são iguais por natureza, “seria preferível que governassem sempre os mesmos”, isto é, que se instalasse na cidade algum tipo de superioridade. O problema da parapolítica consistirá então em conciliar as duas naturezas e suas lógicas antagônicas: a que quer que o melhor de tudo seja o mando do melhor e a que quer que o melhor em matéria de igualdade seja a igualdade (ibid., p. 95).

Como resolver o paradoxo? Ou seja, como conciliar o postulado da igualdade com a necessidade de que o governo da cidade seja distinto de um tipo de arranjo como a família, por exemplo, dado que “a virtude do homem de bem que consiste em mandar não é a virtude própria da política” e que “só há política porque há iguais” (ibid, p. 94).

Se a política é algo, é por uma capacidade completamente singular que, antes da existência do *demos*, é simplesmente inimaginável: a igual capacidade de mandar e ser mandado. Esta virtude não poderia reduzir-se à virtude militar bem conhecida do exercício que torna apto para mandar através da prática da obediência. Esta não é ainda a capacidade política da permutabilidade (ibid., p. 95).

Que a capacidade de “permutabilidade” possa ser incluída como um elemento fundamental da política eis o que aos olhos de Rancière dá prova da genialidade aristotélica; é a capacidade de permutabilidade que garantirá a conciliação daquilo que é específico da política propriamente dita, a contingência igualitária, com o problema estrito do *governo*.

Foi [Aristóteles] quem resolveu a quadratura do círculo: propor a realização de uma ordem natural da política como ordem constitucional através da inclusão mesma do que obstaculiza toda realização deste gênero: o *demos* [...] (ibid., 95).

Que a “quadratura do círculo” represente um *centro* não haverá de causar espanto algum. É verdade que de Aristóteles aos modernos a forma de caracterizar este centro passará por inúmeras metamorfoses; no fundamental, no entanto, a questão estará posta e a filosofia política posterior, diz Rancière, não cessará de trabalhar no interior deste elemento específico.

[...] Aristóteles fixa a “filosofia política” em um centro que depois dele parecerá completamente natural ainda que não o seja de nenhuma maneira. Esse centro é o dispositivo institucional das *arkhai* e a relação de dominação que se joga nele, o que os modernos chamarão de poder e para o qual Aristóteles não possui um substantivo, senão apenas um adjetivo: “*kurion*”, o elemento dominante [...] (ibid., 96).

Este “elemento dominante”, que parecerá “completamente natural à modernidade”, incorporará com singular clareza um outro paradoxo: realizar a política suprimindo-a.

Se a “filosofia política platônica” e seus sucedâneos propõe sanar a política substituindo as aparências litigiosas do *demos* pela verdade de um corpo social animado pela alma das funções comunitárias, a filosofia política aristotélica e seus sucedâneos propõem a realização da ideia do bem mediante a *mimesis* exata do transtorno democrático que obstaculiza sua efetivação [...] calmo fim da política onde os dois sentidos de “fim”, o *telos* que se cumpre e o gesto que suprime, coincidirão exatamente (ibid., p. 99).

A tipologia das lógicas policiais de Rancière cessa com a exposição do que filósofo entenderá por metapolítica.

A metapolítica se situa simetricamente em relação à arquipolítica. A arquipolítica revogava a falsa política, isto é, a democracia. Proclamava a separação radical entre a verdadeira justiça, semelhante à proporção divina, e as postas em cena democráticas da distorção, assimiladas ao império da injustiça. Simetricamente, a metapolítica proclama um excesso radical da injustiça ou da desigualdade com relação ao que a política pode afirmar como justiça ou igualdade (ibid., p. 107).

O que há de simétrico, portanto, entre a aqui e a metapolítica está em que ambas denunciam um descompasso entre certa facticidade e a política tal como deveria ser. Há, no entanto, uma diferença de fundo entre as duas modalidades policiais, já que a verdade da metapolítica é de um tipo particular:

A verdade da política é a manifestação de sua falsidade. É a separação de toda nominação e toda inscrição políticas relativamente às realidades que as sustentam. [...] no dispositivo moderno da “filosofia política”, a verdade da política já não se situa por cima dela, em sua essência ou ideia. Situa-se abaixo ou detrás daquela, naquilo que ela oculta e não está feita senão para ocultar. A metapolítica é o exercício desta verdade, não mais localizada frente à facticidade democrática como o bom modelo frente ao simulacro mortal, mas como o segredo de vida ou morte, envolto no coração mesmo de toda demonstração política (ibid., p. 108).

Entendamos bem. Para que exista algo digno de ser chamado de política para o dispositivo metapolítico é imprescindível que exista algo como uma falsa política. Mas isso não é o bastante. Mais fundamental ainda é que esta falsidade possa apresentar-se de forma contundente, mas sempre relativa. A verdade da metapolítica é um “exercício” de relativização das supostas verdades políticas outras.

Ali onde se manifeste uma suposta política, o defensor da metapolítica estará encarregado de atribuir-lhe uma “realidade”, e esta realidade mudará de nome ao longo do

tempo: “o social, as classes sociais, o movimento real da sociedade” (ibid, p. 107). Mudarão as maneiras de nomear esta realidade, mas o sentido da operação seguirá sendo o mesmo: assegurar que a cisão entre as palavras e as coisas possa funcionar como eternização da metapolítica como dispositivo de denúncia.³² É que além de ser uma genuína hermenêutica da suspeita, a metapolítica é antes de mais nada uma *sintomatologia*.³³

Se a arquipolítica antiga propunha uma medicina da saúde comunitária, a metapolítica moderna se apresenta como uma sintomatologia que, em cada diferença política, por exemplo, a do homem e do cidadão detecta um signo de não verdade. [...] Foi sem dúvida Marx quem, muito em particular na *Questão Judaica*, forneceu a formulação canônica da interpretação metapolítica. Seu alvo é o mesmo que aquele de Platão, isto é, a democracia como perfeição de uma certa política, isto é, perfeição de sua mentira (ibid., p. 108).

Para dar conta da forma específica de aparição desta “mentira” perfeita, tão ou mais “nobre” quanto aquela de *A República*, dirá Rancière, o “gênio de Marx” inventará uma palavra.

Para esta verdade da falsidade Marx inventou uma palavra chave que toda modernidade adotou, jogando-a contra ele. A denominou ideologia. Ideologia não é apenas uma palavra nova para denominar o simulacro ou a ilusão.³⁴ É a palavra que assinala o estatuto inédito do verdadeiro que a metapolítica forja: o verdadeiro como verdadeiro do falso; não a claridade da

³² “A prática democrática viu-se ladeada por um pensamento da suspeita, do olhar desconfiado, remetendo todo enunciado político a uma verdade dissimulada da desigualdade, da exploração ou do sofrimento” (RANCIÈRE, 2012a, p. 83). Rancière não o menciona, mas a fórmula ligeiramente modificada, “pensamento da suspeita”, vem de Paul Ricoeur.

³³ Registremos de passagem que aqui, justamente sobre a forma de entender o que exatamente significa um sintoma e do que efetivamente o sintoma é o sintoma, também podemos ler a disjuntiva conceitual proposta nesta tese. Resume-se o sintoma a um simples epifenômeno de uma realidade mais profunda e verdadeira, ou o sintoma, enquanto sintoma, manifesta uma realidade com lógicas particulares de desenvolvimento? Leremos a respeito o texto de Guillaume Sibertin-Blanc, *Genealogias, topique, symptomatologie de la subjectivation politique: questions-programme pour um concept politique de minorité* in Dissensus. Revue de philosophie politique de l’ULg, 2013.

³⁴ Sobre a origem do conceito assim se expressa Georges Canguilhem. *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005: “Perguntou-se de que modo o termo ideologia, tomado da filosofia francesa do século XVIII, foi investido por Marx com a significação da qual hoje é portador. Segundo Cabanis e Destutt de Tracy, a ideologia era a ciência da gênese das ideias. Seu projeto era tratar as ideias como fenômenos naturais que expressavam a relação do homem, organismo vivo e sensível, com seu meio natural de vida. Positivistas *avant la lettre*, os ideólogos eram, porém, liberais, antiteológicos e antimetafísicos. Esses liberais haviam-se iludido em um princípio com o comportamento político de Bonaparte, a quem consideravam o executor testamentário da Revolução Francesa. Quando esses bonapartistas se tornaram antinapoleônicos, Napoleão I os oprimiu com seu desprezo e suas vexações, e foi ele quem inverteu a imagem que os ideólogos haviam querido dar de si mesmos. A ideologia foi denunciada, em nome do realismo político que ajusta a legislação ao conhecimento do coração humano e as lições da história, como uma metafísica, um pensamento vazio” (CANGUILHEM, 2005, p. 46). Ler-se-á com igual interesse um comentário abarcador e sintético ao mesmo tempo em Nestor Capdevila. *Le concept d’idéologie*. Paris: Puf, 2004.

ideia frente à obscuridade das aparências; não a verdade como índice de si mesma e da falsidade, mas, ao contrário, a verdade cujo índice é o falso; a verdade que não é outra coisa que a posta em evidência da falsidade, a verdade como parasitismo universal (ibid., p. 111).

“Parasitismo” do julgamento, a metapolítica, enfim, opera, à maneira do “mestre explicador”, como um produtor de distâncias entre pontos cuja nova conexão apenas ela poderá executar. Lá onde estiver a falsa política estará a metapolítica para apresentar-se como sua verdade, suprimindo o espaço que existia entre a promessa da palavra plena e sua efetividade vazia. Eterna fuga para frente, o dinamismo neurótico da metapolítica terminará por identificar a realização da política com seu próprio fim.

1.5. A lógica política

A todos estes dispositivos policiais, que conforme buscamos frisar em nossa reconstrução não são senão meios para eliminar o dissenso do seio do próprio fazer político, equiparando-o ao reconhecimento de algo que já havia sido dado de antemão - no caso de Platão a composição das almas dos integrantes de uma cidade, no caso de Marx a condição de classe dos que veem na política uma ferramenta para dirimir seus conflitos -, e que, como também vimos, é elemento constitutivo daquela lógica política que vê na reversibilidade o gesto crucial de sua própria definição, Rancière oporá a lógica política propriamente dita.

A construção do conceito de política em Rancière, o qual qualificamos como pertencente ao eixo *performativo*, pode ser refeita por variadas vias, da mesma forma que as mediações anteriores à mesma; seguindo a estrutura de argumentação que elegemos neste capítulo, faremos com que ela surja em conexão com a crítica do autor ao conceito de ideologia como ponto de sustentação daquilo que chama de metapolítica, já que, como vimos, a questão da *aparência* como outro de uma realidade efetiva, verdadeira, é absolutamente fundamental para a construção propriamente positiva de Rancière, que se apoiará, como veremos, no questionamento desta cisão.

Digamo-lo de outra forma. A política performativa proposta por Jacques Rancière é, dentre outras coisas, *uma interpretação específica da manifestação* de um sujeito político – o que Laclau, por exemplo, e por sua vez, chamou de povo.³⁵ Em que dita interpretação pode ser

³⁵ O tema da aparência, do aparecimento ou da manifestação está, como tantos outros tópicos afins, no coração de nossa discussão sobre a “disjuntiva” performatividade e reversibilidade. Uma ocorrência desta bifurcação numa discussão política e filosófica de suma importância é aquela vinculada ao estatuto do capítulo sobre o fetichismo da mercadoria em *O Capital* e sua lógica assentada no processo de alienação, *A Questão*

tomada como distinta daquela proposta pelo dispositivo metapolítico? É que, tal como argumentado por Rancière, a interpretação metapolítica, “modo de aparição” do pensamento político sob a lógica da reversibilidade, não termina fazendo mais que denunciar essa aparência como falsidade. É o que Rancière questionava justamente na utilização do conceito de classe pelo marxismo e o que o levou a predicá-lo como “marxismo policial”.

Como verdadeiro da mentira política, o conceito de classe se converte, portanto, na figura central de uma metapolítica, pensada, segundo um dos sentidos de seu prefixo³⁶, como um para além da política. Mas a política se entende simultaneamente em outro sentido do prefixo, que é o de um acompanhamento. Acompanhamento científico da política, onde a redução das formas desta às forças da luta de classes vale em primeiro lugar como verdade da mentira ou como verdade da ilusão (ibid., p. 110).

Um “acompanhamento” ou, porque não, uma condução policialesca em sentido estrito, portanto. Rancière tomará, então, a questão ao revés, a contrapelo. Ao invés de seguir a política a fim de apanhá-la em flagrante delito em relação à sua norma, à política sob sua forma própria, isto é, apropriada, perguntará: o que há *já* de profundamente político na manifestação *deste* sujeito tal como se apresenta na, digamos, “esfera pública” a partir de uma reivindicação tal ou qual? O que há de especificamente político neste processo de manifestação que não se encontra tendencialmente além e tampouco aquém de sua aparição?

Judaica podendo ser tomada, segundo esta linha de interpretação, como a expressão política desta armação lógica expressa na obra mestra de Marx, onde a política “aparece” como a ilusão da realidade sensível objetiva da exploração. Em retrospectiva podemos ver que o questionamento da separação rígida e ortodoxa entre aparência e realidade já trabalhava, por assim dizer, as reflexões de Jacques Rancière desde sua intervenção no já mencionado seminário sobre *O Capital*, coordenado por Althusser na década de 1960: “Vemos então [...] que as mercadorias só se igualam sob o mecanismo bastante particular da *representação* (*Darstellung*). [...] As formas pelas quais os objetos são, pela *dimensão* do valor, postas em relação umas com as outras são formas determinadas pela estrutura de um certo espaço. As propriedades que elas revestem na equação devem ser determinadas pelas propriedades do espaço onde se efetua a representação, a *Darstellung*. A efetivação deste espaço que possibilita uma equação impossível é expresso por um certo número de operações formais: representação, expressão, revestimento de forma, aparição sob tal ou qual forma, etc. [...] Trata-se da relação entre a determinação interna e o modo de existência, a forma de aparição (*Erscheinungsform*) desta determinação” (RANCIÈRE, 2008, p. 119). Poderíamos dizer que, segundo o peso dado ou à realidade ou a aparência, podemos identificar, tendencialmente, a posição dos autores no interior da tipologia por nós estabelecida nesta tese. Para um desenvolvimento contemporâneo desta temática, ainda com foco no *Capital* ver o capítulo 9 de Étienne Balibar. *Citoyen Sujet et autres essais d’anthropologie philosophique*. Paris : Puf, 2011, “Le contrat social des marchandises: Marx et le sujet de l’échange”.

³⁶ Em intervenção de título sugestivo e eloquente (“*Titre à préciser*”), Stéphane Legrand debruçou-se sobre outra acepção deste prefixo – em direção ou rumo a – e sua função semântica na composição que dá origem ao vocábulo “método”, com especial ênfase no trabalho clínico com autistas relatados nos textos de Ferdinand Deligny. Invocamos essa referência em certo sentido antecipando um problema que, se não exatamente aparecerá, ao menos circulará, sob a forma de necessidade indireta dos postulados de Rancière, digamos, a partir da crítica que faz este último do dispositivo “metapolítico em geral e das distintas tipologias “policiais” em específico e que poderia ser apresentada em forma de pergunta: como pensar uma política sem método ou sem direção? Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=97Qa8RQiAVw>. Consulta em: 30/04/2019.

Em primeiro lugar, sustenta Rancière, a política, ao contrário da polícia, não se ocupa de desmentir a aparência; ela a confirma. Porém, confirmação aqui não quer dizer pura e simplesmente apologia, ratificação ou mesmo identificação. Ao contrário, e em segundo lugar, a aparição de um sujeito político é a manifestação de uma separação, de um litígio. Um litígio cuja forma é estabelecida pelo mesmíssimo processo de sua posição, tal como ocorre em Laclau com o mecanismo de nomeação, por exemplo. No fundamental é este gesto que garante o posicionamento de nosso autor no interior do eixo performático.

Não que a separação, o litígio ou o dissenso estejam ausentes da lógica policial ou policialesca; na verdade, o que questiona Rancière é precisamente o fato de que esta separação só possa ser pensada ora como ilusão especulativa, aparente, de uma realidade imaginada, a qual, finalmente a política, como elemento sanador, nos deveria conduzir, seja afirmando-a, reconhecendo-a ou mesmo a estabelecendo. Forma de dizer que a falsidade é índice de si mesma.³⁷

A essa interpretação metapolítica da diferença – por exemplo – entre o homem e o cidadão, entre o povo trabalhador e o povo soberano, se opõe a interpretação política. Com efeito, para a política, que o povo seja distinto de si mesmo não consiste em um escândalo a denunciar. É condição primeira de seu exercício. Há política desde o momento em que existe a esfera de aparência de um sujeito povo cujo aquilo que lhe é próprio é ser distinto dele mesmo (ibid., p. 114).

A política assume, portanto, a *separação*, ou melhor, o ato mesmo de separar-se, de distanciar-se, de distanciamento de uma imagem idealizada de si - justamente esta distância do povo em relação a ele mesmo de que fala Rancière na citação acima -, ou, ainda em outra formulação, do povo ideal com relação ao povo tal como aparece, como sendo aquilo que a caracteriza e performa como política.

Inventa [-se] um novo lugar: o espaço polêmico de uma demonstração que reúne a igualdade e sua ausência. Exibe [-se] simultaneamente o [...] igualitário e a relação desigual. [...] a política democrática opõe a prática do *como se* que constitui as formas de aparecer de um sujeito e que abre uma comunidade estética, à maneira kantiana³⁸, uma comunidade que exige o

³⁷ A inspiração da formulação vem da expressão spinozana “*verum index sui et falsi*”.

³⁸ A utilização de Kant, e também de Schiller, será precisada por Rancière anos mais tarde: “Isso foi o que me interessou e foi por essa razão que voltei a ler Kant através de Schiller, depois de ter topado por casualidade com as *Cartas sobre a educação estética do homem* numa estante de um sebo. Nisso há, mais uma vez em meu percurso, toda uma parte relacionada ao aleatório e ao autodidatismo praticado que não é uma simples celebração teórica. Daí em diante, o que resultou central para mim é a categoria de jogo em Kant e Schiller na medida em que leva à existência de uma categoria da experiência sensível que já não está submetida a uma distribuição hierárquica [...] Trata-se da teoria do jogo livre de Schiller, o conceito de uma experiência estética enquanto experiência suspensiva com relação às maneiras normais, isto é, hierárquicas, cuja experiência

consentimento daquele mesmo que não a reconhece (ibid, p. 116, *grifos do autor*).

“Inventa [-se] um novo lugar: o espaço polêmico de uma demonstração que reúne a igualdade e sua ausência”. São então as próprias “formas de aparecer de um sujeito” que instauram a política democrática, não o contrário. Isto é: não é a política ou suas instituições que constroem, através do reconhecimento ou de qualquer outro mecanismo, os sujeitos políticos dignos de participar de seu jogo a partir de suas próprias regras. É, aliás, neste sentido que podemos ler a referência à “comunidade estética kantiana” já que, nesta, é justamente o questionamento ao esquematismo prévio ou *a priori* das regras que está em tela de juízo.

Na seção derradeira apresentaremos alguns exemplos ou fabulações usadas por Rancière para tornar visível seu conceito de política. Frisemos agora um traço essencial que tanto fundamenta seu conceito de política que qualificamos como performativo, como dá base a utilização dos exemplos recém-anunciados.

Desde o ponto de vista da lógica política que sustenta Rancière, em contraposição à lógica que nosso autor predica como sendo policial, as inscrições ou enunciados igualitários – tomemos a *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (1789), por exemplo – não devem ser vistos como formas exclusivamente ilusórias, simulacros epifenomênicos ou, enfim, “aparências” destinadas única e exclusivamente a ocultar uma realidade mais profunda, essencial e verdadeira. Essa, aliás, e ao contrário, seria justamente a função desta outra lógica que se ocupa de inventariar os fenômenos ou manifestações políticas para opinar justamente a respeito do que neles falta, falha, carece de realidade.³⁹

sensível se organiza (RANCIÈRE, 2014a, p. 109). Mais recentemente Rancière argumentará em sentido similar, buscando desta vez aquilo que há de especificamente político neste jogo, mas em outro registro, isto é, o da ficção, criticando sua suposta politização desde fora de sua manifestação mesma enquanto política da ficção, em Jacques Rancière. *Le fil perdu. Essai sur la fiction moderne*. Paris: Éditions La Fabrique, 2014: “Tal é o papel cumprido na interpretação ‘política’ dos esquemas literários pelo conceito de reificação. Este único conceito permitiu conduzir a exuberância descritiva dos romances balzaquianos ou a impessoalidade do estilo flaubertiano, a *flânerie* baudelairiana, as epifanias visuais de Conrad, Proust ou Virginia Woolf, o monólogo interior joyciano, o formalismo ‘moderno’ ou a fragmentação ‘pós-moderna’, a uma causa única, à formamercadoria onde se dissimula o trabalho humano. [...] Localizarei, [ao contrário], a política da ficção não do lado daquilo que ela representa, mas do lado daquilo que ela opera: situações que ela constrói, populações que ela convoca, relações de inclusão ou exclusão que ela institui, fronteiras que ela traça ou borra entre a percepção e a ação, entre o estado de coisas e os movimentos do pensamento; relações que ela estabelece ou suspende entre as situações e suas significações, entre as coexistências ou sucessões temporais e as cadeias da causalidade”. (RANCIÈRE, 2014b, pp. 12-13).

³⁹ O dilema não só guarda sua atualidade como nos é familiar, vide as distintas interpretações, por exemplo, das, justamente, “manifestações” de junho de 2013.

Isto é, ditos enunciados, por mais que de fato possam não “corresponder” exatamente a uma realidade dita perceptível, ou à realidade dos fatos, onde em muitos casos aquela igualdade declarada se vê de alguma maneira frustrada, não são apenas a *mentira* de uma verdade cujo cerne autêntico caberia à política revelar, desvelar, reconhecer. Ao contrário, são sempre já um modo efetivo do aparecer da política, uma aparição que não precisa de um estágio posterior de comprovação, ratificação. Seu aparecer já é sempre, sob a forma que for, uma verdade. Ocorre, diz Rancière, que se nos detemos nessa pura afirmação, não poderíamos, naturalmente, identificar a diferença entre a lógica política e a lógica policial, e, num nível mais “profundo”, se estaria atualizando justamente aquilo que se pretendia criticar, isto é, no caso do enunciado igualitário plasmado na *Declaração*, seu formalismo *puramente* falso.

Aqui aparece um elemento muito importante da política performativa de Rancière. É que justamente por compartilhar a ideia, comum também ao outro autor que agrupamos neste eixo hipotético, de que algo como a transparência ou a possibilidade de reversibilidade total não pode ser tomada em hipótese alguma como um resultado atingível da política, nosso autor terá de pensar como trabalhar a realidade que se deseja transformar, e para a qual a política é uma ferramenta disponível, sem dela sair completamente. Daí, justamente, insistimos, a ideia de performar uma realidade dentro da própria realidade que se deseja transformar. Digamos o seguinte: a política, se é performativa, é sempre a produção de uma *segunda realidade imanente* por meio de um gesto que é, através de sua própria posição, político. Como se traduz esse postulado à proposta propriamente política de Rancière? Nosso autor insistirá justamente na necessidade de pensar a política como a abertura de um “espaço polêmico” onde estas duas realidades em pugna possam se manifestar.

Mas fazer aparecer este “espaço polêmico”, diz Rancière, implica pensar uma lógica particular capaz de possibilitar seu aparecimento. Uma lógica capaz de sustentar os contrários explicitando-os simultaneamente, o que significa antes de tudo uma certa exposição da realidade, uma exposição, insistamos, que não busca uma outra face desta realidade para além dela mesma, em outro lugar, outro plano, como fazem os dispositivos policiais, mas buscam nela realçar esta dobra que deixa ver esta realidade *e* ao mesmo tempo uma outra coisa.

A demonstração⁴⁰ da igualdade liga sempre a lógica silogística do ou bem/ou bem (somos ou não somos cidadãos, seres humanos etc.) à lógica paratática de um “nós o somos e não o somos”. A lógica da subjetivação política é, portanto, uma heterologia, uma lógica do outro (RANCIÈRE, 2012b, p. 121).

Ou seja, advogar unilateralmente a verdade, essencialidade ou realidade de um enunciado ou acontecimento político que segundo o dispositivo policial ou, de forma mais geral, segundo a lógica metapolítica, não passava de falsidade, simulacro daquela verdade posta em outro lugar, seria ratificar a mesmíssima “lógica silogística do ou bem/ou bem”, neste caso, ou bem um acontecimento é politicamente essencial ou bem é politicamente falso.⁴¹ Mais importante: àquele enunciado falso, ou àquele estado para o qual a política é a solução verdadeira, se deverá impor uma espécie de solução final política capaz de fazer com que um passe ao outro, ou, e na terminologia que pomos a prova nesta tese, *reverta* o outro.

Ora, é justamente esta lógica de reversão que Rancière deseja contestar, como expressa a citação acima. Politizar este estado que precisa ser ultrapassado é fazê-lo aparecer como falso de uma verdade que não lhe é estranha, alheia, mas que por ele é negada, danada precisamente no momento em que este se afirma como a falsidade que é, e isto sem que esta falsidade tenha que figurar como uma sorte de Mal absoluto para cujo devido tratamento seria preciso um contrário de igual magnitude.⁴²

⁴⁰ Através da relação entre a “igualdade” e a necessidade de sua verificação pode-se ler o centro da polêmica de Jacques Rancière com Alain Badiou, cujo comentário a Alain Badiou. *L'Être et l'Événement*. Paris: Seuil, 1988, pode ser instrutivo à título de contraste. Jacques Rancière. *A propos de L'Être et l'Événement d'Alain Badiou*: “Eu diria que *L'Être et l'Événement* eleva a Fidelidade a um templo que conviria visitar. Mas a Fidelidade é sem dúvidas uma pessoa muito errática para receber visitantes por muito tempo. E há uma condição para que os templos se prestem a passeios amorosos e os acolham com fervor. É preciso que a ela lhe faltem algumas pedras e que algumas vegetações se insinuem em seus muros descontinuados. Isso nenhum arquiteto, mesmo os pós-modernos, poderiam produzir, mas apenas a natureza, os pássaros e os vândalos. Dentre esses atores suplementares imitei aqueles que poderia imitar. Outra forma de dizer que minha única ambição foi a de contribuir, isto é, subtrair uma pedra a esse templo.” (RANCIÈRE, 1989, p.8).

⁴¹ A referência à lógica do *aut aut* tal como exposta por Kant pode ser encontrada em Vittorio Morfino. “Prefácio”. In. Luís César Guimarães Oliva (org.). *Necessidade e Contingência na Modernidade*. São Paulo: Barcarolla, 2009: “Nas Antinomias da Razão Pura, Kant formulou com clareza o *aut aut* na terceira antinomia, que ele enuncia nestes termos: *Tese. A causalidade segundo as leis de natureza não é a única da qual possam ser derivados todos os fenômenos do mundo. Para explicar os fenômenos é também necessário admitir uma causalidade mediante liberdade [durch Freiheit]. Antítese. Não há nenhuma liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente segundo as leis da natureza.*” (MORFINO, 2009, p. 13).

⁴² Sobre o “mal” e suas figuras como elementos constitutivos da política é instrutivo o seguinte trecho de Étienne Balibar. *Violence, politique, révolution*. In. Étienne Balibar et al. *Violence, civilité, révolution. Autour d'Étienne Balibar*. Paris: La Dispute, 2015: “[...]a política] se desenvolve no elemento do *mal*, da derrelição à qual a espécie humana e as sociedades na qual ela se subdivide estão condenadas por uma disposição originária? Podemos querer ‘secularizar’ esse tipo de raciocínio – o que não é absolutamente indiferente – evocando uma *condição antropológica geral*, que seja uma condição de *finitude* radical, na qual, por exemplo, os seres humanos estão sempre já posicionados em relações de dependência com relação aos *poderes* ou às

À substituição do “modelo” silogístico do ou bem isto ou bem aquilo pelo paradigma que diz ser válido ou passível de certa coerência isto “e” aquilo outro, e que Rancière chama de “paratático”, se somará um desenvolvimento sobre formas de visibilização dos fenômenos políticos, ou, algo como uma política da visão.⁴³

O que significa ver um fenômeno? O que vemos quando vemos um fenômeno? Como se policia ou, ao contrário, se politiza uma visão? De acordo com o modelo “paratático” de Rancière, ali onde o mundo se apresentava à visão como um mapa uniforme e monocolor com coordenadas simples; onde se apresentava o evidente, o banal, ordinário como a falsidade espontânea da verdade extraordinária, ou, ao contrário, onde a verdade se apresentava em sua onipotência quase ou semireveladora em detrimento de uma falsidade que só se ocupa de embotar o esclarecimento ou danificar a existência; ali mesmo, dirá nosso autor, será preciso que se possam visualizar ao menos duas realidades juntas.

A aparência não é *a ilusão que se opõe ao real*. É a introdução no campo da experiência de um visível que modifica o [próprio] regime do visível. Não se opõe à realidade, a divide e a representa novamente como um duplo (Ibid., p. 126, *grifos nossos*).

autoridades, o que os expõe a padecer a violência, ou a exercê-la (eventualmente um e outro), de uma maneira que não é superável senão no sonho ou na utopia. O encadeamento, fatal ou não, mas incontornável e de alguma maneira predisposto, seria algo como: vulnerabilidade, dependência, poder, excesso de poder, violência, crueldade... e o ponto de interrupção, de reparação, de bifurcação, se ele existe, não seria preexistente, mas só poderia resultar de uma prática, de uma instituição, de uma invenção. Temos assim um equivalente pragmático do mal, que permite conduzi-lo ao terreno da história e da experiência. Ainda assim permanece [...] a questão da *contaminação dos fins da política por seus meios*. Os ‘fins’ da política são sempre nobres, senão puros; eles prometem a justiça e a concórdia, que por princípio se opõe à violência, enquanto os meios, por seu lado, implicam a possibilidade de seu uso, ou mesmo sua necessidade, e é verdade que a justiça e a concórdia não existem espontaneamente, mas implicam o questionamento dos poderes e dos interesses. Ora, o fato é que os meios se tornam por sua vez fins se se assume que esses só existem condicionalmente, ou provisoriamente, relativamente aos meios e na medida em que esses operem. [...] os meios *transformam os fins* aos quais são aplicados, ao mesmo tempo que condicionam e de alguma maneira ‘fabricam’ seus sujeitos e portadores. [...] no *processo real da política* e de sua história [...] a violência faz parte das condições, faz parte dos meios, e por via de consequência, faz parte dos fins já que os fins são imanentes aos meios [...] (BALIBAR, 2015, pp. 18-20).

⁴³ É possível que a insistência sobre o tema da visão em Rancière venha de Deleuze, em especial suas formulações sobre o “vidente”, que por sua vez são devidas, em parte, a Plotino. Sobre a ideia de visão em Deleuze ver François Zourabichvili. *Six Notes on percept (On the relation between the critical and the clinical)*. In: *Deleuze a critical reader* (org. Paul Patton). Cambridge: Blackwell, 1996: “O que é um percepto? Diz Deleuze: ‘uma percepção em devir’. Não que a percepção seja a de um objeto que se move, já que é minha percepção que se transforma, meu poder de perceber antes que a forma como o percebo. Em que sentido então há uma mudança? O que se está vendo, o que está sendo visto? Ver é potencializar a visão, elevá-la a um segundo poder, tornar poderosa a própria visão, enquanto em seu emprego original ela está separada do que pode. Como a visão se apropria de seu poder, como se torna percepto? Quando se vê o invisível, o imperceptível, ou quando o que não pode ser visto é percebido: o invisível contido naquilo que se vê, não como um mundo escondido detrás da aparência, mas enquanto anima a própria visão desde dentro da aparência [...] Para evitar qualquer arbitrariedade contida nessa ideia, já que trata-se daquilo que realmente se vê, em vez daquilo que é arbitrariamente incorporado à visão desde fora, é preciso que o invisível visto seja o invisível do próprio visível” (ZOURABICHVILI, 1996, p. 190). Para uma análise da abordagem de Plotino sobre o tema, ver: Pierre Hadot. *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay, 2004.

Enfatizar essa “duplicação” da visão, mencionada na passagem acima implica dois resultados concretos. Primeiro, como vimos, evitar a concepção unilateral do erro ou da falsidade como ilusão externa à uma pura verdade a qual, com o objetivo de embotá-la, “se opõe”. Já a outra, consiste justamente em complexificar a aparente unilateralidade ou simplicidade daquilo que se vê e, em o fazendo, desarmar um dos principais princípios de operação ou implementação da lógica policial que, em termos telegráficos, poderíamos dizer que se resume à seguinte fórmula: não há senão uma realidade a ser vista.

Rancière nos fornece um interessante exemplo deste argumento, baseado no mecanismo de interpelação policialesco.⁴⁴

Partamos de um dado empírico: a intervenção policial no espaço público não consiste primeiramente em interpelar os manifestantes, mas em dissipar a manifestação. A polícia não é a lei que interpela o indivíduo (o “*hé! vous, là-bas*”, de Althusser), salvo se a confundimos com a sujeição religiosa. Ela é antes de tudo um chamado à evidência daquilo que existe, ou, antes, daquilo que não existe: “*Circulez! Il n’y a pas rien à voir*” (Ibid., p. 242).

Essa capacidade de ver aquilo que não se vê ali onde se crê ver tudo o que se deveria normalmente ver será “traduzida” por Rancière em termos de “sensibilidade”. Sensibilizar um fenômeno é tornar visível aquilo que até então não o era, e para fazê-lo a política é não apenas parte fundamental, mas imprescindível.

A polícia não é uma função social, mas uma constituição simbólica do social. A essência da polícia não é a repressão, nem mesmo o controle sobre a vida. Sua essência é uma certa partilha do sensível. Chamaremos de partilha do sensível a lei geral implícita que define as formas de *avoir-part*, definindo em primeira mão os modos perceptivos através dos quais elas se inscrevem (Ibid., p. 241).

Lançando mão do mesmo raciocínio utilizado para criticar a filosofia política como dispositivo organizador e legitimador das distintas funcionalidades de cada sociedade, aquilo que nosso autor chama de suas “partes”, se criticará a organização corriqueira da sensibilidade, ou, dito de outra maneira, a forma de sua partilha.

Frente a tal estado para o qual a política é vista como ferramenta de mudança, Rancière proporá então justamente uma forma de sensibilização que habilite a percepção para

⁴⁴ Judith Butler se apoiará, entre outras ferramentas e fontes analíticas, no mesmo exemplo para formular seu próprio modelo de política performativa. Ver, para uma “utilização” inovadora do modelo da interpelação em sentido político, Judith Butler. *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*. New York: Columbia University Press, 2002.

além daquilo que está dado. Não exatamente, voltamos a insistir, de algo totalmente novo, mas de algo que trabalha a realidade organizada transformando-a desde dentro, performando-a, segundo nossos termos. Frente ao estado de coisas que se deseja mudar não se advoga, à diferença dos autores por nós localizados no eixo da lógica política cuja reversibilidade é o elemento crucial, um reencontro com uma idealidade posta *a priori* ou como um novo mundo posto como positividade absoluta.

É justamente essa criação que não se desprende totalmente do mundo, mas, ao contrário, nele se desenvolve e transforma que leva Rancière a polemizar com algumas formulações contemporâneas sobre o retorno do político.⁴⁵ Isso porque essas concepções, e outras mais antigas, mas similares, ao construírem-se a partir do suposto de um político posto como aquilo mais autêntico, verdadeiro, ao qual se deveria retornar – por exemplo, nas leituras que segundo Rancière, tanto Hannah Arendt⁴⁶ quanto Leo Strauss fazem da filosofia política clássica – se aproximariam, malgrado seus próprios esforços, às concepções policiais, já que afirmariam a existência da política como estando mais além de sua própria efetivação ou manifestação no mundo.

O político é, para Rancière, a forma pela qual, na *polis*, se expressa o fantasma da origem; origem à qual se deveria retornar para que tudo deixasse de ser o que é e o estado indesejado de coisas vigentes pudesse ser *revertido*, transformando-se nesta imagem reparadora. Ocorre, dirá Rancière, que afirmar o retorno do político é dizer, ao mesmo tempo, que há algo que poderíamos denominar precisamente de o político e que estaria, por consequência, dado de forma acabada e *a priori*, isto é, antes de sua aparição. Alternativamente, Rancière estabelecerá a ideia de que fazer política é “criar mundo” (*make world*), habilitar mundo, tornar mundos visíveis, ali mesmo onde o regime de sensibilidade ordeiro, policial, impedia – “*Circulez!*”

Essa operação “polêmica” que incide sobre a sensibilidade e que é, argumenta ele e sustentamos nós, profundamente política apesar de sua clara filiação estética, será

⁴⁵ “[...] esse fim do político é estritamente idêntico ao que os remendeiros da ‘filosofia política’ chamam de ‘retorno do político’. Retornar à pura política e à pureza da ‘filosofia política’ tem hoje um único sentido. Significa regressar aquém do conflito constitutivo da política moderna, assim como do conflito constitutivo fundamental da filosofia e da política, regressar a um grau zero da política e da filosofia: idílio teórico de uma determinação filosófica do bem que seria tarefa da comunidade política realizar; governo ilustrado das elites apoiado na confiança das massas. O retorno do ‘filosófico’ da política e seu ‘fim’ sociológico são uma única e mesma coisa” (RANCIÈRE, 2012b, pp. 119-120).

⁴⁶ A referência crítica a Arendt é sintomática e interessante já que, como veremos no capítulo sobre Axel Honneth, componente do outro dos eixos políticos que pomos à prova nesta tese, pode-se distinguir certas ressonâncias de seus argumentos sobre a política “pura” e os argumentos desenvolvidos e levados a outras paradas pelo autor alemão.

exemplificada a partir de uma série de situações ou cenas, como decidimos chamar, onde o dispositivo policial é desarticulado e este espaço polêmico pode aparecer dando origem a outro tipo de sensibilidade.

1.6. Cenas políticas

Rancière diferencia esta forma de manifestação política de uma mera alegoria. Chamá-la assim, afinal, não faria sentido algum no interior de seu dispositivo de pensamento. Alegorias são todas aquelas manifestações que exemplificam uma Ideia, e uma ideia que mereça ser grafada com um sinal maiúsculo só pode mesmo fazer parte de um dispositivo estranho à sua reflexão. É por isso que Rancière as batiza de “cenas políticas”; cenas onde há política, onde a política acontece e, acrescentará posteriormente, há democracia.

Assim, quando Rosa Parks decide permanecer sentada num assento que não lhe correspondia de acordo com a normalidade racista de algumas cidades dos Estados Unidos nos anos 1950, desatando um movimento político totalmente imprevisto, estamos frente a uma cena política genuína.

“Ter” e “não ter” [direitos] são termos que se desdobram. E a política é a operação desse desdobramento. A menina negra que um dia de dezembro de 1955, em Montgomery (Alabama), decidiu permanecer em seu lugar no ônibus, lugar que não era o seu, decidiu com isso que, enquanto cidadã dos Estados Unidos, tinha o direito que não tinha enquanto habitante de um Estado que proibia esse lugar a qualquer indivíduo que tivesse um pouco mais de 1/16 de sangue “não caucásico” (RANCIÈRE, 2012c, p. 89).

A ação de Parks faz aparecer um espaço sensível distinto jogando, por assim dizer, uma norma contra a outra ou mostrando que, na prática, uma norma mais abrangente era contraditada por outra. Mais importante e principal: Parks questiona o modo de distribuição hierárquica da sociedade americana, usando um *lugar* que não lhe era destinado no espaço público.

A criação do mundo, portanto, a que se refere Rancière se dá a partir da performance de uma possibilidade que até então estava vedada pelo esquema ordinário das coisas. O gesto político de Parks abre um espaço polêmico na própria realidade desordenando-a *in situ*. Retomando os termos de nosso autor, o ato performativo de sentar-se onde não lhe corresponde mostra, isto é, visibiliza, ao mesmo tempo, a liberdade e a opressão.

Quando Blanqui em seu interrogatório, em 1832, declara frente àqueles que o interpelam para demandar-lhe uma identificação profissional ser um “proletário”, segundo Rancière, opera-se a mesma “redistribuição”, onde o interpelado mescla deliberadamente o que deveria permanecer separado, a saber, sua condição objetiva, por um lado, e sua “opção” subjetiva, por outro.

A comunidade política é uma comunidade de interrupções, de fraturas, pontuais e locais, pelas quais a lógica igualitária separa a comunidade policial de si mesma. É uma comunidade de mundos de comunidade que são intervalos de subjetivação: intervalos construídos entre identidades, entre lugares e posições. [...] Tal como a definia “a declaração de identidade” do acusado Blanqui, a subjetivação “proletária” afirmava uma comunidade da distorção [...] Era o nome dado a seres situados entre vários nomes, várias identidades, vários status [...] (RANCIÈRE, 2012b, pp. 170-171).

A comunidade então, diz Rancière, são fraturas, intervalos, não são posições designadas por quaisquer atributos, quer sejam de ordem metafísica ou sociológica. Seguimos com o exemplo de Blanqui:

À questão do procurador sobre sua profissão, Blanqui responde “proletário”. O procurador objeta: “isso não é uma profissão”. E Blanqui, por sua vez: “é a profissão da maioria de nosso povo que está privado de direitos políticos”. [...] Do ponto de vista político, Blanqui tinha razão: proletário não é o nome de um grupo social sociologicamente identificável. É o nome de um incontável [*hors-compte*], de um *outcast* (ibid., 2012a, p. 118).

Ou seja, o gesto enunciativo de Blanqui frustra a expectativa que aquele que o interpela nutria com relação a um papel, uma função que deveria ser a sua e que sua resposta deveria ratificar. Ao frustrar este papel, argumenta Rancière, Blanqui não produzia um efeito meramente negativo, reativo, mas também uma positividade, a saber, uma outra perspectiva sobre o mundo em geral e em particular sobre sua condição. No fundamental- e talvez este seja o ponto essencial que tentamos ressaltar com relação à política performativa de Rancière - poderíamos dizer que é justamente no *espaço ou na diferença* entre a condição de um indivíduo ou coletividade, e o comportamento subjetivo que deles se espera, por um lado, e, por outro, aquilo que se expressa como subjetivação inesperada que se joga a política propriamente dita.

O que quer dizer ao mesmo tempo, e em forma de contraponto, que há política ali onde a adequação de uma reclamação com respeito à defasagem entre o que é e o que deveria ser não é, exatamente, *reconhecida*, mas, ao contrário, deslocada ou posta em questão a partir

de um gesto que altera os esquemas corriqueiros de percepção e enquadramento de expectativas e os abre a uma outra possibilidade de vida.

É nesse preciso sentido, aliás, que o conceito performativo de política de Rancière se aproxima, ou melhor, ecoa, traços estetizantes, já que o que está em jogo é sempre uma operação de visibilização daquilo que a funcionalidade do mundo corriqueiro mostra ocultando. As cenas políticas de Rancière, dissemos, não são alegorias, já que não se resumem a ilustrar uma Ideia. Mas tampouco são ideias reguladoras categóricas. Elas são dobras do próprio real onde a política se imiscui para transformar. Daquele estado ou situação da qual se padece e para o qual a política é a ferramenta, se fará outra coisa distinta. Junto da opressão terá de estar também a liberdade.

Em latim, *proletarii* quer dizer simplesmente: aqueles que se reproduzem, que simplesmente vivem e se reproduzem sem possuir nem transmitir um nome⁴⁷, sem ser contados como parte na constituição simbólica da cidade. *Proletário* era então [...] [o] nome de qualquer um, entendendo por isso não os párias, mas aqueles que não pertencem à ordem das classes e representam neste sentido a dissolução virtual dessa ordem (a classe, dissolução de todas as classes, dizia Marx). (ibid., pp.118-119).

⁴⁷ Notemos a por outro lado bastante explícita proximidade com o armado conceitual de Laclau, em particular o papel do “nome” na constituição de um grupo. Enquanto Laclau enfatiza a “nomeação” como ato performativo principal de sua proposta, o qual se centra na importância da “investidura catética de um nome qualquer”, Rancière ressalta o papel do gesto enunciativo como produtor desta identidade necessariamente precária cujo gesto é parte definidora de seu conceito político. Uma ponte poderia ser estabelecida com a ideia de uma “*démocratie à venir*” de Jacques Derrida, igualmente fundada neste gesto de alguma maneira impossível de subjetivação. Diga-se de passagem, que aqui reside mais um ponto de distância relativa entre Rancière, mas também Laclau, com os autores que compõem o outro eixo da tese: a reivindicação do ato definidor da política como vinculado ao signo da plenitude de um lado e, de outro, a sua afirmação como avatar da precariedade intrínseca do mencionado gesto. Leremos uma instigante aproximação ao tema em *De La certitude sensible à la loi du genre. Hegel, Benveniste, Derrida*, de Étienne Balibar, onde a seção hegeliana da *Fenomenologia* é aproximada ao “Aparelho formal de enunciação” de Benveniste e de alguns extratos de textos de Derrida, e onde o motivo central é justamente fazer aparecer esta vacilação constitutiva na formação da identidade. Não deixemos de registrar que aqui se repõe outra vez a questão das recepções filosóficas “opostas” ou “encontradas” oriundas de um mesmo cânon, o que, por sua vez, reforça não só a possibilidade de releituras heréticas ou “transversais”, como a reivindicada nesta tese, mas sua inevitabilidade. Para o caso, trata-se do legado de Hegel, que circulava como influência constante, ainda que quase nunca mencionada, nos textos de Rancière, e é afirmada de distintas formas nos trabalhos de Laclau, Negri e Honneth, naturalmente. O comentário de Balibar, mesmo que voltado à sua aproximação aos textos de Benveniste e Derrida, merece citação pela “adequação” ao nosso tema: “Espero haver mostrado [...] que uma desconstrução não é uma pura inversão, notadamente no que concerne ao uso de categorias lógicas como o universal e o singular. Mas, [ao contrário], faz emergir de maneira irreversível no coração dessas categorias ou do uso que dela fazemos um elemento de impureza e de conflito que dialética alguma deveria superar. Onde residiria então a diferença entre Hegel e Derrida neste aspecto? Um Hegel que lograríamos conter nos limites de seu ponto de partida, a quem rogaríamos suspender sua própria teleologia como ele próprio gostaria que “nós” fizéssemos para que a experiência da certeza sensível fosse verdadeiramente uma experiência, um Hegel que forçaríamos a levar a sério e ao pé da letra as operações de ficção às quais teve de recorrer para sair da metafísica do sujeito transcendental, não estaria muito longe de tal reconhecimento. É essa impureza ou esse conflito que figura o ‘suplemento de palavra.’” (BALIBAR, 2011, p. 205).

Fazer política então, no sentido preciso de “criar um mundo”, segundo a expressão de Rancière, é alterar desde dentro sua “ordem”, não dela participar. É instalar neste mesmo mundo uma outra possibilidade que faça com que este passe a aparecer de maneira até então impensada.

Dizendo as coisas de outra maneira: se é plausível dizer que no cerne dos dispositivos de dominação sempre trabalha com mais o menos eficácia uma operação de naturalização do que de fato é um artifício, a política performativa tal como concebida por nosso autor, faz justamente com que aquilo que era tomado por “natureza” transforme-se em “cultura”. Outra cena política:

“Somos os condenados da terra” é o tipo de frase que condenado da terra algum jamais pronunciaria. Num exemplo mais próximo, a política, para minha geração, baseou-se numa identificação impossível – uma identificação com os corpos dos argelinos mortos e jogados no Sena pela política francesa em nome do povo francês, em outubro de 1961. Não podíamos identificar-nos com estes argelinos, mas podíamos questionar nossa identificação com o “povo francês” em nome do qual eles haviam sido mortos (ibid., p. 120).

A enunciação de uma identidade impossível é a ferramenta através da qual toda a engrenagem simbólica nacionalista é desmontada. A impossibilidade de ser “argelino” manifesta ou busca manifestar o agudo e contundente de uma outra “condenação”, a “francesa”.⁴⁸

Forma de dizer que este gesto de enunciação é um gesto performativo. Ou, o gesto performativo enquanto tal que caracteriza aquilo que, ao defini-la, separa a política do dispositivo policial fazendo, a partir deste próprio gesto, que uma “realidade” distinta apareça.

Uma subjetivação política é uma capacidade de produzir esses cenários polêmicos, esses cenários paradoxais que fazem ver a contradição de duas lógicas, ao postular existências que são ao mesmo tempo inexistências ou inexistências que são ao mesmo tempo existências (RANCIÈRE, 2012b, p. 59).

Um último exemplo:

⁴⁸ Não seria de todo descabida uma aproximação formal entre esta qualidade de enunciação política e a consigna das Madres de la Plaza de Mayo usadas ainda hoje depois de quase meio século transcorrido desde os sequestros por parte da última ditadura militar Argentina: “*Con vida los llevaron con vida los queremos*”. De forma semelhante, uma fórmula impossível, de inatingível literalidade, é utilizada para visibilizar o cruento de uma realidade que, mesmo sendo uma espécie de dobra do mundo ordinário, só se expressa ocultando-se. Ver: Ulises Gorini. *La rebelión de las Madres. Historia de las Madres de la Plaza de Mayo*. Tomo I (1976-1983). Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015 e Ulises Gorini. *La otra lucha. Historia de las Madres de la Plaza de Mayo*. Tomo II (1983-1986). Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.

Assim o faz de maneira exemplar Jeanne Derooin quando, em 1849, se apresenta a uma eleição legislativa à que não pode apresentar-se, isto é, que demonstra a contradição de um sufrágio universal que exclui seu sexo dessa universalidade. Essa demonstração não é meramente a denúncia de uma inconsequência ou uma mentira do universal. É também uma encenação da própria contradição da lógica policial e da lógica política que está no coração da definição republicana da comunidade (ibid.).

Estendendo-se e espalhando-se pela obra de nosso autor os “exemplos”, nos detemos aqui, acreditando ter feito um ponto que seria precisamente o seguinte. O que chamamos de “cenas políticas” são o ponto de culminância do viemos caracterizando como o conceito de política de Jacques Rancière, participante do eixo que, também nós, e também a título de tese, chamamos de performativo.

Ao contrário do que reivindicavam tanto o “marxismo policial”, segundo a expressão própria de nosso autor, quanto a filosofia política, para tomar dois dos contrapontos mais significativos aludidos em seus principais trabalhos, a política não se dá num cenário superador e apartado da realidade onde, limpa de todos os ruídos e isenta de todas as contradições e impasses, assumiria sua forma sintética e efetiva.

Mas ela tampouco é parte de uma tão grande quanto ingênua apologia do espontâneo, outra face da mesma moeda da política policial. Isso porque ambas as abordagens, tanto aquela, digamos, que reivindica a política como um artifício superador, quanto aquela que desta última descrendo aposta todas as suas fichas na “realidade” tal e como se apresenta, de certa maneira operam dentro de um mesmo dispositivo que poderíamos chamar de dispositivo da “suspeita” e que, Rancière, chama de “sintomatológico”.

Aqui encontramos, como em outros pontos oportunamente assinalados ao longo deste capítulo, um distanciamento com relação ao outro eixo político por nós apresentado. É justamente porque, seguindo fundamentações e percursos vários, os autores elencados no eixo dito performático descreem na possibilidade de uma outra cena que fosse verdadeiramente outra, que a ideia de sintoma lhes é profundamente alheia.

O gesto de transformação que caracteriza a política performativa de Rancière, ou, como dissemos em nossa introdução a título de esquematização de nossa tese, de “saída” daquela realidade para a qual a política é a ferramenta de modificação, trabalha a realidade, por assim dizer, desde dentro, criando espaços de liberdade ali onde só se podia ver dominação. Espaços e tempos, onde sem da realidade se apartar totalmente – aproximação

temível e temida com o *pathos* psicótico⁴⁹ – se pode antecipar imagens relativamente emancipadas.

A esta operação de digamos, duplicação da realidade via política, Rancière atribui justamente o predicativo, como vimos, de “paratática” por sua capacidade de mostrar juntas dominação e emancipação. Ali onde não havia nada para ver, isto é, nada além daquilo que éramos obrigados a presenciar (“*Circulez!*”, no exemplo da interpelação policial usada mais acima) haverá *também, ao mesmo tempo, simultaneamente*, outra coisa.

Cada um a sua maneira, Rosa Parks, Blanqui, os estudantes franceses de maio de 1968 ou Jeanne Derooin, entre outros, encena, isto é, *performa* esta duplicação, desestabilizando uma situação indesejável determinada e fazendo com que apareça uma outra possibilidade a partir daquela mesmíssima situação.

Mas assim como dissemos que ao escolher falar de cenas Rancière evitava deliberadamente a imagem de uma alegoria cuja função se reduziria a ilustrar uma Ideia, não há, a despeito do uso de exemplos como os mencionados e comentados, nenhuma intenção de pensá-los como “acontecimentos” em sentido estrito. Ao contrário, é justamente dos momentos ou situações virtualmente menos esperados, isto é, mais corriqueiros,⁵⁰ que gestos políticos significativos podem surgir. É propriamente esta a consequência mais notável e visível de sua crítica aos fundamentos terapêuticos, por assim dizer, do dispositivo policial responsável por estabelecer as bases que correlacionam o pensamento político ou sua prática aos desígnios da completude.

Esquivar esta eterna fuga rumo a uma realidade mais efetiva, mais política que a que se apresenta nas situações aberta ou veladamente danosas e/ou conflituosas do cotidiano, é justamente o produto mais importante da política performativa de Rancière. E é em auxílio desta, que as ideias de “visibilidades” e “sensibilidade” trabalham, questionando as abordagens que fazem do gesto político um acontecimento excepcional, cuja ocorrência seria capaz de alterar a ordem indesejada, e para cujo “tratamento” a política é a ferramenta, em sua inteireza.

⁴⁹ Argumentaremos no capítulo sobre Axel Honneth que toda a sua política é erguida como antídoto a esta temida “deriva”.

⁵⁰ Contrapondo o realismo cinematográfico soviético ao realismo de um Béla Tarr, em Jacques Rancière. *Béla Tarr. Después del final*. Buenos Aires: Cuenca de Plata, 2013, Rancière diz o seguinte: “A história exige que de cada situação se retenham os elementos que se podem inserir num sistema de causas e efeitos. Mas o realismo prescreve que sempre se vá mais longe no interior da mesma situação, que sempre se desenvolva mais o encadeamento das sensações, das percepções e das emoções que convertem os animais humanos em serem aos quais sucedem histórias, seres que fazem promessas, que acreditam em promessas ou deixam de crer nelas. Já não se confrontam então as situações ao desenrolar oficial do tempo, mas a seu limite imanente, ali onde o tempo vivido se aproxima da pura repetição, onde as palavras e os gestos humanos se aproximam tendencialmente dos gestos dos animais.” (RANCIÈRE, 2013b, pp. 14-15).

A política performativa de Rancière representa, em certo sentido, justamente o contrário: ela não reivindica sua raridade, mas sua precariedade. Precariedade que é, por sua vez, o corolário político daquela fragilidade mais profunda que caracteriza a assunção do ponto de vista da imanência como ponto de partida e horizonte de sua abordagem.

Não se trata exatamente de escavar as imagens segundo os usos correntes: a velha pompa política que desmascara a realidade dolorosa sob a aparência benéfica; a modéstia do historiador e do jovem político que, sob o verniz das pinturas heroicas, sugere ver o sangue que circula de uma vida mais selvagem e ao mesmo tempo mais tranquila; não escavar as imagens para que a verdade apareça, mas movê-las para que *outras figuras se componham e descomponham com elas* (RANCIÈRE, 2010, p. 37, *grifos nossos*).

Eis o cerne da leitura que fazemos da política rancièriana, o movimento, a alteração, o deslocamento das “engrenagens” de uma situação determinada a fim de fazer com que a partir deste próprio gesto (deste gesto que ao ganhar forma, performa, dá a ver outra possibilidade, outro mundo), apareça e se questione certa “homogeneidade do sensível.”

2. ERNESTO LACLAU E A POLÍTICA EQUIVALENCIAL

2.1. A crítica à positividade do social

A construção da política equivalencial de Ernesto Laclau, principia com uma crítica ao que o autor chama de “positividade do social”, que neste capítulo abordaremos em duas frentes: a partir de uma crítica teórico-histórica ao marxismo⁵¹ e mediante um questionamento de cunho ontológico a concepções essencialistas da “inteligibilidade do social”. Muito embora a crítica em questão – isto é, a crítica à “positividade do social” - apareça com frequência em outros escritos de nosso autor, é em *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics* (1985), escrito a quatro mãos com Chantal Mouffe, onde é apresentada de maneira exemplar, e é também aí que começam a insinuar-se com alguma nitidez o que serão as formulações mais “acabadas” de Laclau acerca da política, justamente o que neste capítulo nos interessa destacar.

A rigor, ao longo do mencionado livro - mas não só, ao menos se nos atemos à obra de Laclau - estas duas frentes da crítica se retroalimentarão, sendo o paradigma da “necessidade histórica” atribuído ao marxismo da IIª Internacional o correlato de uma visão reducionista do social em sentido mais amplo. Examinar neste sentido a crise histórica desta tradição teórica será, ao mesmo tempo, escrutinar seus contornos mais profundos, e ao mesmo tempo abrir caminho para a construção de seu conceito de política.⁵²

Exame que para nosso argumento será fundamental, já que é justamente esta crítica de cunho ontológico bastante característica do pós-estruturalismo, ou mesmo do pós-marxismo ao qual o autor se “filiará” deliberadamente, que não apenas sustentará, em última instância, seu conceito de política, mas lhe atribuirá à faceta que buscamos destacar como sendo atribuível ao que decidimos chamar do traço *performativo* de sua lógica política. Dito de outro modo, será justamente a crítica ao essencialismo e a afirmação da irreducibilidade da

⁵¹ O primeiro capítulo de *Hegemony* é todo dedicado à discussão com algumas das principais figuras do marxismo da IIª Internacional dentre as quais constam, além de Kautsky ao qual faremos diretamente menção, Rosa Luxemburgo e Bernstein.

⁵² Dito de outro modo, à uma má formulação filosófica em sentido amplo, ou à uma má postulação epistemológica em sentido estrito, se seguiria uma não menos errônea avaliação histórica – e ao revés. Poderemos ler aqui mais um capítulo ou subcapítulo atinente à discussão da relação entre teoria e prática no interior do marxismo e da teoria crítica. Guillaume Sibertin-Blanc detectou muito bem o trabalho desta retroalimentação problemática no seio da reflexão laclausiana, em especial em *The Populist Reason*. Ver a respeito, sobretudo, Guillaume Sibertin-Blanc. *De L'hégémonie sans classe à la politique comme représentation*. Remarques sur la “construction du peuple” selon Laclau. Tumultes. n. 40, 2013, pp. 289-90.

diferença como fator constitutivo do social que levará Laclau a construir sua reflexão política baseando-se no que podemos chamar de construtivismo.

É porque se questiona a própria positividade do social - e, em linhas gerais, a possibilidade mesmo de fundamentá-lo num solo ontológico fixo e objetivável – que a politização da assimetria questionada não pode assumir a forma da reversibilidade e de qualquer um de seus avatares.⁵³

Dizem Laclau e Mouffe, apresentando uma espécie de teorema da mudança ontológica.

Qualquer mudança substancial no conteúdo *ôntico* de um campo de investigação leva a um novo paradigma *ontológico*. [...] Há um processo de *feedback* mútuo entre a incorporação de novos campos de objetos e as categorias ontológicas gerais dominantes (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. x, *grifos dos autores*).

A “incorporação de novos campos de objetos”, ou, para dizê-lo de outra maneira, de aspectos ônticos ao domínio ontológico dominante, produziria, portanto, transformações decisivas em paradigmas de pensamento, desafiando pressupostos arraigados e corolários firmemente estabelecidos. O que significa que a anamnese do marxismo não responde aqui exclusivamente a interesses e filiações mais imediatas, sejam elas oriundas da política, da filosofia ou da combinação de ambas. É feita *também* porque dita tradição expressa, argumenta Laclau, uma concepção mais profunda do mundo social que deve ser radicalmente questionada, isto é, problematizada em seus próprios fundamentos. Forma de dizer que a crítica do objeto já não responde satisfatoriamente ao objeto da crítica.⁵⁴

⁵³ Veremos, por exemplo, que nos dois casos eleitos como representativos do modo da política como reversibilidade, esta última pode assumir distintas formas, sempre acompanhando um armado lógico similar. A postulação e, em última instância, fundamentação da impossibilidade da política como reversão devido à impugnação ontológica acima exposta será alvo de duras críticas por parte de Jürgen Habermas, para quem dita assunção – e o filósofo alemão se referia concretamente a um Derrida e a um Lyotard no caso de *O Discurso Filosófico da Modernidade*, ambos ícones do pós-estruturalismo – inviabilizaria a plausibilidade de qualquer política que fosse, dada, dentre outros, a ausência prévia de um critério último, ou em seu vocabulário, de uma “norma” através da qual medir e, quiçá, reparar o estado indesejável para o qual a política é pensada como antídoto.

⁵⁴ Seria interessante rastrear as similitudes e diferenças entre o uso recorrente da ideia de “paradigma” neste texto de Laclau com o trato a ela dispensado por Thomas Kuhn, em *A estrutura das revoluções científicas*. É possível que as afinidades sejam profundas, não ocasionais. Uma razão contextual e outra filosófica. *Contextual*: a “epistemologia” proposta por Kuhn, para cuja conformação contribui definitivamente a ideia de “paradigma”, ganhou imensa notoriedade no mundo anglo-saxão do qual participam tanto Laclau quanto Mouffe. *Filosófica*: o referido conceito é sabidamente tributário da ideia de “jogos de linguagem” presente sobretudo nas formulações do assim chamado segundo Wittgenstein, o das *Investigações Filosóficas*, filósofo que influenciou sobremaneira a reflexão de ambos os autores.

Deste ponto de vista, estamos convencidos de que da transição do marxismo para o pós-marxismo, a mudança não é apenas ôntica, mas ontológica. Os problemas de uma sociedade globalizada e regida pela informação são impensáveis a partir dos dois paradigmas ontológicos dominantes no campo da discursividade marxista: primeiro o hegeliano, e segundo o naturalista (ibid.).

As crescentes mudanças, e mesmo “problemas”, trazidos pela “sociedade globalizada” e “regida pela informação”⁵⁵ afetarão, portanto, profundamente o arsenal cognitivo comumente mobilizado para objetivá-los.⁵⁶

Vertida ao vocabulário utilizado na introdução desta tese - que embasa sua hipótese central e guia a leitura dos autores aqui elencados - podemos dizer que a política equivalencial de Laclau terá sido – neste futuro anterior que é o tempo verbal das reconstruções interessadas de qualquer pensamento ou obra - o ponto de chegada “prático” da afirmação da obsolescência dos postulados ontológicos do marxismo e das extrapolações históricas que lhe seguiram.

A estratégia de nosso autor consistirá em retornar a alguns referentes do marxismo a fim de lançar luz justamente sobre os aspectos de seu constructo que não apenas tornaram impensadas, mas, sobretudo, *impensáveis*, as transformações do mundo contemporâneo. À ditas modificações e necessidades afins fará corresponder uma outra perspectiva sobre o mundo social expressa pelo “conceito de hegemonia”, definida sua utilização nos seguintes termos.

Deve-se destacar que não se tratará da genealogia de um conceito dotado desde o início de completa positividade. Na verdade, usando de forma livre uma expressão de Foucault, diríamos que nosso objetivo é estabelecer a ‘arqueologia de um silêncio’. O conceito de hegemonia não emerge para definir um novo tipo de relação em sua identidade específica, mas para completar um hiato aberto na cadeia da necessidade histórica (ibid., p. 7).

Conceito, portanto, que, à diferença do que viria a ser sua conotação mais corrente, principalmente no seio dos estudos gramscianos⁵⁷, denotará mais que uma expressão

⁵⁵ Notemos aqui uma similitude em relação ao papel do avanço da “informação” na reconfiguração social contemporânea com os trabalhos de Negri, quem analisaremos mais adiante. Partindo de diagnósticos “similares”, veremos, no entanto, que suas inferências serão outras, principalmente em termos de conceitos políticos.

⁵⁶ Naturalmente, o “acerto de contas” com o marxismo não se deve apenas a motivações estritamente sociológicas. Lembremos que a publicação do livro data de 1985, ou seja, 4 anos antes da queda do muro de Berlim, em 1989, fato histórico lido *a posteriori* pela historiografia do século XX como metáfora do fim do comunismo. O debate já se tinha iniciado no seio do próprio marxismo havia quase uma década antes, na França, com os trabalhos de Althusser. As ressonâncias das teses althusserianas sobre os “limites do marxismo”, na Itália, serão lidas na coletânea Althusser et al. *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*. Bari: De Donato, 1978.

destinada a marcar a ênfase em aspectos não redutíveis à economia na compreensão das formações sociais; hegemonia designará doravante uma nova “lógica do social”, isto é, uma espécie de *nova gramática das relações* em sentido forte, com suas regras de funcionamento e critérios de objetivação adequados.⁵⁸

As páginas dedicadas a Karl Kautsky nos servirão para apresentar os principais traçados dessa crítica, já que nelas estão contidas de forma exemplar e representativa algumas das dimensões daquela “antiga” lógica do social; em particular no que respeita a temas como evolução histórica, estrutura social e consciência de classe, cujo questionamento abrirá caminhos à sua formulação propriamente política, aspecto que nos interessa destacar.

A *Luta de classes* é um típico documento kautskiano [...]; o paradigma é simples, num sentido primeiro e literal, já que Kautsky nos apresenta, de modo perfeitamente explícito, uma teoria crescente da *simplificação* da estrutura social [...] (ibid., p. 40, *grifos dos autores*).

Um primeiro aspecto da crítica incidirá, portanto, sobre o postulado da “simplificação da estrutura social” no interior do capitalismo⁵⁹. Replicando o modelo exposto na primeira parte do *Manifesto do Partido Comunista*, de Marx e Engels, sustenta Laclau, Kautsky conceberia o social a partir de uma dinâmica cujo motor principal seria o conflito dual entre burgueses e proletários. A organização geral da sociedade responde, em seu movimento profundo, a uma crescente concentração da propriedade e da riqueza nas mãos de poucas empresas, e a cada vez mais pujante proletarianização dos diversos estratos sociais e categorias profissionais combina-se com um grande empobrecimento da classe trabalhadora.⁶⁰

O “paradigma kautskiano” é simples ainda num outro sentido. Agora, o questionamento dirigir-se-á à ideia algo mais abstrata de que além de postular uma simplificação crescente da “estrutura social”, aquela lógica conceberia cada formação social a

⁵⁷ Para um percurso do conceito ver Anderson (1977).

⁵⁸ A esta “nova lógica social” Laclau chamará “hegemonia”: “Nossa conclusão principal é que por trás do conceito de hegemonia jaz escondido algo mais que uma forma de relação política *complementar* às categorias básicas da teoria marxista. Na verdade, ela introduz uma *lógica do social* incompatível com ditas categorias” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 3). Ou seja, *hegemonia*, aqui, não seria o nome do complemento superestrutural mobilizado para sanar a excessiva ênfase delegada à infraestrutura no campo do marxismo, mas uma *lógica do social* dotada de pressupostos e mecanismos próprios.

⁵⁹ Outra forma de demarcar a particularidade da lógica política performativa - no que tem a ver com seu argumento de apoio - da lógica política cujo elemento definidor é a ideia de reversibilidade, é justamente a contraposição, já mencionada de forma geral mais acima, mas aqui especificada, isto é, posta para trabalhar em um caso específico, entre um raciocínio amparado na ideia de uma simplicidade dos antagonismos e outro numa heterogeneidade radical do social.

⁶⁰ Por exemplo: “Reler a teoria marxista à luz dos problemas contemporâneos implica necessariamente desconstruir as categorias centrais daquela teoria. Isto é o que vem sendo chamado de nosso [referente à Laclau e Mouffe] pós-marxismo. [...] [A ênfase posta em nossos escritos] em inúmeros antagonismos sociais, em diversas questões cruciais para o entendimento de nossas sociedades contemporâneas pertencentes a campos de discursividade que são alheios ao marxismo [...] (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. IX).

partir do modelo de uma *totalidade* cujas partes específicas estariam destinadas a responder a uma determinada função, bloqueando qualquer tipo de autonomia a seus componentes, fadados a participar de um jogo pré-estabelecido de homologias estruturais. Kautsky não apenas reduz o número de diferenças relevantes ou significativas para a compreensão do modo de produção capitalista; ele também “fixa” seu sentido e localização dentro de uma totalidade.

Em resumo, neste segundo aspecto, mencionado paradigma seria questionado naquilo que propunha como estruturação transcendental ou *a priori* do mundo.

Kautsky simplificou o sentido de cada antagonismo ou elemento reduzindo-o a uma localização estrutural específica, fixada de antemão pela lógica do modo de produção capitalista. A história do capitalismo apresentada em *A Luta de Classes* consiste numa pura relação de interioridade. [...] Os diversos momentos estruturais ou instâncias da sociedade capitalista tampouco detêm algum tipo de autonomia relativa. O Estado, por exemplo, é apresentado nos termos do mais grosseiro instrumentalismo. [...] (ibid., p. 41).

O esquematismo simplificador de Kautsky, sustenta Laclau, poderia ser facilmente advertido, como corolário, em seus comentários sobre a pujança da classe operária alemã, onde a combinação dos efeitos gerados pela “lei geral de acumulação” do capital e a fixação da função e sentido dos elementos do modo de produção tomado como totalidade, produziram resultados politicamente palpáveis, sobretudo no relativo à capacidade organizativa e à consciência classista dos trabalhadores alemães.

O que Adam Przeworski explicitará claramente em um texto citado em *Hegemony*:

Kautsky parecia acreditar que, em meados dos anos 1890, a formação do proletariado como classe fosse um fato consumado [*fait accompli*]; já teria se construído como classe e assim permaneceria no futuro. Ao proletariado organizado só restava perseguir sua missão histórica, e o partido devia tão somente participar em sua realização (PRZEWORSKI *apud* LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 42).

A “formação do proletariado como classe”, entendida como um “fato consumado”, no presente e no “futuro”, implicava uma dupla assertiva, portanto. A saber: como o que era enquanto tendência inelutável e como aquilo que esta tendência habilitava como possibilidade política. Por um lado, significava que, dado o inelutável de seu destino ou “missão histórica”, lhe restava acompanhar o curso dessa História, concebida no “coletivo singular”;⁶¹ e, por

⁶¹ A expressão é de Reinhart Koselleck. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, ao comentar o protagonismo progressivo desta forma da história como flecha do

outro, mas em sentido muito similar, de dito curso do mundo, ao partido caberia participar, isto é, a ele adequar-se. Daí que, à época, a diretriz deste último não fosse “organizar a revolução, mas organizar-nos para a revolução; não fazer a revolução, mas dela tirar proveito” (ibid., p. 51).

Mutatis mutandis, isto é, levando-se em conta a diferença de contextos e suas correspondentes expressões vocabulares, especialmente no que respeita ao termo “revolução”, poderíamos ler nessa frase uma antecipação eloquente de um traço marcante do que aqui destacaremos como chave para entender como partícipe do eixo performático a política equivalencial de Laclau. É justamente porque a “revolução” está sempre por fazer que não devemos contentar-nos em para ela nos organizar, ou, nos termos estritamente políticos de Laclau – aos quais retornaremos mais adiante – é porque uma demanda ou a impugnação de uma situação assimétrica específica não garante sua resolução é que uma cadeia equivalencial necessariamente frágil e precária deve poder dar passo ao gesto estritamente político.

O fato é que a mesma história, a história entendida nestes precisos termos, que respaldava a sistematização teórica de Kautsky lhe retirará o sustento empírico.

O fim da depressão implicou o começo da crise deste paradigma. A transição ao “capitalismo organizado” e o *boom* que a acompanhou – que se prolongaria até 1914 - tornou incertas as perspectivas de uma “crise geral do capitalismo” [...] E como a relação entre teoria e programa era uma relação de implicação total, a crise política se desdobrou em uma crise teórica. Em 1898, Thomas Masaryk, alcunhará uma expressão que prontamente haveria de popularizar-se: a “crise do marxismo” (ibid., pp. 44-45).

“O fim da depressão” faria do marxismo uma teoria de premissas desprovidas de consequências palpáveis. A “organização” do capitalismo refutava, na prática, as tendências prometidas pelos pressupostos estabelecidos pela “lei de geral de acumulação” e à ausência de crise objetiva corresponderia uma crise teórica efetiva.

Seguindo as coerências que nos interessam ressaltar entre as mediações conceituais que fundamentam e produzem determinadas lógicas políticas, assinalemos que também aqui a combinação entre a crítica à positividade do social estabelecida por Laclau e sua política

tempo “independente” dos atores que a compõem e que, ao contrário, cada vez mais se restringem a dela participar; essa história que se passará, justamente, a chamar de universal: “No âmbito da língua alemã, portanto, “*die Geschichte*” e “*Geschichten*” – derivadas de formas singulares “*das Geschichte*” e “*die Geschicht*” – eram formas plurais, capazes de aludir a um número correspondente de exemplos individuais. É interessante acompanhar o processo pelo qual a forma plural “*die Geschichte*”, de maneira imperceptível e inconsciente, e por fim com a ajuda de diferentes reflexões teóricas, condensou-se do coletivo singular” (KOSELLECK, 2006, p. 50).

equivalencial encontra-se com um outro enunciado conhecido da história das ideias políticas, por assim dizer:

Se tomamos *O Capital* como texto de referência, vemos que essa pluralidade [dos conceitos da política] está associada às próprias diferenças das estratégias históricas compatíveis com o conceito de “luta de classes”. Havia – de maneira latente desde os textos de juventude de Marx, e explícito no *Manifesto* – uma política do fim da política (e, portanto, também do fim da história), para quem o salto em direção ao futuro toma primeiro a forma de um retorno à violência “inicial” ou “primitiva”, e onde a ideia de emancipação que inverte a opressão em liberação constitui uma espécie de surgimento do reino das luzes em meio ao reino das trevas. Este esquema apocalíptico não cessou de retornar nas correntes messiânicas do marxismo do século XXI (BALIBAR, 2010, pp. 143-144).

Podemos dizer que a “política do fim da política”, mencionada mais acima por Balibar, é um dos muitos nomes que podemos atribuir àquela lógica política cujo atributo gestual distintivo é a reversibilidade, em oposição àquela que sustentamos ser performativa. A passagem cabe para marcar esse ponto de encontro analítico onde uma fundamentação ontológica e/ou histórica orienta uma “estratégia de civilidade”, para empregar o vocabulário de Balibar. Neste caso, a ideia da luta de classes como motor da história capaz de conduzir inelutavelmente a esta inversão emancipatória. Para construir seu conceito de política, que aqui propomos chamar de equivalencial, Laclau também terá de ajustar contas com esta abordagem. Este último referia-se ao marxismo da IIª Internacional como contraponto, Balibar citará neste caso o próprio Marx: “Quando as condições internas sejam satisfeitas, o canto do galo galês soará como um trompete para anunciar o dia da ressurreição alemã” [Crítica do direito político hegeliano] (Ibid.).

À “crise do marxismo” Laclau fará corresponder três respostas, em sua “arqueologia”: a ortodoxia, o revisionismo e o sindicalismo, às quais não nos dedicaremos aqui, importando antes de mais nada frisar outro aspecto que nos permitirá seguir com a explicitação da teorização propriamente política de Laclau.

Isto porque o que se lia em *Hegemony* como um impasse do marxismo, em realidade, se aplicava também e talvez sobretudo a uma concepção mais ampla de sociedade, da qual o marxismo era partícipe. Numa coletânea de artigos publicada cinco anos mais tarde a ela se referiria da seguinte forma.

Voltemo-nos primeiro à crise do conceito de totalidade social. A ambição de toda abordagem holística foi fixar o sentido de todo elemento ou processo social fora *dele* mesmo, isto é, num *sistema de relações* com outros elementos. [...] Mais ainda, a totalidade estrutural devia apresentar a si mesma como um objeto detentor de uma positividade própria, passível de ser

descrita e definida. Neste sentido, esta totalidade operava como um princípio subjacente de inteligibilidade da ordem social. O estatuto desta totalidade era o de uma essência da ordem social que devia ser *reconhecida*⁶² por detrás das variações empíricas expressas na superfície da vida social (LACLAU, 1990, p. 90, *grifos do autor*).

O passo a mais na argumentação de Laclau é claro. Não estamos diante *apenas* de uma incompatibilidade entre um determinado arsenal teórico e os fatos empíricos tal como se nos são apresentados no mundo contemporâneo e seus “novos antagonismos”. São também e principalmente os próprios postulados profundos daquele arsenal os que devem ser agora interrogados, como forma de se abrir caminho para um conceito político sem referências a ditos pressupostos. Para afirmar o tom radicalmente construtivista de seu conceito político⁶³ fará falta uma ideia de totalidade ou de ordem cujo *sentido último* não seja estabelecido desde fora por um “princípio subjacente” qualquer.

Ou, dizendo-o de outra maneira, é porque a construção de seu conceito político – voltaremos a isso mais à frente – baseia-se fortemente em noções como *parcialidade* e *construção* que é inaceitável, e mesmo paradoxal, que se assuma “algo como a existência de uma essência da ordem social que devesse ser *reconhecida* por detrás das variações empíricas expressas na superfície da vida social”.

Contra esta concepção Laclau proporá a seguinte visão:

Devemos, portanto, considerar a abertura do social como constitutiva, como “essência negativa” do existente, e as diversas “ordens sociais” como tentativas precárias e em última instância fracassadas de domesticar o campo

⁶² A ideia de reconhecimento será de suma importância para um autor como Axel Honneth que tratamos no eixo dedicada à política como reversibilidade. O movimento de reconhecimento desta “totalidade estrutural” ou deste “sistemas de relações”, sejam eles negativos (a verdade violenta da exploração) ou positivos (um ideal de reconhecimento) é o que, hipotetizamos, no caso do eixo de interpretação que tem na reversibilidade seu atributo definidor, poderíamos chamar de política. Coube a Lacan identificar o caráter problemático desta abordagem, mediante a reflexão sobre a figura do perverso, que “goza” reconhecendo a Lei. É, aliás, a partir desta reflexão lacaniana que pode-se marcar seu ponto de viragem em direção ao que aqui chamamos de performatividade como centro da cura psicanalítica. Não seria de todo despropositado ler na ideia de “travessia do fantasma em Lacan” uma ruptura com o que em nosso vocabulário chamamos de reversibilidade. Se lerá no belo livro de Marguerite Duras. *El arrebatado de Lol V. Stein*. Buenos Aires: Tusquets, 2010, a inspiração literária deste movimento, onde Lol V. Stein, a personagem principal, depois de experimentar uma cena traumática e extremamente dolorosa no início do livro, decide que só vivenciando a mesma cena, isto é, atravessando-a, poderá aplacar seu permanente e agudo sofrimento psíquico. Leremos um elucidativo comentário desta guinada em Vladimir Safatle. *A Paixão do Negativo. Lacan e dialética*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005. (Especialmente o capítulo 4, pp. 141-165, da Parte II). Por exemplo: “[...] o objetivo maior de Lacan consistia em demonstrar como a Lei moral era incapaz de anular o desafio do discurso perverso. [...] Sade deverá também trazer a verdade de Lacan, ou ao menos da Lei lacaniana, já que o problema da perversão colocará em xeque uma racionalidade analítica fundamentada no reconhecimento do desejo puro por meio da pura forma da Lei. Sade representa um desafio à práxis analítica de Lacan” (SAFATLE, 2005, p. 160).

⁶³ Estabeleçamos que todo conceito político oriundo da lógica política cujo atributo é a performatividade é, por definição, construtivista.

das diferenças. Neste caso o caráter multiforme do social não pode ser apreendido através de um sistema de mediações, nem pode a “ordem social” ser concebida como um princípio subjacente. Não existe um espaço suturado que possamos conceber como uma “sociedade”, já que o social careceria de essência (Ibid., p. 132).⁶⁴

No lugar, portanto, daquela visão “essencialista” sobre o social da qual o marxismo era partícipe e promotor, Laclau posicionará a negatividade, a impossibilidade de “sutura”. Em vez de garantias, as “ordens sociais” deveriam ser entendidas como tentativas *sempre* precárias de domesticar o social.⁶⁵

Mas para que esta proposta não se limite a um desconstrutivismo puro e simples, o postulado do “social como essência negativa” terá de ser acompanhado por um outro conceito que viabilize a própria prática política sucedânea do momento desconstrutivista.⁶⁶ De fato, a questão se impunha quase por si só, e a necessidade de um conceito político à altura dos sucessivos questionamentos a ontologias rígidas e filosofias da história várias, não acometera exclusivamente o enquadramento teórico de Laclau.⁶⁷ Isso porque, de alguma maneira, a reflexão política em geral, e sua conceitualização em particular, oriundas da crítica ao fim daquilo que se chamou de grandes narrativas, terminaram identificando-se, quase que sem mais, à moral e a ética;⁶⁸ esta aproximação terminava por equiparar o assunto político à

⁶⁴ Como adiantamos mais acima, não é nossa intenção aprofundar esse debate, interessando-nos antes estabelecer as mediações estritamente necessárias para que possamos expor o modo laclausiano da política performática. Ainda assim, assinalemos que é justamente este “fundamento” paradoxal de Laclau, esta negatividade “essencial” que norteará, do ponto de vista ontológico, as formulações políticas que seguem. As influências teóricas desta visão são inúmeras, dentre as quais podemos mencionar: Heidegger, Wittgenstein, Benveniste e a teoria do significante de Lacan.

⁶⁵ Outra forma de dizer que não é precisamente verdade que a assunção da negatividade esteja totalmente ausente dos escritos de autores que reivindicam o pós-estruturalismo. Mariana Gainza vem insistindo nesse ponto em seus escritos. Ver dentre outros: Mariana Gainza. *Il limite e la parte: i confini dell’interiorità nella filosofia spinoziana*, em especial a primeira seção *L’alternativa Hegel-Deleuze*. In: *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*. (a cura di Étienne Balibar e Vittorio Morfino). Milano: Mimesis, 2014.

⁶⁶ Essa necessidade de um conceito político à altura ou adequado, ao menos, à postura ontologicamente desconstrutivista de Laclau pode ser tomada como elemento explicativo da diferença relativa de abordagem entre *Hegemony* e *The Populist Reason*, ademais de seus 20 anos de diferença – ao menos se tomamos suas datas de primeira publicação. Nessa última obra, tratava-se justamente de pensar como não restringir-se à tarefa da desconstrução dos essencialismos – principalmente o econômico para o caso do marxismo – como obstáculos epistemológicos para pensar o social, mas fabricar um conceito de política que pudesse “abarcara” a multiplicidade característica do social sem direcioná-la, por assim dizer, às malhas da identidade. É justamente a proposta oriunda dessa necessidade política que chamamos aqui de “política equivalencial”, onde a ideia de “articulação” cumpre um papel decisivo já que é ela, no fundo que viabiliza a “passagem” da mera desconstrução ao costado propriamente positivo da proposta de nosso autor.

⁶⁷ Recordemos, a título de exemplo, esta afamada *boutade* dos anos 1960 atribuída à Althusser: “[...] é por isso que não poderá jamais existir algo assim como uma política hegeliana”. Ver Louis Althusser. *Machiavel et nous*. Paris: Stock, 2009, e o esclarecedor “Préface” de Étienne Balibar. *Une rencontre en Romagne*. In: Louis Althusser. *Machiavel et nous*. Paris: Stock, 2009.

⁶⁸ Dá prova disso o retorno a certa valorização do republicanismo na cena contemporânea, no mais das vezes acompanhada de uma crítica igualmente moralista e moralizante do “mal” da corrupção. Para uma observação

discussão sobre os fundamentos e critérios da “boa vida”. Ora, como discutir ditos “critérios” justamente quando a conveniência destes últimos para o raciocínio político foi posta em xeque?

Portanto, para que a afirmação fundamental do caráter constitutivamente “diferenciado” do social não se reduza a sua mera apologia, Laclau terá de pensar um *constructo político* que ofereça alguma conexão entre estes elementos dispersos sem retornar, com isso, à velha “lógica do social”, equacionando

[o dilema] existente entre uma crescente proliferação de diferenças – entre um excesso de sentido do social -, por um lado, e, por outro, as dificuldades que encontra toda prática [incluída aí naturalmente a política] que tenta fixar essas diferenças como momentos de uma estrutura estável (ibid., p. 133).

É justamente a ideia de um excesso de sentido constitutivo da realidade, seu veio inabarcável, que impedirá, no caso de Laclau, a formulação de uma lógica política pautada pelo reencontro com um sentido perdido, fazendo sua abordagem política depender, em contrapartida, de uma alteração sem reversão, tal como na introdução desta tese sugerimos ser um atributo ou gesto definidor da performatividade política. Daí se segue que, antes que um assunto de reversão, inversão, transformação daquilo do que a política é o instrumento de modificação, se decida falar – como veremos mais adiante – em articulações, equivalências, fixações de sentido, todos nomes indicativos de que, no fundo, a política muito antes de ser rara, como postulam alguns enunciados políticos contemporâneos, é débil e precária.⁶⁹

aguda sobre o tema que deveria servir-nos como cláusula de precaução à adulação pura e simples deste debate, poderá servir o seguinte trecho de Wanderley Guilherme dos Santos em livro recente, Wanderley Guilherme dos Santos. *A democracia impedida. O Brasil no século XXI*. Rio de Janeiro: FGV, 2017: “Não sei em que extensão mundial a tese é verdadeira, mas no Brasil nem os liberais morrem de amores pela democracia, nem os empresários são apaixonados pelo livre mercado” (SANTOS, 2017, p. 129). A afirmação pode ser lida junta a um dos artigos mais equivocadamente vituperados do pensamento político brasileiro. Referimo-nos ao capítulo do livro de título quase homônimo de Roberto Schwarz, recolhido em Roberto Schwarz. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Editora. 34, 2000.

⁶⁹ Dentre os representantes mais significativos da ideia de que é a raridade que define a política digna deste nome está Alain Badiou, quem assume com muito orgulho o epíteto de platonista, em contraposição aos “sofistas” contemporâneos representados, dentre outros, e exemplarmente, por Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, cuja filiação filosófica e, em última instância, concepção política, remete à Heidegger. A forma de instanciação daquela raridade no mundo no que respeita à política – que é apenas um dos quatro procedimentos de verdade dispostos em seu sistema filosófico, junto ao amor, à arte e à ciência – é o acontecimento, ele mesmo forma do aparecer no mundo de uma Ideia. Eis os termos do debate: “No livro VI de *A República*, Platão dá do sofista uma definição raramente destacada, e a meu juízo decisiva. O sofista, diz, é aquele que é incapaz de ver ‘até que ponto diferem segundo o ser a natureza do bem e a do necessário’. A submissão da vontade política ao tema de uma necessidade da comunidade, como figura do bem em política, dispõe essa vontade no campo da sofística. Não é então surpreendente que essa vontade, amplamente representada como vontade de justiça, se esgote hoje sob o argumento sofístico que nos domina em sua forma recauchutada, e que é a seguinte: *posto que a comunidade é impossível*, a política da emancipação não

Definir os contornos exatos desta “difícil” prática de “fixação” daquilo que não é passível de objetivação plena, e que é a operação por excelência daquilo que Laclau chama de política, é um dos principais objetos das seções que seguem, e para fazê-lo recorreremos majoritariamente a um outro trabalho de nosso autor, *A Razão Populista*, onde a preocupação propriamente política se pronuncia com maior ênfase.

Aí será o caso de mostrar como, depois do ajuste de contas ontológico com a obsoleta “lógica do social”, Laclau “dialogará” principalmente com dois enunciados políticos que lhes servirão de ponte para montar sua política equivalencial. Abordados ambos no livro mencionado, ainda que com ênfases e intensidades distintas, de um lado, a “psicologia das massas”, e de outro Claude Lefort.⁷⁰

2.2. A crítica à “psicologia das massas”

Feitas as críticas à tese geral da “positividade do social”, ou de sua “impossível objetividade”, que neste caso significa o mesmo, será preciso estabelecer uma mediação que nos conduza ao argumento propriamente político de Laclau, onde se tratará de tornar manifesto seu pertencimento àquela lógica política cujo gesto definidor chamamos de performativo. Dita mediação principia com a retomada de um questionamento cuja formulação canônica brindou-nos Sieyès e que representava, à época, uma tentativa de abarcar um fenômeno sócio-político relativamente “recente”, ao menos sob sua forma mais incisiva e massiva, isto é, o protagonismo popular. Perguntava-se o autor em obra conhecida: o que é o terceiro Estado? – “O plano deste escrito é bem simples. Temos três perguntas a fazer: 1º O que é o terceiro Estado? Tudo. 2º O que foi até agora na ordem política? Nada. 3º O que demanda? Nela, transformar-se em alguma coisa” (SIEYÈS, 2009, p. 5).⁷¹

representa bem algum” (BADIOU, 2015, p. 209, *grifos nossos*). Troquemos comunidade por “sociedade” e, o questionamento endereçado à Lacoue-Labarthe e Nancy, poderia caber perfeitamente a Laclau.

⁷⁰ A afirmação que segue é de impossível comprovação, mas diremos o seguinte a título de registro. É possível que em *Hegemony* já se insinuasse uma diferença entre as formas em que Laclau e Mouffe concebem essa passagem à política. Seguindo ainda o terreno da verossimilhança, arriscaremos dizer que, na autora, se insinuava muito mais a importância de se discutir com mais detenção alternativas normativas à desconstrução empreendida por Laclau. Pistas dessa “diferença” putativa poderão ser encontradas na seção *La democracia radical: alternativa para una nueva izquierda* (pp. 221-239) In: Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*. Hacia una radicalización de la democracia. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2015.

⁷¹ Persistindo a pergunta, a resposta declinará nos séculos posteriores em vários nomes representantes daquilo que Toni Negri chamará, retomando e construindo-lhe a genealogia, de poder constituinte. Étienne Balibar registrou sua aparição em uma certa “momento” marxiano: “‘Eu não sou nada, quando deveria ser tudo’, escreve Marx numa prosopopeia da classe revolucionária, evocando as formulações de Sieyès lançadas pela Revolução francesa e que prefiguram os versos da Internacional. Mas essas fórmulas se inscrevem elas mesmas

A pergunta buscava dar conta da emergência de um novo sujeito político em busca de determinação e nomeação precisas. Por que a pergunta de Sieyès é fundamental para Laclau? Ora, porque sua política equivalencial terá de responder a esta mesmíssima pergunta, e para fazê-lo nosso autor proporá uma incursão sobre algumas das principais respostas dadas a dito questionamento e, em particular, àquela brindada pela assim chamada “psicologia das massas”. Em outras palavras, depois de feita sua crítica aos aspectos ontológicos da velha “lógica do social” e refutadas igualmente suas emanações históricas, nosso autor voltará seus questionamentos à concepção de um protagonismo político estruturada nos moldes de um semelhante essencialismo. Para tanto, tomará Le Bon como seu principal interlocutor.

As multidões são algo assim como a esfinge de uma antiga fábula: devemos chegar à solução dos problemas postos por sua psicologia, ou resignar-nos a ser devorados por ela (LE BON *apud* LACLAU, 2015, p. 37).

Segundo a leitura de Laclau, Le Bon teria antes de tudo marcado uma diferença importante frente a seus contemporâneos no que respeita à interpretação daquilo que o próprio, na passagem citada, via como um enigma a ser desvendado. Esta diferença passava, em específico, justamente pela afirmação de que as referidas “multidões” possuiriam uma “psicologia” própria cujo caráter problemático demandava um esforço de interpretação. Dita afirmação implicava assumir, e aqui estamos diante de uma outra especificidade contida no trecho de Le Bon, que aquilo que ocorria com aquelas coletividades já não poderia ser

numa longa cadeia significante que passa pela mística (o *todo y nada*, ou *nada per todo*, de Jean de la Croix) e a teologia negativa. Marx as associará a uma fenomenologia da crise da sociedade civil-burguesa da qual é preciso seguir de muito perto a terminologia para compreender sua dupla significação histórica e escatológica: *Auflösung* (a ‘dissolução’ da sociedade nas condições de existência do proletariado, arrancado das condições de vida e das formas de reconhecimento institucional que ‘integram’ uma classe à ordem social) comunica-se com *Lösung* (a ‘solução’ ou ‘resolução’ do problema político da emancipação, que não puderam prover nem a Reforma religiosa nem a Revolução política burguesa), e por consequência evoca a redenção (*Erlösung*) e o redentor (*die Rolle des Emanzipators*). Assim, em benefício do proletariado que sua opressão reduziu a uma humanidade ao mesmo tempo elementar e genérica, desprovida de toda “propriedade” ou não possuindo nada ‘de próprio’ (*Eigentumslos*), Marx pode reativar o mito bíblico da eleição liberadora: a escravidão ‘radical’ se reverte em missão redentora de um ‘povo do povo’ trabalhando em prol de toda a humanidade. Essa missão se enraíza no sofrimento e na humilhação (é, se se quer, o aspecto ‘cristão’ do proletariado) (BALIBAR, 2011, pp. 249-250). Com o perdão da longa citação inserida na longa nota de pé de página, importa registrar que também em torno da questão do sujeito se jogará nossa tese fundamental da divisão da filosofia política contemporânea em dois eixos lógicos. Do lado da reversibilidade, os “protagonistas” da política serão, de uma ou outra maneira, aproximados da ideia de suporte [*Träger*] da transformação, ou ponto sensível a partir do qual a ordem social poderá passar de um estado a outro; já do lado da performatividade esta condição de portador da transformação política estará em permanente construção. Leremos uma interessante análise do problema-Sieyès tomando como esteio contemporâneo a querela sobre o conceito de multidão em Vittorio Morfino, ¿Qué es la multitud? *Youkali. Revista crítica de las artes y del pensamiento*, 2010. Para mais sobre as reverberações do problema-Sieyès dessa vez em Marx, ver: Étienne Balibar e Gérard Raulet (sous la direction de.). *Marx démocrate. Le Manuscrit de 1843*. Paris: Puf, 2001.

assimilado exclusivamente a um fenômeno lateral, uma anomalia avessa a qualquer explicação.⁷²

O famoso livro de Gustav Le Bon [*La Psychologie des foules*] situa-se numa encruzilhada intelectual: num sentido, constitui uma versão extrema do modo como o século XIX tratou o fenômeno da psicologia das massas como pertencente ao campo do patológico; no entanto, já não considera ditos fenômenos aberrações contingentes destinadas a desaparecer: transformaram-se em traços permanentes da sociedade moderna (ibid.).

Do genitivo contido na expressão “psicologia *das* massas” será preciso então, primeiro, decifrar sua face objetiva, isto é, indagar aqueles traços “psicológicos” distintivos das massas enquanto *sua* propriedade. Para fazê-lo, Laclau enfatizará o peso atribuído por Le Bon às palavras e às imagens na constituição e sentido das manifestações multitudinárias.

À sua oscilação e ambiguidade corresponderia um efeito “misterioso” e “mesmo mágico”. Laclau cita Le Bon:

As palavras cujo sentido estão menos definido são em alguns casos as que exercem maior influência. Tal é o caso, por exemplo, dos termos democracia, socialismo, igualdade, liberdade [...] é verdade que um poder mágico está unido a estas breves sílabas como se elas se convertessem na solução de todos os problemas. [...] Elas evocam imagens vagas e grandiosas nas mentes das pessoas, mas esta mesma vagueza que as envolve em sua obscuridade, aumenta seu poder misterioso (LE BON *apud* LACLAU, 2015, p. 38).

Há, portanto, uma relação de proporcionalidade direta entre a falta de precisão, “vagueza”, das palavras e seu poder de persuasão, restando o qualificativo de “mágico” a este “poder” capaz de fazer com que “breves sílabas” pudessem mover uma torrente de humanos.

⁷² Em livro recente Wanderley Guilherme dos Santos. *A democracia impedida. O Brasil no século XXI*. Rio de Janeiro: FGV, 2017, ao abordar historicamente os dilemas e impasses da competição democrática em âmbito internacional, no Ocidente, diz o seguinte justamente no que respeita ao caso francês numa das expressões (a saber, eleitoral) do crescente protagonismo político das “massas”: “Na França, a marcha para a inclusão popular na seleção de governantes deu memorável salto com a universalização do voto, em 1848. Votaram, em abril do mesmo ano, homens adultos no mínimo com 25 anos, oito anos antes da publicação de *O Antigo Regime* [de Alexis de Tocqueville], pulando o eleitorado francês da modesta cifra de 240 mil para a avalanche de 9 milhões. Os conservadores foram tomados de um pavor terminal. A eleição do romancista Eugene Sue, anticlerical e socializante, na eleição de abril de 1850, provocou a mobilização de ampla maioria parlamentar contra o voto universal, ‘princípio de dissolução social’ que concedia excessivo poder àquela parte ‘perigosa das grandes populações aglomeradas’, a ‘multidão vil’, na reação de Louis Adolphe Thiers. Sob a inspiração de uma de suas palavras de ordem, ‘tudo para o povo menos o governo’, a assembleia francesa aprovou, em 31 de maio de 1850, uma reforma eleitoral cassando, a rigor, o poder do voto popular. Os eleitores foram reduzidos à cerca de 3 milhões, um terço do total anterior à reforma. Foi essa legislação que Karl Marx chamou de primeiro golpe de Estado da burguesia” (SANTOS, 2017, pp. 103-104). Uma genealogia das aparições e sistematizações demofóbicas na filosofia política, em suas expressões liberais e socialistas, será lida, por sua vez, em Thais Florêncio de Aguiar. *Demofobia e Demofilia: Dilemas da Democratização*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

A “grandiosidade” daquilo que é “vago”, diz Le Bon, está em seu poder de evocação, sua força e eficiência à hora de remeter às imagens, mundos e expectativas.

O importante em passagens como esta está, aos olhos de Laclau, na possibilidade de distinguir certa regularidade no comportamento das multidões, deixando parcialmente para trás sua interpretação em termos exclusivamente patológicos e/ou extraordinários. O que equivale a dizer que os traços objetivos desta psicologia já não são assimilados à fenômenos exclusivamente arcaicos e fadados à desapareição; mais: a profunda razão para que Laclau eleja essa “tradição” como interlocutora decisiva pode ser buscada justamente no fato de que é ela quem instala no seio mesmo da reflexão política a *regularidade da errância*, quer seja dos nomes e sentidos da política, quer seja de seus próprios atores.⁷³

Dito reconhecimento não impedirá Laclau de formular suas objeções à abordagem de Le Bon em específico e à “psicologia das massas” em geral. Isto porque muito embora a relação entre o fenômeno de massas e a linguagem tivesse sido não apenas estabelecida, mas inclusive precisada, o caráter oscilante, ambíguo e, portanto, passível de apropriação daquela, seria, para Le Bon, indício de uma perversão: “uma perversão da linguagem” (ibid., p. 38).

Para o autor de *A Razão Populista* a ambiguidade ou vacilação da linguagem não será uma perversão de um suposto estágio puro denotativo. Ao contrário, Laclau valorizará sobremaneira seu caráter intrínseca e essencialmente maleável ou relacional, e será justamente esta característica *recursiva* que a tornará uma ferramenta valiosa para seu conceito de política, que predicamos como equivalencial. Aliás, como mostraremos mais adiante, é justamente por não se deixar reduzir a um determinado e único significado que a linguagem, ou um conjunto específico de significantes que a compõem como estrutura geral, será a ferramenta adequada à construção de equivalências entre demandas outrora tomadas como incompatíveis e mesmo antagônicas.

Será a passagem dessas demandas a algo, que, sendo outra coisa, não deixará de representá-las, equivalendo-as, que configurará a essência deste gesto cujo traço distintivo chamamos de performativo, isto é, como adiantamos em nossa introdução, algo cujos resultados ou efeitos fazem parte ou integram a posição do próprio gesto político. Ou dito de outra maneira, aquilo que, ainda que seja efeito, não se dá apartado do próprio desenvolvimento do gesto do qual é, por via de consequência, parte constitutiva e imprescindível.

⁷³ Estávamos por escrever “sujeitos”, mas vale marcar a força da expressão “atores” neste momento da argumentação, já que há certamente algo de intrinsecamente dramático neste gesto de atuar “como se”, característico da lógica performativa. Registremos que a performatividade enquanto traço constitutivo da política havia sido já assinalada de forma exemplar pelo Maquiavel de *O Príncipe*.

A forma de apresentar esse gesto enquanto tal em nosso percurso passará por uma apropriação feita por Laclau de um conhecido enunciado de Claude Lefort.

2.3. O poder como lugar vazio

Feita a crítica a alguns dos pressupostos da psicologia das massas restará a Laclau edificar seu esquema político próprio.

O poder encarnava-se no príncipe, dando à sociedade um corpo. E por isso havia um conhecimento latente, mas efetivo do que um significava para o outro, em toda a extensão do social. Este modelo mostra o traço revolucionário e sem precedentes da democracia. O lugar do poder se converte num lugar vazio [...] (LEFORT *apud* LACLAU, 2005, pp. 207-208).

A dissolução dos indicadores de certeza e a instauração correspondente do “lugar do poder como um espaço vazio”, ambos traços distintivos da eclosão do antigo regime, marca profundamente a face da democracia moderna. Em lugar de uma sociedade estruturada segundo princípios hierárquicos não só transcendentais, mas fortemente excludentes, uma sociedade aberta à indeterminação. Lá onde vigorava a figura do príncipe portador do mandato divino estará, doravante, um “espaço vazio”. Lefort avalia esta fundação democrática de duas maneiras. A primeira delas está razoavelmente clara, é “positiva”, e é por isso que Lefort pode inclusive atribuir-lhe o epíteto de “revolucionária”.

A democracia não é, precípua e muito menos exclusivamente, um modo de governo. Tampouco deve ser equiparada à uma “ilusão”, a forma de manifestação superestrutural da verdade profunda, *sans phrase*, capitalística. Antes, democracia aqui, ou melhor, democrática, neste ponto, é aquela revolução que assume como traço de sua contextura mais fundamental a cisão— “um se divide em dois...”.

Reconhecemos a revolução democrática moderna, no melhor dos casos, por esta mutação: não há poder ligado a um corpo. O poder aparece como um lugar vazio e aqueles que o exercem como simples mortais que só o ocupam temporariamente ou que não poderiam nele se instalar a não ser pela força ou pela astúcia; não há lei que possa se fixar cujos enunciados não sejam contestáveis, cujos fundamentos não sejam suscetíveis de serem repostos em questão; enfim, não há representação de um centro e dos contornos da sociedade: a unidade não poderia, doravante, apagar a divisão social (LEFORT, 2011, p. 150).

Ocorre que aos olhos do autor de *Le Travail de l'œuvre Machiavel*,⁷⁴ haveria, ademais, uma outra forma de vê-la que iria no sentido oposto a primeira, capaz não só de bloquear o potencial democrático daquela “revolução”, mas de fazê-la passar a seu contrário, produzindo regimes totalitários quando

[...] então se assiste o desenvolvimento da fantasia do Povo-Um, os começos da busca de uma identidade substancial de um corpo social unido em sua cabeça, de um poder encarnado, de um Estado livre de divisão (ibid., p. 209).

Este o ônus da revolução democrática: a fantasia do Povo-Um, entendido como mecanismo imaginário de mitigação da angústia aberta pelo espaço vazio através da produção de corpos unificados e unificadores responsáveis pela produção e reprodução de um “Estado livre de divisão”. Lógica autenticamente paranoica, onde o enfrentamento com o vazio é seguido de um fortalecimento paradoxal do *ego*, e este projetado em uma figura outra que o próprio indivíduo.⁷⁵ Lefort marca então uma espécie de espelhamento próprio ao espaço aberto pela revolução democrática e, em especial, sua caracterização do espaço do poder como um lugar vazio. Esse mesmíssimo gesto capaz de desmistificá-lo, desteologizá-lo, abre

⁷⁴ Para uma interessante leitura de Lefort que marca as ressonâncias de Maquiavel ver: Antoine Janvier e Eva Mancuso. *Peuple (s) et subjectivations politiques chez Claude Lefort*. Une lecture de Machiavel. Tumultes, n. 40, 2013.

⁷⁵ Marquemos uma vez mais, a título de aproximações e distanciamentos, que essa forma de política a que chamamos paranoica bem poderia ser pensada como uma versão particular e negativa da lógica política cujo gesto definidor dizemos ser a reversibilidade, onde ao invés da redenção, do reconhecimento ou de qualquer um de seus avatares, estamos frente a uma mitigação mortífera da angústia gerada pela vacuidade em questão. Em ordem cronológica podemos citar dois registros da postura paranoica devida ao Estado. A primeira das formulações devemos a Guillaume Sibertin-Blanc. *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historique-machinique*. Paris: Puf, 2013: “[...] a forma-Estado não existe nunca em estado puro, mas sempre entrelaçada em um complexo de potências heterogêneas que conferem ao Estado, a seus próprios aparelhos e a seus modos de dominação, significações políticas irredutivelmente ambivalentes. É esse dispositivo conceitual que comandará então [...] o diagnóstico deleuzo-guattariano da realidade estatal na axiomática geopolítica e geoeconômica da acumulação do capital, e sua avaliação dos meios de fazer frente às dominações e assujeitamentos que a ela estão ligadas. É esse dispositivo conceitual que deverá igualmente permitir esclarecer a interrogação levantada em 1972 [ano de publicação do Anti-Édipo]: como, no mundo moderno, as sociedades capitalistas ‘reinsuflam o *Urstaat* no estado de coisas’, ressuscitam a violência extrema, paranoica, de um Estado originário, transformado no signo de uma ‘civilização’ que se toma a si mesma como objeto de dito delírio” (SIBERTIN-BLANC, 2013, p. 32-33). A segunda a devemos a Étienne Balibar. *Violence, politique, révolution*. In: Étienne Balibar et al. *Violence, civilité, révolution. Autour d'Étienne Balibar*. Paris: La Dispute, 2015: “Lembremos da passagem de Maquiavel sobre a execução pública do ministro que atua como sombra de seu soberano ou se faz de emissário desse último. Mas essa ideia me parece ainda insuficiente, ou, antes, penso que há que fazê-la trabalhar, até que nos ponhamos a questão das fontes da crueldade do Estado que residem não em sua potência, mesmo que imperfeita, mas especificamente em sua *impotência*. Nossa atenção é posta deste lado hoje por conta de diversos fenômenos, dentre os quais o principal é a desproporção crescente entre as capacidades do Estado, mesmo nos países mais potentes, para definir e fazer cumprir políticas, e aquelas do mercado financeiro e de seus operadores. Defendi em outro lugar que a síndrome de impotência do ‘todo poderoso’ era uma das fontes de manifestação do racismo institucional da qual somos testemunhas [...]” (BALIBAR, 2015, pp. 40-41).

passo a sua sutura mais perversa. Como se a afirmação simbólica do vazio não chegasse jamais a sanar o retorno da “gramática” subjetiva própria ao imaginário em geral e ao imaginário totalitário em específico.⁷⁶

Se para Laclau o *insight* de Lefort é sem sombra de dúvidas essencial, ele não é, no entanto, suficiente, e o filósofo argentino dele se distanciará rapidamente, introduzindo em sua própria construção matizes que serão de extrema importância para o que segue. A discrepância pode ser dividida em duas partes.

A vacuidade é, para mim, *um tipo de identidade*, não uma localização estrutural. Se o marco simbólico de uma sociedade é o que sustenta, como pensa Lefort – e neste ponto coincido com ele – um regime determinado, o lugar do poder não pode estar totalmente vazio. Inclusive a mais democrática das sociedades terá limites simbólicos para determinar quem pode ocupar o lugar do poder. Entre a encarnação total e a vacuidade total existe uma gradação de situações que envolvem *encarnações parciais*. E estas são, precisamente, as formas que tomam as práticas hegemônicas (ibid., p. 210, *grifos nossos*).

Esta divergência em torno do estatuto da vacuidade é central. Que a “vacuidade” não seja “uma localização” implica mais que a recusa em atribuir ao vazio uma significação exclusivamente topográfica e estanque. Quer dizer, ademais, que, dada a existência necessária de “limites simbólicos” capazes de determinar os contornos e sentidos de ocupação do lugar do poder, conceber uma vacuidade total tampouco seria plausível. Forma de dizer que haveria um espaço intermediário entre a “encarnação total”, isto é, o totalitarismo, e a impossível vacuidade plena. É justamente neste espaço que se definirá o que nosso autor chamará propriamente de política.

⁷⁶ É curioso notar como esta querela em torno do que poderíamos chamar de efeitos políticos da ideia de vacuidade segue trabalhando de muitos modos a filosofia política contemporânea, o que, naturalmente incide sobre os autores por nós abordados. Para oferecer não mais que um exemplo, registremos que Axel Honneth, por exemplo, constrói seu conceito político a partir da ideia de “normalidade”, cuja lógica definidora aqui classificamos como sendo afim à reversibilidade, relacionando-o com uma certa concepção do vazio, pensado, neste caso, como o fundo filosófico da liberdade absoluta e que Honneth faz ser, de alguma maneira, o fundamento no âmbito do pensamento do ato político terrorista. Não estaria tão longe da verdade aquele que lê aí certa ressonância das teses de Hanna Arendt. A prova, *a contrario*, de que este problema – chamemo-lo problema da vacuidade – segue trabalhando as formulações políticas de autores próprios e estranhos a certo revisionismo teórico com respeito ao intenso século XX são as análises feitas por um filósofo como Alain Badiou, insuspeito de qualquer simpatia pelo republicanismo arendtiano, dos “atentados” em França. Aí, a subjetividade niilista que funciona como elemento no qual ditos atos são perpetrados, não representa mais que a afirmação do imperativo categórico reinante, segundo ele, pós queda do muro de Berlim que manda “viver a vida sem ideia”. Ver respeito Alain Badiou. *Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries du 13 novembre*. Paris: Fayard, 2016.

2.4. A política equivalencial

“Encarnar parcialmente”, eis o destino e mandato de qualquer política que parta dos pressupostos assentados nas seções anteriores; e na passagem supracitada, dita expressão quer simplesmente dizer construir uma *universalidade precária* representativa de um conjunto disperso de reivindicações, às quais nosso autor dará um nome preciso.

Dito de outra forma ainda, e retomando a tipologia estabelecida em nossa introdução, encarnar parcialmente é aquilo que, no que toca a Laclau, simboliza o gesto crucial de sua política. Essa política enquanto política performativa, se caracteriza por uma transformação do estado indesejado do qual se padece sem que dita operação expresse aquilo que, segundo sustentamos, marcará a identidade dos dois conceitos políticos componentes do eixo contraposto ao seu próprio, isto é, o da reversibilidade.

Devemos tomar aqui uma primeira decisão: qual será a nossa unidade de análise mínima? Tudo gira em torno da resposta que dermos à esta pergunta. [...] a menor unidade pela qual começaremos corresponde à categoria de “*demanda social*” (ibid., p. 104, *grifos nossos*).

Afirmada a impossibilidade do social como essência positiva e literal, e feita a crítica ao reducionismo contido nos pressupostos das análises da psicologia das massas a propósito dos fenômenos multitudinários, Laclau montará seu esquema político apresentando seus termos principais.

Tomar a ideia de “demandas sociais” como “unidade de análise” de sua teoria política será uma forma de reforçar seu caráter construtivista, já que com essa ideia Laclau indica a inadequação de se pensar um posicionamento subjetivo dado ou estruturado de antemão segundo uma também dada posição socioeconômica. É a partir de um conjunto de reivindicações específicas, não necessariamente redutíveis à sua origem em termos de estrutura social, que se construirá o que Laclau chama justamente de “povo”.

Neste sentido, Laclau contrapõe a ideia de “demandas sociais” à concepção tradicional do povo tomado como entidade dada *a priori*, pilar último, por exemplo, e fundamentalmente, das diversas teorias da soberania: ou seja, em suma, o povo como uma sorte de posição daquilo que sempre esteve pressuposto. É precisamente esta decisão teórica que fará com que a ideia de “populismo” ganhe para nosso autor um significado completamente novo, já que irreduzível, e, diríamos até mesmo antagônico a certo uso corriqueiro feito do termo em

análises políticas contemporâneas.⁷⁷ Isto porque Laclau assumirá que toda e qualquer política dependerá da construção do que chamará de um sujeito popular; e, dado que este não existe previamente à sua própria posição concluirá que qualquer que seja a política digna deste nome deverá assumir como atributo próprio e irredutível o populismo.⁷⁸

Podemos decidir tomar como unidade mínima o povo como tal, em cujo caso conceberemos o populismo como a ideologia ou o tipo de mobilização de um grupo já constituído – isto é, como expressão (ou epifenômeno) de uma realidade social diferente desta mesma expressão; ou podemos conceber o *populismo como uma das formas de constituir a própria unidade do grupo*. [...] se aceitamos, como penso que devemos fazer, a segunda [alternativa], também devemos aceitar suas implicações; “o povo” não constitui uma expressão ideológica, mas uma relação real entre agentes sociais. Em outros termos, é uma forma de constituir a unidade do grupo (ibid., *grifos nossos*).

A relação entre demandas e “unidade do grupo” passará por uma especificação. Laclau dividirá a categoria ampla de “demandas sociais”, sua “unidade de análise”, entre demandas democráticas e demandas populares. As primeiras serão aquelas demandas que, satisfeitas ou não, permanecem isoladas, isto é, seguem *exclusivamente* vinculadas à petição mediante a qual se manifestaram – pensemos, por exemplo, numa demanda como a luta pela moradia. Já a segunda, logra compor-se com outras demandas com as quais entretém uma relação fundamental que se chamará, nos termos de Laclau, *equivalência*. Em suma:

A uma demanda que, satisfeita ou não, permanece isolada, denominaremos *demanda democrática*. À pluralidade de demandas que, através de sua *articulação equivalencial*, constituem uma subjetividade social mais ampla, denominaremos *populares*: começa-se assim, em um nível muito incipiente, a constituir o “povo” como ator histórico potencial (ibid., p. 99, *grifos nossos*).

⁷⁷ Pensemos por exemplo, nos usos do termo populismo feitos pela sociologia e pela ciência política brasileira para interpretar a república de 1946-64, justamente a assim chamada república populista por Octavio Ianni e Francisco Weffort, para não dar mais que dois exemplos. Registre-se também, por outro lado, o abundante uso feito da palavra por certo “jornalismo” político latino-americano, onde funciona na maioria dos casos como qualificativo descritivo de signo negativo. Seja como for, e guardadas as devidas proporções entre seus usuários, a diferença determinante no uso que faz Laclau do termo, em realidade, em seu caso, do conceito de populismo, está em que para ele o populismo não é uma identidade fixa, positiva ou negativa, atribuível a um fenômeno político ou mesmo período histórico, mas um traço incontornável de toda construção política. Para uma leitura recente do populismo, ver: Adalberto Moreira Cardoso. *O populismo que se desmancha no ar*. Melhor chamar de competitividade eleitoral. Revista insight inteligência. Abril – maio – junho, 2018. E, ao nosso artigo, ao qual nos permitimos remeter: Marco Aurélio Santana e Igor Peres. *Weffort, o populismo e a política de massas no Brasil*. In: Francisco Martinho e Américo Freire (orgs.). *Marxismo no espaço lusófono*. Pernambuco: EDUPE, no prelo.

⁷⁸ Essa definição do gesto propriamente político como uma sorte de separação do povo com relação a si mesmo, isto é, como um gesto de desidentificação, aproxima Laclau de Jacques Rancière.

A categoria de *articulação* frisada no trecho acima é fundamental porque é ela que será responsável por operacionalizar a “passagem” das demandas isoladas a um tipo específico de totalização, que Laclau classificará como sendo “parcial”, pela qual principia toda prática hegemônica – prática esta produtora precisamente desta “subjetividade social mais ampla”. O decisivo da questão estará justamente na disputa pelo significado desta “passagem”, já que Laclau buscará a todo custo evitar a assimilação de sua teoria política a uma pura e simples reatualização do contratualismo.⁷⁹

Demarcação que ao mesmo tempo em que precisa de alguma maneira o posicionamento teórico e político de Laclau, permitindo e até mesmo justificando sua inclusão no eixo que aqui propomos chamar de performativo, o afasta daquele ao qual este último se “contrapõe”, a saber, aquele caracterizado pela ideia de reversibilidade. Isto porque podemos ler na ideia de *passagem*, ao menos na formulação consagrada pelo contratualismo moderno, uma das manifestações do gesto definidor desta última lógica política, já que o que marca ou caracteriza sua *relação* com aquele estado ou situação de que a política é o elemento transformador envolve uma ruptura próxima ao que em nosso esquema tipológico definimos como uma “saída” através da reversão ou passagem ao contrário.

Para demarcar-se frente a essa posição, dizíamos, Laclau terá de algum modo que ressignificar a ideia de passagem, e para tanto utilizará uma ideia geral emprestando-lhe um significado bem preciso, a saber, a ideia de articulação. Posto que a mera existência das demandas – leia-se: justamente o estado ou situação a ser politizada pelo gesto que classificamos como sendo performático – não garante por si só a efetivação do procedimento político enquanto tal; há que pensar o passo que as “eleve” a este estatuto, e Laclau vê em sua articulação uma operação fundamental. Forma de dizer que, assim como a ideia de “passagem”, o sentido do que aqui chamamos de “elevação” ou transição a outro estado, também deve ser precisado e nele se jogam tanto a demarcação teórica de Laclau com respeito àquilo que denominamos “contratualismo”, quanto à afirmação daquilo que consistirá no sentido preciso atribuído por ele à ideia de “passagem”.⁸⁰

⁷⁹ Já em *Hegemony* Laclau havia se defendido desta possível assimilação: “Uma relação hegemônica possui, sem dúvidas, uma dimensão universal, mas trata-se de um tipo muito particular de universalismo cujas principais características é importante pontuar. Não é o resultado de uma decisão contratual, como no caso de *O Leviatã* de Hobbes, já que a articulação hegemônica transforma a identidade dos sujeitos hegemônicos” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. xii). Para uma interpretação nos termos de um neocontratualismo desta “passagem” ver Étienne Balibar. *La proposition de l'égaliberté*. Paris: Puf, 2010.

⁸⁰ Vale dizer, aproveitando o momento da argumentação, que, de alguma maneira, a disjuntiva entre a reversibilidade e a performatividade como distintas e específicas lógicas políticas, as quais por sua vez albergam conceitos políticos concretos como cada um daqueles explorados nas quatro seções da presente tese, atualiza uma bifurcação da filosofia francesa dos anos 1950 que será fundamental para o que serão os

[...] em que sentido seria específico do populismo o fato de privilegiar o momento equivalencial? E especialmente, o que significa “privilegiar” neste contexto? [...] a totalização requer que um elemento diferencial *assuma* a representação de uma totalidade impossível. Assim, uma determinada demanda procedente do campo total de diferenças encarna esta função totalizadora (ibid., *grifos nossos*).

Frisando ainda mais o sentido performativo de seu conceito político, e neste caso aproximando-se bastante de sua metamorfose dramatúrgica, Laclau nos diz que, naquilo que é o gesto decisivo da sua política, que chamamos de equivalencial, há um elemento diferencial que “assume” a “representação de uma totalidade impossível.”

A particularidade desta totalização está em seu elemento representativo, mas não sintético, expresso em concreto pela capacidade de assumir uma posição em nome de outra, sem, no entanto, destituir completamente a identidade daquela;⁸¹ operação viabilizada pela passagem de uma determinada demanda, em nossa terminologia o ponto politizável, à função de parte específica que passa a equivaler ao todo, isto é, que passa a atuar *como se* fosse o todo. Ao “separar-se” de sua identidade “original” dita demanda passa a representar a si e a todas as outras demandas numa relação específica de equivalência. Assinalemos duas referências muito importantes a fim de precisar ainda mais este ponto, crucial para entender o caráter performático da operação de equivalência.

Dita demanda, capaz de cumprir essa função que Laclau mesmo caracterizará como sendo uma universalidade precária está patentemente próxima do conceito de “objeto parcial” ou pequeno “objeto a” tal como formulado por Jacques Lacan.⁸² Assim como Lacan via na

devires daquilo que se convencionou chamar pós-estruturalismo. Não estariam tão longe da verdade aqueles que vissem na mencionada “querela” uma reedição, certamente modificada e retrabalhada, do “problema” da transição do primeiro ao segundo gênero do conhecimento na filosofia spinozana, presente sobretudo no segundo dos cinco livros da *Ética*.

⁸¹ É fascinante notar como neste mesmíssimo ponto se cruzam possíveis interpretações cruzadas sobre o uma determinada filiação teórica capaz de marcar e mesmo influenciar as formulações de Laclau. Trata-se da sombra kantiana projetada, de uma ou outra maneira, sobre suas formulações. Toni Negri, outro de nossos interlocutores, afirma que a política equivalencial de Laclau não é nada mais e nada menos que um avatar do esquematismo do entendimento tal como exposto na *Crítica da Razão Pura*; esquematismo responsável por subsumir a teorização laclausiana e, em particular, sua teoria política num formalismo acerbo inibidor de qualquer potência inovadora ou criativa. Sem negar a plausibilidade da interpretação de Negri, seria possível sustentar que é em outro enunciado de Kant que se poderia encontrar alguma aproximação. Trata-se da ideia exposta na mesma crítica segundo a qual, partindo da impossibilidade de conhecer a coisa em si, se decide por escrutinar as expressões mais modestas do entendimento procedendo *como se* deste pudéssemos obter alguma fisionomia daquela. Outra forma de ler Kant como prisma a habilitar interpretações divergentes sobre as quais nos debruçamos aqui é a produção de um conceito político amparado na *Crítica da Faculdade de Julgar*, advogada por Jacques Rancière.

⁸² Em apresentação da tese *Espelho do Invisível: a constituição do sujeito revolucionário em tempos de ação performativa*, 2013, de Clarisse Gurgel, defendida no Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP/UERJ), e

conceitualização do “objeto a” um ponto de apoio para sanar a intrínseca impossibilidade de realização do desejo, os pressupostos desconstrutivos, e, porque não dizer, a negatividade irreduzível de seus postulados sobre o universal o levarão a teorizar sua política ancorando-a em um conceito capaz de instaurar em seu centro mesmo a ideia de parcialidade ou de uma equivalência temporária. A segunda das referências ficará por conta de uma figura de linguagem cara ao arsenal retórico.⁸³

Afirmamos que, em uma relação hegemônica, uma diferença particular, assume a representação de uma totalidade que a excede. Isto outorga uma clara centralidade a uma figura muito particular dentro do arsenal da retórica clássica: a *sinédoque* (a parte que representa o todo) (ibid., p. 96, *grifos nossos*).⁸⁴

orientada pelo professor César Guimarães, instalou-se uma discussão interessante que incide em cheio sobre o que aqui definimos como o performático. A arguição, no que diz respeito à disjuntiva que aqui nos interessa, se apresentou da seguinte forma. Ao tecer comentários sobre a pesquisa de Gurgel, que se centrava, sobretudo, nas mobilizações de junho de 2013, um dos arguidores reclamou-lhe um sentido de realidade, dizendo que, de fato, a ideia da “ação performática”, de massas e de classe média, diluía o elemento classista da análise, e, *grosso modo*, e na verdade (sic), não se podia ignorar que as teorias da “sociedade de serviços” revelam-se patentemente falsas dada a existência dos operários chineses. Coube a outro dos arguidores, algo mais atento ao argumento da tese e aos pressupostos teóricos da mencionada interpelação indicar, elegantemente, as razões de sua errônea adequação, que reproduzimos, naturalmente, de memória: “Não entenderíamos nada da tese da candidata se ignorássemos que ela indaga as dinâmicas dos movimentos sociais no Brasil contemporâneo sob a perspectiva daquilo que Lacan chamou de ‘pequeno objeto a’”. Para um comentário do conceito em perspectiva histórica ver Guy Le Gaufey. *El objeto a de Lacan*. Buenos Aires: Cuenca de Plata, 2013.

⁸³ Ampliando a reflexão sobre a função da retórica em sua proposta e, em particular, para seu pensamento político, dirá Laclau: “Existe um deslocamento retórico sempre que um termo literal é substituído por outro figurativo. [...] Cícero ao refletir sobre a origem dos deslocamentos retóricos, imaginou um estado primitivo da sociedade no qual havia mais coisas para serem nomeadas que as palavras disponíveis na linguagem, de modo que seria necessário utilizar palavras em mais de um sentido, desviando-as de seu sentido literal, primordial. Essa escassez de palavras representava para ele, claro, uma carência puramente empírica. Imaginemos, não obstante, que esta carência não é empírica, que está vinculada a um bloqueio constitutivo da linguagem que requer nomear algo que é essencialmente inominável como condição de seu próprio funcionamento. Neste caso, a linguagem original não seria literal, mas figurativa já que sem dar nome ao inominável não haveria linguagem alguma. Na retórica clássica, um termo figurativo que não pode ser substituído por outro literal se denominou *catacreses* (por exemplo, quando falamos da “pé de uma cadeira”). Este argumento pode ser generalizado se aceitamos o fato de que qualquer distorção de sentido procede, em sua raiz, da necessidade de expressar algo que o termo literal simplesmente não transmitiria. Neste sentido, a *catacreses* é algo mais que uma figura particular: é o denominador comum da retórica enquanto tal. Este é o ponto no qual podemos vincular este argumento com nossas observações prévias sobre hegemonia e significantes vazios: se o significante vazio surge da necessidade de nomear um objeto que é impossível e necessário ao mesmo tempo – deste ponto zero de significação que é, no entanto, a pré-condição de qualquer processo significativo –, neste caso, a operação hegemônica será necessariamente catacrética” (LACLAU, 2015, p. 96). Para mais precisões sobre a retórica ver. Gabriel Livov e Pilar Spangelberg (ed.). *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua*. Buenos Aires: La Bestia Equilatra, 2012.

⁸⁴ Laclau chamará a este tipo de totalização provisória de “totalização populista”, diferenciando-a da “totalização institucionalista”, esta última baseada em um tipo de “representação” que tenderia a anular aquilo que lhe era prévio enquanto parte: “A diferença entre uma totalização populista e uma institucionalista deve buscar-se no nível destes significantes privilegiados, hegemônicos, que estruturam, como pontos nodais, o conjunto da formação discursiva” (ibid., p. 107). A ideia de pontos nodais responde, dentre outros, a uma apropriação da meditação de Laclau sobre a função dos objetos parciais na “realização” do desejo: “Se a plenitude da mãe primordial é um objeto puramente místico, não há nenhum gozo alcançável exceto através

Em resumo, e para seguir com a alusão à retórica,⁸⁵ entre a impossível plenitude mística e a necessidade política da construção de encarnações parciais terá de figurar um elemento capaz de *fixar* dentre a diversidade de demandas disponíveis aquela potencialmente representativa das demais; isto é, capaz de, via operação equivalencial, incidir sobre aquilo cujo destino desejável é a politização.

[...] é por isso que uma cadeia equivalencial deve expressar-se mediante a catexia de um elemento singular: porque não se trata de uma forma conceitual de encontrar um traço comum abstrato subjacente a todos os agravos sociais, mas de uma *operação performativa* que constitui a cadeia enquanto tal [...] A discussão sobre a questão de se uma sociedade justa será proporcionada por uma sociedade fascista ou socialista não se dá como uma dedução lógica a partir de um conceito de “justiça” aceito por ambas partes, mas mediante uma *investidura radical* cujos passos discursivos não são conexões lógico-conceituais, mas *atributivo-performativas* (ibid., p. 126, *grifos nossos*).

À dedução lógico-conceitual Laclau oporá a conexão “atributivo-performativa” como gesto capaz de delegar a determinada demanda singular uma propriedade transitoriamente representativa, conquanto nem sintética e tampouco deletéria com respeito ao que daquela segue sendo uma particularidade, já que “uma equivalência total – frisamos nós uma vez mais – [...] deixaria de ser equivalência para converter-se em mera identidade” (LACLAU, 2015, p. 249). A esta “delegação” frágil, provisória e precária, Laclau chamará, justamente por seu caráter performativo, de “investidura radical”, usando para dar-lhe sentido a ideia de “catexis”, termo tomado emprestado do vocabulário psicanalítico que significa, em seu sentido mais literal, a vinculação de um afeto a um outro objeto que aquele ao qual originalmente esteve ligado.

da investidura radical de um ‘objeto a’. Assim, o ‘objeto a’ se converte na categoria ontológica principal. Mas podemos chegar ao *mesmo* descobrimento (não um meramente análogo) se partimos do ângulo da teoria política. Não existe nenhuma plenitude social alcançável salvo através da hegemonia; e a hegemonia não é outra coisa que a investidura, em um objeto parcial, de uma plenitude que sempre nos escapará porque é puramente mística. [...] A *lógica do objeto a* e a lógica hegemônica não são apenas similares: são simplesmente idênticas (ibid., p. 149).

⁸⁵ Laclau fará referência também a certa inspiração marxiana presente em seu conceito de “equivalência”, já que seu respaldo na figura de linguagem da sinédoque para ilustrar o gesto político representativo, bem como a já aludida referência à Lacan, são acompanhados de uma outra analogia igualmente elucidativa, a saber, a ideia do dinheiro e sua função de “equivalente geral”, cuja exposição detalhada foi dada por Marx em *O Capital*. Notadamente, a forma pela qual uma determinada medida de valor passa a atuar como representante de uma determinada quantidade de trabalho e, ao fazê-lo, possibilita não só a expansão da circulação como a própria reprodução ampliada do capital.

Na construção de Laclau a ênfase estará posta, portanto, em algo que poderíamos chamar de capacidade da *especificação intensiva* de uma determinada demanda transformada em representativa por obra deste próprio gesto. Eis aqui - como indicado na introdução à medida que delineávamos os marcos de abordagem de ambos os eixos entre os quais distribuimos nossos quatro autores e seus respectivos conceitos políticos – a operacionalização mesma, *in situ*, dessa lógica política cujo atributo definidor dizemos ser a performatividade; a saber: o estabelecimento dos contornos e operadores de uma determinada prática política a partir do gesto mesmo de sua posição – que neste caso Laclau chama de investidura radical. Fazer política então é investir um conjunto de demandas de uma intensidade que as distingue do que elas eram anteriormente a este ato que as constitui enquanto tal, e é por isso que se lhe empresta o epíteto de radical.

Freud cita em algum lugar George Bernard Shaw, quem diz que estar apaixonado é *exagerar* [intensificar, dizemos nós] a diferença entre duas mulheres. [...] O afeto [e o gesto catético a ele correspondente], neste sentido, significa uma *descontinuidade radical* entre um objeto e aquele que lhe sucede, e esta descontinuidade só pode ser pensada como uma investidura diferenciada (ibid., p. 143, *grifos nossos*).

A essa descontinuidade radical, performativa, se lhe terá que atribuir um nome. E é neste sentido então que podemos dizer, segundo a leitura transversal que até aqui viemos sustentando, que a peça derradeira da engrenagem da política equivalencial de Laclau passará justamente pela forma de efetivar ou concretizar esta investidura diferenciada, a qual estará vinculada à produção de um nome político.

Encarnar [investir, performar, digamos] algo só pode significar *dar um nome* ao que está sendo encarnado; mas como o que está sendo encarnado é uma plenitude impossível, algo que carece de uma consistência independente própria, a entidade “encarnadora” se converte no objeto pleno de investidura catética. O objeto encarnável constitui, assim, o horizonte último daquilo que é alcançável, não porque exista um “para além” inalcançável, mas porque este “para além”, ao não ter entidade própria, só pode estar presente como o excesso fantasmático de um objeto através do qual a satisfação pode alcançar-se [...] (ibid., p. 153, *grifos nossos*).

O ato de designação põe o próprio objeto, atribuindo-lhe dignidade política. A afirmação daquilo para o qual a política é a ferramenta de transformação não se ampara numa promessa de um mundo melhor ou de qualquer reencontro com uma plenitude faltante, mas atingível – traços descritivos facilmente encontráveis, de formas distintas e seguramente

matizadas, naqueles conceitos políticos afins ao que nesta tese definimos como a lógica política que tem na reversibilidade seu atributo marcante.

Em certo sentido, o raciocínio é inverso e isso fica bem claro na proposta de Laclau. Trabalha-se sobre a assunção da inatingibilidade da plenitude, não contra ela; isto é, essa inatingibilidade é trabalhada, atravessada, mas não sanada ou aplacada. A forma radical de atravessar, de trabalhar a flutuação das demandas é expressa, finalmente, por um exemplo dado por Laclau, onde se marca a diferença entre o entendimento da política como *dedução* de uma situação objetiva e sua concepção enquanto *resultado* de uma interrupção fundante – insistamos, performativa.

A demanda por um aumento nos salários não se deriva da lógica das relações capitalistas, mas a interrompe em termos alheios a ela – por exemplo, mediante um discurso relativo à justiça. [...] Isso é o que faz que dita demanda seja uma demanda política (LACLAU, 2015, p. 288).

A forma então de politizar ditas demandas inicialmente isoladas ou atadas a suas motivações iniciais deve passar por uma investidura posterior que depende, por sua vez, de uma decisão e um nome capaz de fazer com que a operação de nomeação seja capaz de equivaler às demandas das quais é o desfecho político – frisemos uma vez mais: frágil, precário e reversível. No exemplo destacado acima, esta operação fica a cargo do significante “justiça” que, sem deixar de aludir a uma demanda concreta, o reclamo ou demanda salarial, o representa ou totaliza, significando ao mesmo tempo aquela demanda e uma outra coisa. Politizar, portanto, é afirmar este gesto capaz de fazer com que um conjunto de petições se afirme em nome de algo outro, cujo destino não está jamais dado de antemão, mas é o resultado de uma construção cujo gesto crucial está determinado por essa relação com um estado anterior o qual se deseja transformar e para o qual a operação política performativa é a ferramenta.

De acordo então com a leitura que propomos, partindo da afirmação da impossível positividade do social e de um acerto de contas com alguns ícones do marxismo da IIª Internacional, Laclau pôde estabelecer as bases ontológicas – argumentadas como vimos tanto a partir de elementos empírico-históricos quanto “transcendentais” – capazes de abrir espaço para a construção de seu conceito de política. O diálogo com a psicologia das massas e com a “teoria” da invenção democrática de Lefort lhe serviu para pôr, ademais, no centro de sua abordagem a ideia da necessária errância dos fenômenos multitudinários, bem como a importância de pensar o “lugar do poder” como o resultado de uma árdua e também instável

disputa, afastando de seu constructo outro tipo de essencialismo ou determinismo. Ocorre que qualquer aproximação – mesmo aquelas por assim dizer, transversais e hipoteticamente informadas, como a nossa - à ideia propriamente política de nosso autor perderia em adequação se não pudesse ser capaz de identificar o fato de que Laclau não resume sua reflexão aos desígnios de uma pura e simples desconstrução – como assinalado por nós em nota supra.

É justamente a negação desta redução da política a um exercício de desconstrução ontológica que o levará a pensar um conceito capaz de oferecer a parte “positiva”, *construens*, por assim dizer, de sua teoria política. Essa função será cumprida pela ideia de articulação equivalencial, onde importará, sobretudo, concebê-la de forma não identitária, isto é, de forma que a ideia de articulação equivalencial designe esse gesto de transformação sem que se subsumam integralmente aqueles reclamos, demandas ou padecimentos que o reivindicam como elemento sanador.

Dito de outra forma, será preciso que essa equivalência possa ganhar a forma de uma totalização parcial ou precária que atue como se fosse o todo, sem, contudo, sê-lo e é justamente esse gesto que, ao relacionar-se com as demandas, as transforma em algo mais que elas mesmas, o que Laclau denomina um gesto de nomeação responsável por coroar seu conceito político.

II – A REVERSIBILIDADE

3. AXEL HONNETH E A POLÍTICA COMO NORMALIDADE

3.1. Contra a ciência política

A construção do conceito de política como normalidade em Honneth partirá de um ajuste de contas com aquilo que o autor chama de “filosofia social moderna” ou apenas “ciência política moderna”.

Da política clássica de Aristóteles ao direito natural cristão da Idade Média, o homem fora concebido em seu conceito fundamental como um ser capaz de estabelecer comunidades, um *zoon politikon* que dependia do quadro social de uma coletividade política para realizar sua natureza interna;⁸⁶ somente na comunidade ética da *polis* ou da *civitas*, que se distingue do mero contexto funcional de atividades econômicas devido à existência de virtudes intersubjetivamente partilhadas, a determinação social da natureza humana alcança um verdadeiro desdobramento (HONNETH, 2009, p. 31).

A descrição apresentada por Honneth da “política clássica” como um conjunto de enunciados construídos a partir do pressuposto fundamental de um “ser capaz de estabelecer comunidades” é fundamental para entender o ponto de partida de nossa reconstrução de seu conceito de política como normalidade, que para dizê-lo de uma maneira deliberadamente sumária, e com a intenção de adiantar apenas parcialmente os rumos do argumento, partirá de uma contundente crítica a uma interpretação unilateral das normas, seja por sua reificação funcionalista, seja por seu rechaço absoluto, e findará com sua reivindicação como normalidade.

Encaminhar o argumento a partir de ambas as críticas nos permitirá pavimentar o caminho rumo ao seu conceito político valendo-nos das mediações necessárias, tal como feito em todos os outros capítulos da tese. Aqui, será questão de fazer gravitar o argumento de Honneth em torno do uso das normas e sua incidência sobre a conformação de seu entendimento sobre a política e sua função de paliar estados ou situações experimentadas por indivíduos e coletividades como indesejadas. Como mostraremos mais adiante, a reivindicação por parte de Honneth de um determinado uso das normas passará pela utilização

⁸⁶ Como veremos na seção derradeira desse capítulo, Honneth se verá, com ou sem surpresa, muito próximo desta posição reputada à Aristóteles e é justamente em torno da possibilidade de realizar algo muito parecido a esta mencionada “natureza interna”, ainda que sob outra forma, que se jogará o gesto central, segundo nossa “reconstrução”, da proposta política do autor alemão.

de pressupostos teóricos advindos da psicanálise⁸⁷ e em especial de determinados autores que puseram seu foco de estudo na importância das relações de socialização primárias entre bebês e as chamadas “pessoas de referência”, sobretudo as mães para o desenvolvimento da personalidade adequada dos indivíduos adultos.

Na passagem mencionada acima, anunciar a afinidade profunda entre esta antropologia e sua realização sob a forma da política comunitária é uma maneira de introduzir seu termo. Apogeu e princípio do fim, esta *Urzene*⁸⁸ ou cena originária clássica, se transformará em decadência, em degradação da cultura, condição do começo de uma nova era do pensamento político, o qual estará, como veremos, nas antípodas daquilo que nosso autor buscará propor como seu próprio conceito de política.

[...] com a introdução de novos métodos de comércio, a constituição da imprensa e da manufatura e por fim a autonomização de principados e de cidades comerciais, o processo político e econômico desenvolveu-se a ponto de não caber mais no quadro protetor dos costumes tradicionais, e já não haver mais sentido pleno em estudá-lo unicamente a título de uma ordem normativa do comportamento virtuoso (ibid., p. 32).

⁸⁷ Notemos que se bem é verdade que a escolha de um percurso de argumentação que finda com o uso que faz Honneth da psicanálise corre por nossa própria conta e risco, a reivindicação deste “campo” de estudos como sendo fundamental para seu arcabouço teórico é mais do que patente. Senão, ver não só seu Axel Honneth. *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009, especialmente os capítulos 4 e 5, mas também Axel Honneth. *The I in We. Studies in the theory of recognition*. Cambridge: Polity, 2012, especialmente a parte IV, “Psychoanalytical ramifications”, Axel Honneth. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz, 2009, especialmente o capítulo 9, e *La Sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta, 2011, sobretudo o capítulo 6, onde Honneth retoma e reivindica a importância da “teoria das relações de objeto” para suas formulações, já trabalhada no mencionado capítulo 5 de *Luta por Reconhecimento*.

⁸⁸ A referência à ideia de *Urzene*, em alusão a ideia dos fantasmas originários de Freud, é deliberada. Como adiantamos logo acima, a ideia de cena será fundamental tanto para o estabelecimento positivo, por assim dizer do conceito político de Honneth, como para seu entendimento por contraposição, já que a mesmíssima ideia de “cena” também marcará presença, direta ou indiretamente, nos trabalhos dos autores que compõem o outro polo, habilitando e mesmo precipitando cruzamentos e aproximações sempre com a finalidade da aclaração recíproca. Marquemos, ademais, a presença indireta de um outro “interlocutor” para cuja ideia de cena também foi de fundamental importância, mas para o entendimento da forma-estado. Ver Guillaume Sibertin-Blanc. *Deleuze y el Anti-Édipo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010: “No coração da vasta genealogia do capitalismo do capítulo III [do *Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari] sobrevém a análise de uma máquina social ‘despótica’, e do Estado que lhe corresponde: ‘Estado despótico’, ‘asiático’, ‘originário’, ‘idealidade cerebral’ e paradigma objetivo, ideal ‘modelo do que todo Estado quer ser e deseja’: *Urstaat*. Tais fórmulas ressuscitam uma ambiguidade já observada, uma zona de indiscernibilidade inclusive na história universal do *Anti-Édipo*, entre dois regimes de enunciação. Nos enfrentamos com uma análise das positivities históricas, ou se trata de fazer-nos entrever e sentir, pelos recursos da escritura e da imagem, a maneira em que a história é desejada, constitutivamente delirada numa investitura desejante que entra em sua determinação objetiva não menos que sua positividade social ou estrutural? Estamos lendo uma prolongação das *Formes antérieures à la production capitaliste* de Marx ou uma reescritura de ‘Moisés e a religião monoteísta’ de Freud? O fato de que a superposição dos palimpsestos, a multiplicação das fontes e dos interlocutores, o encadeamento do estilo argumentativo e de hipótipos, tornem essas alternativas por demais indefinidas, é já um indício do objetivo da teoria do *Urstaat*, do ‘Estado originário’ e de seu devir nas situações históricas [...] (SIBERTIN-BLANC, 2010, pp. 91-92). Se no caso do *Anti-Édipo* esta cena originária, positiva ou delirada, representava uma expressão de certo arcaísmo autoritário, veremos que em Honneth ela funcionará em sentido totalmente oposto.

Dois pontos fundamentais, portanto. O avanço e reprodução de “novos métodos de comércio, a constituição da imprensa e da manufatura e por fim a autonomização de principados e de cidades comerciais”, enfim, a combinação de ambos os processos, “político e econômico”, modificará, argumenta Honneth, aquilo que se entende por política.⁸⁹ Segundo, sempre de acordo com nosso autor, já não há, frente a esta conjuntura histórica, a possibilidade de debruçar-se sobre o *métier* político, no sentido de pensá-lo, concebendo-o “unicamente a título de uma ordem normativa do comportamento virtuoso”.

Unicamente, já que de aí em diante se estenderá entre o pensamento e a prática política efetiva um decisivo laço. E sobre este laço se construirá boa parte do pensamento político moderno no entender de Honneth.

A substituição da exclusividade “normativa” por enunciados cada vez mais colados à prática política concreta – do que *O Príncipe* de Maquiavel será talvez o “documento” mais cabal – se fará acompanhar por uma mudança “doutrinária” igualmente relevante.⁹⁰ Honneth se apoia no exemplo do florentino.

Nos tratados políticos que escreveu no papel de diplomata exonerado de Florença, sua cidade natal, Nicolau Maquiavel se desliga de todas as premissas antropológicas da tradição filosófica ao introduzir o conceito de homem como um ser egocêntrico, atento somente ao proveito próprio. Nas diversas reflexões que Maquiavel realiza sob o ponto de vista de como uma

⁸⁹ É interessante notar como, a despeito das agudas críticas de Honneth a certo utilitarismo presente nas sucessivas formulações daqueles teóricos classificados como “críticos”, principalmente, aqueles mais próximos da “tradição” marxista, sua interpretação da “história das ideias”, em sentido lato, não deixa de flertar com certo determinismo econômico. Uma versão do argumento, tomando como base a filosofia de Spinoza, se lerá em Antonio Negri. *La Anomalia salvaje. Poder y potencia em Baruch Spinoza* Buenos Aires: Waldhuter 2015, principalmente o primeiro capítulo intitulado “La anomalia holandesa”. Um leitor de Rousseau, acrescentemos para terminar, não deixará de notar o “parecido” do estilo do argumento no que respeita a sucessão dos fatos e conexões causais como motor da história.

⁹⁰ O que não significa, necessariamente, que *O Príncipe* seja um texto político escrito *exclusivamente* da perspectiva do mandatário. De fato, quiçá, um dos engenhos de seu autor tenha consistido justamente em chamar a atenção para a suprema necessidade de que o líder soubesse fazer-se povo, isto é, pensar a política ou pelo menos uma de suas urgências precípua, a manutenção do poder em um determinado território, desde sua perspectiva. Para uma interpretação instigante deste imperativo maquiaveliano, ver a intervenção de Étienne Balibar em conferência de 2013, na Brunel University, por ocasião de um colóquio sobre *O Príncipe*, intitulada *Esse princeps, esse popolare: the principle of antagonism in Machiavelli's epistemology*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RjV058peXLM>. Consultado em 30/04/2019. Leremos ainda sobre esta capacidade de metamorfose o extrato sobre Maquiavel recolhido na autobiografia de Louis Althusser. *L'avenir dure longtemps. Autobiographie*. Paris: Flammarion, 2013: “Sabe-se que Maquiavel, retomando a imagem clássica do Centauro, metade besta metade homem, diz que o Príncipe deve ser tal: metade besta, pela força violenta que deve deter (o leão) e metade homem, pela moralidade humana. Mas esquecemos com frequência que a besta se desdobra em Maquiavel que por isso abandona a metáfora do centauro para criar outra inteiramente nova. A besta se desdobra então em leão e raposa. O que é a raposa? A astúcia, se pensa. Mas não só. Na verdade, parece que a raposa é em realidade como uma espécie de terceira instância que governa as duas outras. Dito de outra forma, é o instinto da raposa que indica ao Príncipe que atitude deverá adotar em tal ou qual conjuntura para conseguir o consentimento do povo. Ser ora moral, ora violento. [...] Ou melhor, este ponto é ainda mais decisivo, saber *parecer* ser moral ou saber *parecer* ser violento.” (ALTHUSSER, 2013, p. 490).

coletividade política pode manter e ampliar inteligentemente seu poder, o fundamento da ontologia social apresenta a suposição de um estado permanente de concorrência hostil entre os sujeitos: visto que os homens, impelidos pela ambição incessante de obter estratégias sempre renovadas de ação orientada ao êxito, sabem mutuamente do egocentrismo de suas constelações de interesses, eles se defrontam ininterruptamente numa atitude de desconfiança mútua (ibid., pp. 32-33).

Ou seja, um giro pragmático se estabelece, no sentido da mudança em direção a um estilo de pensamento submetido à certa urgência oriunda de uma determinada conjuntura que lhe é externa, lhe sobrevém e sobrepassa. Talvez não seja exatamente certo dizer que se abandonam “todas as premissas antropológicas”, já que o que parece de fato ocorrer é a inversão da valência destas, que passam doravante ao seu contrário, e denotam uma série de atributos “negativos”.⁹¹ Ao pensamento da política como assunto de práticas concretas levadas a cabo por homens e coletividades informados por estratégias singulares com objetivos também eles bem específicos, se somará uma reflexão sobre os contornos da natureza humana enquanto tal.

Ali onde reinava o homem como um ser sociável grassará doravante o homem como um ser profundamente egoísta que busca fundamentalmente sua própria conservação. Conservação que projetada no nível macro, hegemônico, dirá mais tarde Gramsci, influenciará a concepção sobre o próprio Estado enquanto prolongamento das referidas premissas. Do mesmo modo, ali onde predominava o ideal de boa sociedade como fundamento da política, estarão agora os “cálculos estratégicos do poder”.

Honneth fornece outro exemplo deste giro.

Só os cento e vinte anos que separam Thomas Hobbes de Maquiavel foram suficientes para dar a essa convicção ontológica básica a forma madura de uma hipótese cientificamente fundamentada.⁹² [...] Para Hobbes a essência

⁹¹ Sem o interesse de refutar a mencionada interpretação de Maquiavel, remetemos o leitor a outras interpretações que, sem desprezar modulações antropológicas variadas e mesmo, como o é o caso de Honneth, inflexões decisivas com respeito à outras tradições, buscaram enfatizar o elemento da ocasião como organizador profundo da concepção do florentino sobre a política. Leremos dentre eles o capítulo 4, intitulado *Tra Lucrezio e Spinoza: la filosofia di Machiavelli* em Vittorio Morfino. *Il Tempo della Moltitudine. Materialismo e política prima e doppo Spinoza*. Roma: Manifestolibri, 2005 e, principalmente, a parte III do capítulo 3, intitulada *Essere individuale molteplice*, de Filippo Del Lucchese. *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Milano: Edizioni Ghibli, 2004. Registremos, por fim, que o tema “antropológico” também habitou as reflexões de Michel Foucault sobre Maquiavel, mas de uma maneira ligeiramente distinta. Se poderá ler em um curso como *Defender la Sociedad*, por exemplo, uma reflexão sobre a incidência do saber estatal sobre o homem não tanto a partir de uma definição sobre sua essência natural, mas sobre sua utilidade ou obsolescência, concebida em termos de uma capacidade para decidir sobre sua vida ou morte.

⁹² Sobre as filiações científicas ou em todo caso, epistemológicas do constructo de Hobbes citemos esta passagem de Pierre Macherey. *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Paris: Puf, 1992, por ocasião de uma comparação entre a filosofia deste último e a de Spinoza: “Destacaremos aqui apenas um ponto, que é crucial: a questão do *conatus*. Para Hobbes, o *conatus* é o diferencial do movimento, que é

humana, que ele pensa à maneira mecanicista como uma espécie de autômato movendo-se por si próprio, destaca-se primeiramente pela capacidade especial de empenhar-se com providência para o seu bem-estar futuro (ibid., pp. 33-34).

Ocorre que o que Hobbes entende por bem-estar futuro, segundo Honneth, estaria nas antípodas de qualquer concepção comunitária. Isso porque dito bem-estar futuro só pode funcionar sob o signo de um afeto bastante específico, o medo. É por medo e apreensão com respeito àquilo que o outro pode representar no fim das contas para mim que devo atuar em consequência, isto é, de forma a minimizar as possibilidades de que eu seja vítima do presumível poder de meu inimigo. O instinto de conservação, portanto, se assenta antes de qualquer coisa em uma presunção. A presunção de que frente à impossibilidade de saber efetivamente o que pode o outro, eu devo proteger-me. Marquemos um ponto antes de seguir com nossas referências. A decisão de começar por ditos vaivens entre uma forma antropológica e outra não é casual ou lateral. Como todos os demais cinco capítulos de nossa tese, para que cheguemos a cada ponto culminante de cada um dos capítulos, decidimos construir mediações argumentativas que permitam trilhar um rumo razoável que nos conduza ao conceito político específico de cada um dos autores que, por sua vez, como argumentado em nossa introdução, se enquadram em dois polos tipológicos que organizam nosso raciocínio.

Dizemos não ser à toa a escolha porque desejamos mostrar que é efetivamente a escolha por um determinado uso das normas ou critérios do que significa, por exemplo, estar plenamente realizado em uma sociedade, aquilo que definirá os contornos da política de Honneth, que localizamos naquele polo que tem na reversibilidade seu gesto definidor. Como veremos mais adiante, esta norma ou critério passará pela pressuposição de um estado ótimo de socialização responsável por permitir o adequado desenvolvimento de indivíduos e coletividades, paliando, deste modo, aquelas condições assimétricas para cuja solução a política é a ferramenta.

medido a nível da existência individual dos corpos-substâncias por seu *impetus*, e está ligado ao princípio de uma circulação orgânica, realizando-se por definição em um ciclo fechado, e cujo modelo inicial parece ser a teoria da circulação sanguínea desenvolvida por Harvey. Este movimento se efetua em uma perspectiva de regulação e, portanto, de conservação. Toda a doutrina dos afetos de Hobbes é de entrada inscrita nesta definição do *conatus* como expressão de uma ordem corporal finita: os homens desejando mais para não obter menos, seus desejos são, em sua própria natureza, marcados por uma natureza negativa, em suma pelo medo, que os leva a buscar sem cessar compensações a esta limitação fundamental que os constitui em seu ser finito. E assim este medo perpétuo de “faltar” que dispara neles uma atividade raciocinante de cálculo, expressão direta de sua essencial finitude” (MACHEREY, 1992, p. 146).

Como veremos, fazer política será reverter o estado assimétrico indesejado a partir do estabelecimento de condições onde possam frutificar formas ideais de interação, sendo a pressuposição do mencionado estado essencial, chamemo-lo de cena, como viemos fazendo, sem o qual qualquer proposta de reversão ou reestabelecimento seria minimamente deficitária, ou, ao menos, incongruente.

Sigamos com Honneth:

Esse comportamento por antecipação se exacerba, porém, no momento em que o ser humano depara-se com um próximo, tornando-se uma forma de intensificação preventiva do poder que nasce da suspeita; uma vez que os dois sujeitos mantêm-se reciprocamente estranhos e impenetráveis no que concerne aos propósitos de sua ação, cada um é forçado a ampliar prospectivamente seu potencial de poder a fim de evitar também no futuro o ataque possível do outro (ibid.).

Entre os dois modelos antropológicos, o positivo e o negativo, opera-se então um giro de cento e oitenta graus, isto é, uma inversão. Ali onde se intuía um homem cuja diferença específica consistia justamente em seu atributo sociável e pendente à organização comunitária estará de agora em diante este outro modelo de homem, que tem na consecução dos seus próprios fins - dentre os quais um dos mais importantes será justamente evitar a morte violenta – seu traço mais básico e fundamental. Este giro não produzirá implicações de cunho unicamente antropológico. A inversão impactará diretamente a concepção política de Hobbes, de Maquiavel e do que Honneth chama de filosofia social ou apenas ciência política moderna e que propõe ler em contraposição à filosofia política clássica e seus axiomas correspondentes.

Tanto em um como em outro, a política passará a responder a um tipo de mecanismo específico a partir de uma sorte de dedução deste ou daquele postulado. A um conjunto de enunciados teóricos corresponderá, portanto, um dispositivo de poder.

Tanto para Hobbes como para Maquiavel, resultam dessas premissas de ontologia social, tidas em comum malgrado toda a diferença na pretensão e nos procedimentos científicos, as mesmas consequências relativas ao conceito subjacente de ação política; porque ambos, de maneira análoga, fazem da luta dos sujeitos por autoconservação o ponto de referência último de suas análises teóricas, eles veem do mesmo modo como o fim supremo da práxis política impedir reiteradamente aquele conflito sempre iminente (ibid., pp. 35-36).

Os postulados antropológicos utilitaristas, que resumimos sob a valência negativa, alimentarão posturas de governo - Honneth fala mais precisamente em “práxis política” - assentadas em hipóteses de conflito.⁹³ Em ambos os casos, como se sabe, os afetos cumprirão uma função fundamental e, dentre eles, especificamente e talvez com mais projeção que todos os outros, o medo ou o terror.⁹⁴

Ao encaminhar o argumento do capítulo em sua fase inicial desta maneira, isto é, com o giro negativista da ciência política moderna e como veremos logo a seguir, com a ênfase funcionalista na concepção de poder já da filosofia política contemporânea à Honneth, desejamos sugerir algo muito preciso. Que o que está por trás de ambas as críticas, somadas aos seus questionamentos ao que chamará de absolutismo moral, é a afirmação de um determinado “ponto ótimo” de socialização com o qual, de alguma forma, a situação ou estado indesejado ou assimetria, deveria conciliar-se, abrindo caminho para o pleno desenvolvimento de indivíduos e/ou coletividades.

3.2. Crítica à crítica ao poder

Aquilo que até agora eram críticas a determinados fundamentos antropológicos daquilo que Honneth decidiu chamar de ciência política moderna ganhará a forma de um questionamento à própria forma de funcionamento do poder, tal como pensada a partir de alguns autores contemporâneos, sobretudo daqueles identificados com o que se convencionou chamar de teoria crítica em sentido estrito, mas também lato.

⁹³ Para uma estimulante interpretação das fontes da autoridade em Hobbes onde, sem se desprezar a importância do medo enquanto afeto para sua conformação, chama-se a atenção para o papel da consciência como origem da guerra civil, leremos Reinhart Koselleck. *Crítica e crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009, em especial o capítulo 1, onde encontramos passagens como essa: “A simples consciência, que, como diz Hobbes, tem a pretensão de subir ao trono, não é juiz do bem e do mal, mas a própria fonte do mal. Não era apenas a vontade de poder que aticava a guerra civil – e nisto reside o passo definitivo dado por Hobbes – mas também a invocação da consciência sem amparo externo. Em vez de ser uma *causa pacis*, a instância da consciência é, em sua pluralidade subjetiva, uma *causa belli civilis*” (KOSELLECK, 2009, p. 30).

⁹⁴ Mostraremos mais à frente que, não obstante aposte no fundo em uma outra configuração antropológica que dê sustento ao seu modelo de práxis política, Honneth também se assentará no medo e no terror para sustentar seu ponto. A discussão formulada em tom de pergunta poderia ser resumida assim: como pensar a política a partir do “terror” da Revolução francesa? Talvez tenha cabido à Hannah Arendt a mais eloquente sistematização do dilema em sua “teoria” das duas revoluções expressa em *On Revolution*.

Dois eixos aqui são tão paradigmáticos como relevantes. A crítica à teoria do poder de Foucault e a crítica à dialética do esclarecimento de Adorno e Horkheimer, seus predecessores, juntos com Habermas, na “condução” do Instituto de Pesquisa Social.⁹⁵

A crítica a Foucault principiará tomando como alvo ou objeto certo formalismo presente em suas análises dos anos 1960, onde à etnologia, por exemplo, era atribuído um lugar privilegiado em termos de metodologia social, o que aos olhos de Honneth traria sérias implicações para sua teoria da reprodução, como a chamará em seguida.

Foucault atribui à etnologia um status metodologicamente privilegiado [...] Este status é justificado pelo fato de que a etnologia não explora simplesmente as transformações históricas das áreas do conhecimento humano, mas busca compreender todas as decisões inconscientes e a formação das normas [...] (HONNETH, 1991, p. 105).

A pretensão à objetivação tão abrangente estaria garantida pela formalidade mesma do método, que não visaria tão somente à análise de manifestações culturais concretas e específicas, ou à relativização recíproca de elementos culturais através do recurso à comparação. Segundo Honneth, o movimento pareceria ser, antes, o inverso.

Já não se procederia à relativização de traços culturais outrora tomados como essenciais ou a-históricos, como no culturalismo de um Franz Boas, por exemplo. Em vez disso, dito método buscaria justamente passar do relativo ao comum, invariante, generativo ou, enfim, estrutural, de tudo aquilo que concerne ao comportamento das sociedades, entendidas também elas em um sentido genérico.⁹⁶ Neste sentido,

[...] a etnologia já não é a teoria das culturas com escrita, mesmo que assim seja apresentada; é uma teoria das pressuposições inconscientes do pensamento e dos sistemas normativos de qualquer cultura possível, geral a tal ponto que o próprio projeto de Foucault de uma arqueologia das sociedades humanas modernas parece nela estar contido (ibid., p. 107).

⁹⁵ Ver, a título de ilustração das linhagens da teoria crítica, o texto do próprio Honneth na coletânea organizada por Anthony Giddens e Jonathan Turner. *Social Theory Today*. London: Stanford Press, 1988, sobre as “gerações” da teoria crítica, onde o autor marca as limitações de seus antecessores com o fito de construir sua própria proposta crítica.

⁹⁶ Leremos de Philippe Sabot. *Para leer las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, principalmente capítulo 4, seção III, e de Frédéric Keck. *Lévi-Strauss y El pensamiento salvaje*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, sobretudo o capítulo 2, dois pequenos, mas essenciais livros sobre, por um lado, esta “fase” estruturalista do pensamento de Michel Foucault e o pensamento de Lévi-Strauss. Do fascínio de Foucault pelo transcendentalismo kantiano dá prova, ainda que se dedique mais diretamente a um outro tema, Michel Foucault. *Introduction à l'Anthropologie de Kant (Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant)*. Ver, da tradução ao espanhol, a introdução de Edgardo Castro, intitulada *Foucault, lector de Kant* em Michel Foucault. *Una lectura crítica de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2013.

“Geral a tal ponto que o próprio projeto de Foucault de uma arqueologia das sociedades humanas modernas parece nela estar contido”. A formulação de Honneth adianta e introduz a crítica específica que este endereçará ao que reputa ser o transcendentalismo foucaultiano. A arqueologia de Foucault incorre em uma genuína contradição performativa, onde o gesto de enunciação anula o seu próprio efeito de verdade. Ora, como assumir tamanho enraizamento de um pressuposto epistemológico, tomando-o como o traço fundador de uma época, e, ao mesmo tempo, a possibilidade de sua refutação, isto é, sua falibilidade?⁹⁷

Segundo Honneth, o paradoxo encontrará sua solução a partir de uma mudança de perspectiva:

Foucault agora se vale da perspectiva da singular constelação na qual a etnologia é apresentada como uma ciência para explicar a reivindicação específica que emerge com sua própria teoria da sociedade: a saber, que ela observa os “fatos da civilização” da cultura europeia desde a mesma posição que a etnologia adota necessariamente quando investiga a cultura de uma civilização antes desconhecida (ibid., p. 109).

O que nos diz Honneth com esta passagem sobre o método de Foucault? Basicamente, que a assunção da postura epistemológica legada pela etnologia é inadequada ao contexto moderno. É exatamente isso o que quer significar a expressão “necessariamente”, destinada a denotar a relação entre conhecimento e sociedade adotada pela etnologia em relação a civilizações “antes desconhecidas”. Necessariamente porque, justamente, argumenta Honneth, já não se vive sob os códigos da sociedade a qual é preciso objetivar.

A mensagem implícita, mas extremamente clara é esta: não é possível esquivar legitimamente seu tempo a fim de conhecê-lo. Para conhecer a modernidade, “é preciso ser absolutamente moderno”. Foucault caminha em sentido inverso, para Honneth. De acordo com o filósofo alemão, a única forma de viabilizar sua postura crítica – no sentido kantiano do termo – é justamente subtrair-se à sua própria época.

Tomar distância para melhor compreender; afastar-se para melhor objetivar; já não investigar os enunciados em si, mas aquilo que os torna possíveis ou suas condições de possibilidade.

Para adotar [...] a perspectiva de um observador que se alienou de sua própria cultura Foucault terá que ser capaz de mostrar como se é capaz de

⁹⁷ Notemos que este “estratagema” crítico estará muito presente da crítica que um antecessor de Honneth como Habermas endereçará ao que designará como modalidades estetizantes da crítica e que terá no confronto com Lyotard, em *O Discurso filosófico da modernidade*, um ponto de destaque. Veremos que ele se fará presente mais adiante na crítica à pretensão de certos discursos políticos “radicalizados” de estar, por assim dizer, acima de seu tempo e “delirar” algo como a possibilidade do rechaço absoluto das normas que regulam o mundo.

liberar-se de seu contexto tradicional, de sua cultura científica e adotar face a ela uma posição neutra. Por um ato de autopurificação conceitual, [...] terá que liberar-se de todas as modalidades de pensamento pertencentes à cultura que é investigada a fim de lograr face a ela a perspectiva distanciada da etnologia (ibid., p. 111).

O distanciamento objetivo opera então como procedimento analítico. Liberar-se das “modalidades pertencentes à cultura” para melhor compreendê-las. Colocar a empiricidade do mundo entre parênteses para melhor objetivar aquilo que o funda. O gesto lhe vale uma analogia da parte de Honneth, onde o pensamento de Foucault neste quesito é aproximado ao de alguns de seus contemporâneos.

Foucault deve ter recebido originalmente o estímulo para a ideia de uma etnologia de sua própria cultura dos textos literários.⁹⁸ Em um ensaio muito conhecido dedicado a alguns dos principais temas dos romances de Maurice Blanchot, ele resume a experiência que convergiu para o vanguardismo literário francês na frase “pensando desde fora” [...] (ibid.).

O distanciamento proposto por Foucault e tomado de empréstimo à etnologia é aproximado à experiência literária, que por sua vez é resumida como expressão de um pensar “desde fora”. Uma experiência de vanguarda identificada com um questionamento do sujeito ou ao menos a uma de suas formas, crítica que marcará todo um horizonte de pensamento próprio ao momento em que Foucault escreve seus trabalhos e desenvolve suas pesquisas.

Foucault tem em mente autores como Antonin Artaud, Pierre Klossowski, ou o mesmo Maurice Blanchot quando fala de um ‘desaparecimento do sujeito’ na literatura francesa contemporânea. À sua esteticamente estranha representação do mundo onde o sujeito humano é subjugado ao automatismo sexual de seu corpo, às silenciosas leis de sua linguagem, ou à sequência anônima dos eventos cotidianos, corresponde, no positivismo artificial do novo romance, a figura de uma sociedade na qual o humano é tomado como um ser destituído de sentimento (ibid.).

O recurso a tais autores e mais especificamente à estética como operador de distanciamento é muito bem ressaltado por Honneth. Através da análise do necessário formalismo da impronta epistemológica foucaultiana, nosso autor logrou evidenciar *a contrario* o dispositivo mais profundo do pensamento de Foucault sobre o poder, sobre o qual recairão suas mais severas críticas. Ora, é justamente a necessidade de recorrer a uma espécie

⁹⁸ Veremos na seção que segue que Axel Honneth, é verdade que algumas décadas depois, fará rigorosamente o mesmo.

de depuração de seu próprio tempo que demonstra certo fechamento contido na teoria da reprodução do autor francês.

Os textos epistemológicos de Foucault deixarão de ser privilegiados em prol de textos abertamente ontológicos e/ou políticos. A este cambio de terreno equivalerá uma mudança de rumo que parte do formalismo assumidamente kantiano de um texto como *As Palavras e as Coisas* ao funcionalismo decantado como teoria do poder: “a ordem do conhecimento é substituída pela ordem do poder social” (ibid., p. 153).

De agora em diante as condições institucionais da produção do conhecimento, e, portanto, o contexto das estruturas sociais enquanto tais, passam à dianteira de sua teoria. Esta mudança de perspectiva surge em primeiro lugar na medida em que Foucault, flertando com a filosofia de Nietzsche, busca identificar as disposições sociais básicas que sustentam os processos institucionais de manutenção dos sistemas sociais (ibid., p. 151).

Marquemos a importância da transição, aproveitando para ratificar nosso ponto e o fio da argumentação. Concorrerão ao mesmo fim, ao menos para o fim de nosso argumento, duas posturas de subtração. A primeira delas, disposta logo acima, destacara traços dos textos mais diretamente epistemológicos de Foucault enquanto uma postura de afastamento das categorias do presente com o fito de primeiro, objetivá-las, e, segundo criticá-las. Já na segunda delas, a operação que chamamos de subtração se desenlaçará de forma mais ou menos similar. Será preciso dar um passo atrás para ato contínuo de haver descrito o poder em seu mais íntimo funcionamento, denunciá-lo.

O que queremos enfatizar deste caminho argumentativo de Honneth é que todo o tempo o que está em jogo na verdade é a busca do questionamento desta postura subtrativa seja desde o ponto de vista epistemológico, seja desde o ponto de vista daquilo que ele próprio, passagens mais acima, chamou de “práxis política”. De fato, sugerimos, é justamente a busca pela norma ideal, por dizê-lo de alguma maneira, que está por trás da reconstrução dos pressupostos antropológicos da teoria política, da crítica à Foucault e, como veremos na próxima seção, da crítica a determinadas impositões da liberdade, sobretudo da ideia de autonomia.

Dizíamos, então: a transição da epistemologia à teoria do poder se consumará de uma forma bem específica. É que a importância emprestada às instituições neste novo arranjo teórico fará com que sua concepção de poder se aproxime verdadeiramente de uma teoria da reprodução, ou de uma teoria da “manutenção dos sistemas sociais”, segundo o linguajar que é aquele usado por Honneth na passagem supracitada.

Uma transição que faz o novo assemelhar-se bastante ao velho. Acompanhando o sentido de sua crítica anterior, Honneth verá na teoria do poder foucaultiana indícios de um forte unilateralismo.

É desta forma que Foucault desenvolve suas ideias sobre o caráter das técnicas modernas de poder, às quais são imputadas não só as quase ilimitadas possibilidades de controle do comportamento, mas também a capacidade de uma constante auto-otimização. Neste registro, ele já não observa atores individuais ou grupos sociais como sujeito desta forma desenvolvida de exercício de poder, mas instituições sociais como escola, a prisão, ou a fábrica [...] (ibid., p. 173).

Para Honneth, as “técnicas modernas de poder” e de “auto-otimização” seriam os dois eixos em torno dos quais giraria a teoria do poder proposta por Foucault. Além da capacidade quase “ilimitada” de “controle”, esta última obedeceria a um mecanismo interno capaz de aperfeiçoar constantemente seus dispositivos. Uma sociedade disciplinaria autopoietica, em suma.

Segundo o filósofo alemão, ambos os eixos fariam da teoria do poder de Foucault um armado contundente, mas ao mesmo tempo frágil. Isso porque o movimento de generalização disciplinar terminaria deixando pouco espaço para uma alternativa ética ao objeto da crítica. À passagem da crítica à hipercrítica equivaleria uma paralisia prática, derivada por sua vez de um déficit normativo, precisamente aquele que, sugerido até este estágio do argumento apenas *a contrario*, isto é, por meio das críticas tecidas a certo uso das normas, aparecerá com toda nitidez na parte diretamente propositiva de nosso autor.

Para Honneth, esta mencionada paralisia se deveria, dentre outros, à concepção excessivamente reificada de instituição esgrimida por Foucault, e naturalmente às normas que, pertencentes a ela, contribuem para sua manutenção. Posição que explicaria justamente os posteriores impasses na hora de pensar o momento superador ou sintético da crítica.

[...] A análise das técnicas de poder inesperadamente usa a ideia de instituições gestoras de poder sem referir-se ao processo de seu estabelecimento. Neste entremeio, o fenômeno de interesse real – a estabilização prática das posições de poder sob a forma de sua institucionalização social – desaparece (ibid.).

Este pequeno trecho resume o fundo da crítica de Honneth ao funcionalismo da teoria do poder de Foucault, vista pelo autor alemão como uma teoria da ordem incapaz de fornecer mais detalhes sobre seus próprios mecanismos de efetivação ou instanciamento. Teoria formal,

abstrata, não determinada, inefetiva, diria Hegel. Reflexão incapaz de chegar ali onde o concreto se realiza como tal e a norma, aparentemente abstrata, de converte em sujeição.

O modelo teórico arquiconhecido deste tipo de formulação será justamente o panóptico, tomado de Bentham.⁹⁹ Estrutura arquitetônica paradigmática de um poder hipotético capaz de sujeitar a partir da pressuposição de sua existência. Tal como a estrutura fundamental e última da lei apoiada na violência tautológica que supõe justamente aquilo que deveria ser demonstrado, a estrutura do poder erigida por Foucault, argumenta Honneth, sobrepõe o empírico ao transcendental - visão que, sempre segundo nosso autor, valeria também para um Adorno.

De acordo com a visão comum a Adorno e a Foucault, nem os grupos sociais nem as convicções normativas e orientações culturais dos sujeitos socializados têm um papel na integração social das sociedades de capitalismo tardio. Trata-se exclusivamente do operar de comandos de uma organização sistêmica independente (ibid., p. 199).

Um excesso de negativismo, poderíamos dizer, sem medo de incorrer em sobreinterpretações. Marco, grosso modo, das gerações da Escola de Frankfurt que sucederam à “hipercrítica” de Adorno e Horkheimer, Honneth seguirá questionando a negação como ferramenta sobressalente da crítica, como vimos nos casos de Foucault e, de alguma maneira, já em seus questionamentos a alguns postulados da ciência política, expostos no princípio de nossa “reconstrução”.

Agora será questão, ainda com as baterias de sua crítica voltadas aos negativismos de determinadas formulações, de afinar a pontaria e mirar em um objeto ou uma prática diretamente política, por assim dizer, o que nos servirá para aproximar-nos da última seção, onde apresentamos seu conceito de política como normalidade. Para desenvolver esse conceito de política, que tem na reversibilidade seu gesto e/ou atributo definidor, nosso autor

⁹⁹ De certa forma, o que Honneth questiona na atitude subtrativa das teorias críticas, plasmada em sua intenção de saltar por cima de seu tempo, poder ser vista justamente como aquela do panóptico, resumida no imperativo seguinte: é preciso ver sem ser visto. Ver Jacques-Alain Miller. *Matemas*, I. Buenos Aires: Manantial, 2010: “Os dois princípios fundamentais da construção panóptica são a posição central da vigilância e sua invisibilidade. Cada um se justifica independentemente do outro. [...] Que o olho veja sem ser visto, é esta a maior astúcia do ‘Panopticon’. Se advirto o olhar que me espia, domino a vigilância, a espio por meu lado, aprendo suas intermitências, seus desfalecimentos, estudo suas irregularidades, a despisto. Se o Olho está oculto, me olha inclusive quando não me vê. [...] O ‘Panopticon’ é uma máquina destinada a produzir um semblante de Deus. Não é isso por acaso que quis significar, uma vez, Bentham, fazendo de um versículo do salmo 139 o lugar de um dos numerosos ‘resumos’ que envia aos poderosos a propósito de seu projeto? Caminhe ou me deite, sempre ao redor tu estás ali: meus caminhos são todos por ti espiados. [...]” (MILLER, 2010, pp. 25-26).

questionará, referenciando-se em experiências concretas e literárias, um pensamento e atuação políticas baseado em um questionamento radical às normas.¹⁰⁰

3.3. O terrorismo como horizonte

No caso desta crítica derradeira que precederá a apresentação de seu conceito propriamente político, a ênfase da refutação não recairá sobre o viés excessivamente funcionalista ou “totalitário” dos códigos ou das normas como na crítica à teoria da reprodução apresentada na seção anterior. Em um ato surpreendente, mas nem por isso arbitrário, ocorrerá precisamente o contrário. Honneth criticará certas concepções e atuações políticas cujo gesto predominante ou especificamente político assenta-se numa negação absoluta das normas; ou, para valer-nos de uma formulação positiva: na reivindicação da afirmação de uma liberdade que também poderíamos predicar como sendo uma liberdade absoluta.¹⁰¹

Surpreendente, mas não arbitrária, dissemos, já que dito posicionamento de Honneth não estará isento de consequências para seu conceito de política como normalidade. Isso porque ao contrário do que poderia levar a crer seu questionamento às teorias hipercríticas da reprodução e sua excessiva ênfase no poder de sujeição das normas, Honneth daí não concluirá pela necessidade de um abandono daquelas.

¹⁰⁰ Registremos o seguinte. Mobilizar o tema das normas, e encaminhar o argumento a partir daí, não implica de forma alguma desviar-nos de nosso ponto central a ser defendido nesta tese, a saber: a sustentabilidade da ideia de que é possível, e defensável, organizar um número preciso de autores e seus enunciados dispersos a partir da ideia de que o *gesto* que, sem ser único e exclusivo, define, logicamente digamos, sua posição em nossa tipologia. De matriz simples, esse mesmo gesto dá-se sob a forma de uma passagem, transição ou “saída”, como argumentado em nossa introdução, que põe em jogo dois termos: a situação indesejada e a alternativa a ela. Sobre este último quesito, isto é, a alternativa ao estado ou situação indesejada, é justamente uma determinada relação ou tratamento das normas que estará em jogo e definirá, por assim dizer, o destino do conceito político em questão. No caso de Honneth, por exemplo, decidimos montar nosso argumento fazendo-o gravitar entre o rechaço (criticado) e a reconciliação (reivindicada). Talvez seja de Georges Canguilhem em *Le normal et le pathologique* a interpretação mais sintética e potente da importância da chave de leitura das normas tanto para a compreensão do vital quanto do social. Para uma reivindicação contemporânea desta “problemática” ver o pequeno livro de Pierre Macherey. *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2011.

¹⁰¹ Poderíamos ler nesta alternativa entre uma liberdade absoluta que flerta com o terrorismo e uma liberdade efetiva, consensuada, por assim dizer, uma versão de dois debates. De um lado aquele que teve em Benjamin Constant seu principal porta-voz, entre a liberdade dos antigos e aquela dos modernos, e, de outro, os debates entre a liberdade positiva e negativa. Sobre esta última leremos o comentário de Étienne Balibar no segundo capítulo (pp. 91-127), da primeira parte, de Étienne Balibar. *La Proposition de l'égaliberté*. Paris: Puf, 2010, intitulado *Le renversement de l'individualisme possessif*.

Como veremos na seção que fecha este capítulo, seu conceito político se baseará justamente num determinado¹⁰² uso das normas ou, para ser mais preciso, numa determinada relação com estas. Da mesma forma que para nosso autor era passível de crítica a posição de um Foucault, que tendia a entender as normas em um sentido estritamente funcional, também o será sua plena negação.

Se nos atemos à evidência política e cultural oferecida pela modernidade, torna-se claro que uma segunda forma de patologia social pode surgir [...] A causa desta involução é a ilusão, alimentada pela instituição da própria autonomia moral, de que podemos *ignorar todas as nossas normas* de ação já existentes e assumir a perspectiva de um legislador universal e isento (HONNETH, 2014, p. 118, *grifos nossos*).

A modernidade habilita, então, uma “patologia social” caracterizada fundamentalmente pela atitude do rechaço ou, nas palavras de nosso autor, da “ignorância” - ignorância das “normas de ação já existentes”. A essa patologia própria do mundo moderno Honneth chama “autonomia”.¹⁰³ Para ser precisos e seguir com nossa argumentação destaquemos um ponto fundamental. A autonomia a qual Honneth critica é a autonomia fundada na crítica absoluta das normas, em seu completo rechaço, o qual identifica ao próprio ato terrorista. Ao contrário, Honneth reivindicará a autonomia sempre e quando, e ao contrário, esta seja um produto de uma socialização “suficientemente boa”, cuja matriz fundamental verá, a partir de uma determinada corrente psicanalítica que comentaremos mais adiante, na relação primária entre a mãe e o lactante. Como a remissão a esta matriz fundamental será tomada como aquilo que baliza todo comportamento político ulterior, medindo-o tanto em relação com as assimetrias a serem combatidas quanto com respeito a outras modulações da própria política, diremos dela que torna possível aquilo que chamamos de política como normalidade.¹⁰⁴

Voltemos a nossa linha de raciocínio e frisemos que, no que respeita à citação acima, Honneth não se refere a qualquer tipo de rechaço, no entanto. A recusa específica mencionada e analisada por nosso autor é justamente aquela vinculada à ação política, como veremos, e é justamente por isso que ela nos interessa.

¹⁰² Determinado, participio genuinamente hegeliano que quer dizer justamente aquilo que é efetivo, que passou pelo trabalho formador do “negativo”, deixando de ser imediato, inessencial.

¹⁰³ Para uma defesa da autonomia enquanto crítica à lógica “conjuntista-identitária” ver “A lógica dos magmas e a questão da autonomia”, penúltimo capítulo de Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto. Os domínios do homem*. Volume II. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

¹⁰⁴ Deste modo, sempre que falemos da autonomia no contexto da discussão sobre o que Honneth chama de “absolutismo moral”, estaremos referindo-nos a esta forma “patológica” de autonomia.

Para construir seu próprio conceito de política, enquadrado por nós naquele campo ou eixo cujo gesto definidor é caracterizado pelo que decidimos chamar de “reversibilidade”, Honneth terá não só que descrever ou fazer a arqueologia deste produto político moderno, a autonomia sob sua forma patológica. Nosso autor terá, além disso, que criticá-la, destacando, dentre outros, algumas de suas implicações práticas. O refutável para Honneth dessas posturas estará justamente no fato de pretender agir como se o mundo se pudesse manter em movimento após a suspensão radical dos códigos ou “normas” que o fazem funcionar. Como se aquelas normas sociais de cuja existência e manutenção depende a sociedade pudessem ser postas entre parênteses em prol da afirmação da autonomia “moral”. Mais: como se para combater o dano para o qual a política é a ferramenta terapêutica fundamental, tivéssemos que estabelecer como princípio último ou fundamental da política justamente a atitude de livrar-se, por assim dizer, de qualquer tipo de normas.¹⁰⁵

Honneth nos diz algo mais sobre a autonomia sob sua forma patológica. O rechaço aos códigos é acompanhado pelo estabelecimento, ou melhor, possibilitado por uma figura aparentemente paradoxal nesse contexto de questionamento normativo: a figura de um legislador. Isso é crucial, já que junto à negação das normas como recurso da crítica aparecerá a afirmação “abstrata” de um ideal de reparação. Este legislador, de alguma maneira o portador de dito ideal, justamente porque “universal” e “isento” arrogaria parar si o direito de decidir, desde fora, isto é, desde fora das normas existentes, tanto sobre os mecanismos de sujeição quanto sobre os meios mais eficazes para saná-los.

Entre alguns ativistas políticos torna-se dominante a noção segundo a qual se pode sustentar um ponto de vista moral a partir do qual o interesse de todas as vítimas pode ser *generalizado* e *todo* arranjo institucional possa ser visto como injustificado (ibid, p. 118, *grifos nossos*).

Dupla generalização, portanto. Por um lado, aquela generalização capaz de fazer com que os reclamos de um grupo sejam, ao fim, as lamúrias de todos. E, por outro, que estas

¹⁰⁵ É Andrea Cavazzini quem nos lembra que, na língua alemã, a expressão *zum grund gehen*, dirigir-se ao fundamento, em tradução livre, também significa rumar ao abismo. À margem da intrigante polissemia linguística, a discussão é sugestiva justamente neste ponto do argumento em que Honneth criticará alguns discursos políticos e literários que trataram de tomar a ausência de fundamento como seu ponto de fundação. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HlouUusz33M>. Consulta em: 30/04/2019. Se somamos a esta observação aquela que diz ser a ideia de sujeito uma declinação de *hipokeimenon*, que pode ser traduzido por fundamento, chegaremos a interessante conclusão de que retornar ao sujeito pode ler lido como um convite a rumar ao abismo. Sobre esses pontos, respectivamente, leremos o verbete de Étienne Balibar et al, “Sujet”, em Barbara Cassin (sous la direction de.). *Vocabulaire européen des philosophies*: Dictionnaire des intraduisibles. Paris: Seuil, 2004, e o livro de Bertrand Ogilvie. *Lacan y la formación del concepto de sujeto*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

últimas encontrem em todo arranjo institucional um agravo sem qualquer justificação.¹⁰⁶ Esse diagnóstico, nos diz Honneth, só poderá funcionar ao preço de uma pressuposição. Uma espécie de projeção fantasmática que faça com que a “atividade política” autônoma se transforme num tipo de hipernorma enunciada por um legislador “isento” e “universal” que, justamente pelo fato de sê-lo, possa validar a supressão daquilo que é criticado.

De fato, vemos nesse ponto uma aproximação com o trajeto reconstruído por nós num dos capítulos do eixo político performático. Da mesma forma que Laclau advertia, como vimos sob a influência de Lefort, sobre a possibilidade do preenchimento do vazio democrático, por assim dizer, com o fantasma do totalitarismo, Honneth vislumbrará um outro perigo resultante da autonomia como gesto político: o perigo do terror.¹⁰⁷ A pretensão da crítica, a crítica destruidora das normas, trará consigo consequentemente o risco terrorista.

Dado que se excluem as normas já existentes da justificação de suas próprias ações, considerando apenas o abstrato e anônimo interesse de um suposto segmento da sociedade, o que em princípio eram boas intenções se transformariam em delírios de grandeza e violência revolucionária (ibid., pp. 118-119).

A “exclusão” da utilização das normas “existentes” como coordenadas para a ação instala seus adeptos no campo dos “delírios” e da “violência revolucionária”. Essa última não é fruto do exercício de um conjunto de normas de cuja confecção, aplicação e resguardo se ocupa uma instituição como o Estado, por exemplo. Ela é fruto de sua ausência e questionamento absoluto.

Além do ponto da negação absoluta, ou num linguajar mais próximo ao hegelianismo de Honneth, da negação abstrata, há outro detalhe nesta passagem que é de importância decisiva para a tese que defendemos. Com ela Honneth explicita como, em realidade, a alucinação revolucionária é uma forma de lidar ou de relacionar-se com o interesse – Laclau falaria em “demanda”, por exemplo - de um determinado grupo real ou tão fantástico quanto a pretensão de sanar o dano para o qual a política é a ferramenta de reparação. Como

¹⁰⁶ Sobre a necessidade da “justificação” como elemento de elaboração de controvérsias epistemológicas e/ou éticas, ver Luc Boltanski. *On critique. A Sociology of emancipation*. Cambridge: Polity, 2011.

¹⁰⁷ Sem desenvolver muito a filiação, registremos, apenas, que a passagem ao terror como deriva da afirmação de uma forma inefetiva da liberdade, poderá ser lida no extrato intitulado “A liberdade absoluta e o terror” da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. Sobre a fabulação do Terror como suturação da realização de um acontecimento político genuíno leremos o capítulo 9 do *Compêndio de metapolítica*, de Alain Badiou, intitulado, sugestivamente, *O que é um termidoriano?* Sobre o princípio *There is no Alternative!* como expressão conjuntural do *horror vacui*, de influência claramente clerical, teremos a oportunidade de consultar o livro do catalão Santiago López Petit. *Horror vacui. La travesía de la noche del siglo* Madrid: Siglo Veintiuno, 1996.

argumentamos, é justamente o tipo de relação que se estabelece com a situação ou diretamente o dano a ser sanado, ou para dizê-lo ainda de outra forma, a maneira de abandoná-lo ou dele sair, que define o posicionamento de nossos autores nos eixos por nós construídos. O gesto definidor da “atuação política” criticada por Honneth, baseada no rechaço absoluto das normas existentes é fundamental porque ao esclarecer seu ponto de discordância com este tipo de abordagem também abrirá espaço para sua própria proposta que, como adiantamos, se assentará em outra relação tanto com o dano a ser redimido quanto com a política capaz de paliá-lo.

Honneth fará questão de ressaltar mais um aspecto distintivo deste tipo de atuação política, o que nos permite construir ainda outra ponte de “comparação” com os autores do eixo performativo, a fim de seguir precisando nosso ponto. Nosso autor chama a atenção para o fato de que o tipo de atuação política baseada no rechaço das normas e na afirmação da “autolegislação” como maneira de paliar os danos que motivam as reivindicações é, curiosamente, arrogada em nome de um universal.

É claro que esta guinada rumo ao terrorismo só pode ser entendida como uma patologia da liberdade moral onde o que eram originalmente intenções e considerações universalistas pavimentam o caminho para uma ação política. Há outras formas de terror na modernidade que não invocam a violação de interesses gerais, mas a defesa de valores particulares; mas no caso em que os ativistas se permitem ser guiados por ideias do universalismo moral, é a consequência cruel deste tipo de exercício absolutista da autolegislação justificada que inspira suas convicções terroristas (ibid., p. 118).

Se uma das formas de expressão política da lógica performática pode ser justamente localizada na capacidade e mesmo necessidade de dar-se em “nome de” de alguma coisa, coisa cuja definição é, precisamente, o objeto da política, vemos aqui que Honneth, mas também Negri cada um à sua maneira, questiona fortemente dita “invocação”. Isso porque uma política se dê em nome de algo quer também dizer que ela atua *como se* fosse algo, emprestando-lhe ares de uma indeterminação que, sem ser exatamente falsa, é apenas o momento de sua manifestação mais efetiva.

De fato, talvez seja justamente por isso que Honneth não apenas a questione, mas também a classifique como “patológica”. Patologia que, naturalmente, só poder ser concebida em relação a uma normalidade pré-concebida - ora, é justamente contra esta normalidade que se haviam erigido, de uma ou de outra forma, os autores elencados no eixo performativo. Para voltar à nossa referência concreta, poderíamos dizer que é justamente porque *falta* esta *relação* efetiva ou verdadeira com um critério ou norma, que toda e qualquer política deva ser

levada a cabo, para aqueles que são o alvo da crítica de nosso autor, “em nome de” algo, alguma coisa ou alguém. Forma de dizer que dada a falta de uma adequada relação com um critério, moral, por exemplo, para seguir com Honneth, posto *a priori*, cuja afirmação é precisamente o que explica a designação de outra expressão política como “patológica”, caberá ao próprio gesto de enunciação estabelecê-lo, ou, como dizemos nós, performá-lo.

A afirmação da autonomia ou “autolegislação” em nome de um pretenso universalismo se degenera. Fruto de um perverso e dramático “jogo” dialético, as “considerações universalistas” mais honrosas trocam de sinal e passam a seu contrário, “pavimentando” o caminho ao alinhamento da própria atuação política ao gesto terrorista.¹⁰⁸ Honneth nos dá pistas de algumas filiações teóricas que a partir de certo uso do universalismo teriam aberto caminho para este tipo de construção política, o que nos interessa neste ponto, pois nos ajuda a enfatizar o distinto, particular e, ao que mais nos interessa, *característico*, uso das normas reivindicado por nosso autor.

[...] A ‘liberdade moral’ é predicada sobre o desejo mútuo de justificar decisões intersubjetivamente e oferecer argumentos aceitáveis. Se na esfera das interações legais sou ‘livre’ para agir como quero dentro dos limites das leis existentes e sem a obrigação de justificar minhas ações, na esfera das ações moralmente determinadas só posso reivindicar a ‘liberdade’ de determinar a direção da minha ação se também estou disposto a apresentar razões intersubjetivamente compreensíveis do porquê estas ações deveriam ser universalmente aceitáveis (ibid., p. 106).

Para construir seu ponto, Honneth estabelece uma divisão entre uma ação determinada legalmente e outra moralmente, onde esta última seria aquela cuja justificativa teria de estar assentada na possibilidade de universalização. Não basta, diz Honneth, que dita ação seja boa ou justa para mim; ela deve ser essencialmente boa ou justa, por exemplo, para qualquer outro ser, isto é, universalizável.¹⁰⁹

Entendamos bem, portanto. A Honneth não lhe interessa rechaçar, como viemos argumentando, o objeto da crítica *in toto*, mas retomá-lo para superá-lo, de alguma maneira, em seus próprios termos, ou para dizê-lo em seu próprio linguajar, submeter seus argumentos

¹⁰⁸ Aproveitemos a ocasião para marcar um ponto e apontar, talvez, para um problema de pesquisas futuras. A formulação de Honneth assentada na divisão, em alguma medida rígida, entre o normal e o patológico, tenderá a pensar os desvios ou derivas, como aquela identificada com o ato político autônomo, como puras anomalias. Mas e se pensássemos que a aporia - neste caso concreto, aquela universalidade que, embora enunciada e apresentada enquanto tal, passa a seu contrário e se transforma na negação completa daquilo que inicialmente se dispunha a efetivar - é interna, ineludível, portanto, de todo universalismo que é incapaz de pôr-se sem pôr um contrário?

¹⁰⁹ Os leitores de Kant encontrarão aqui fortes ecos da definição de imperativo categórico do filósofo alemão. Sobre a prática perversa de amar a Lei, leremos o texto de guinada de Jacques Lacan. *Kant con Sade*. In: Jacques Lacan. *Escritos*. Tomo II. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2015.

e razões a uma crítica imanente.¹¹⁰ Não é que a reivindicação da liberdade moral da qual a autonomia é uma manifestação, e sobre a qual insistimos aqui, represente uma pura e simples subsunção à lei, mesmo universal e universalizável. Ao contrário, o que parece querer frisar nosso autor, demarcando uma forma de liberdade da outra para fazer seu ponto, é justamente a necessidade de sua justificação intersubjetiva, e que esta, ademais de intersubjetivamente partilhada, para ser predicada como sendo “moral” deva ser aceitável. Ocorre que é também neste exato ponto que podemos já entrever o que será o questionamento a certa deriva patológica deste tipo de liberdade, questionamento que por sua vez abrirá o passo para que o filósofo alemão construa sua própria proposta política.

Isto porque justamente o que caracterizava e sustentava a diferença mesma entre uma e outra liberdade se transformará em seu traço mais perverso. Forma de dizer que ali onde a universalidade era vista como um atributo abarcador, generoso e, por que não, humanista, da liberdade passará a figurar um simulacro autoritário de universalidade. O critério universalista que servira justamente para paliar particularismos, ao expressar-se enquanto patologia, muda sua roupagem e passa a alimentar comportamentos que poderíamos classificar como identitários.

A filosofia moral de Kant terminou permitindo o desenvolvimento de uma posição negativa como exercício da liberdade [...] Como seres humanos, a despeito da natureza da ordem legal, somos todos igualmente livres para rejeitar demandas ou instituições sociais que não podem ser consentidas por todos os afetados. [...] Em primeira instância, a ideia de autonomia moral de Kant não nos instrui a respeito de como deveríamos de fato estruturar nossas vidas ou nossas ações, *habilitando, em contrapartida, a sempre disponível possibilidade de questionar a legitimidade das relações sociais existentes* (ibid., p. 98, *grifos nossos*).¹¹¹

A combinação da ausência de conteúdo atribuível ao ímpeto ativo, identificável exclusivamente por sua forma tendente ao questionamento e a resistência, contribuirá, nos diz Honneth, para o estabelecimento de uma temível afinidade com o radicalismo político.¹¹² Ali

¹¹⁰ Sobre a ideia de crítica imanente e suas “aplicações” ver o estudo de Seyla Benhabib. *Critique, norm and utopia. A study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia Press, 1986.

¹¹¹ Para uma interpretação distinta da relação da filosofia kantiana, em especial sua filosofia do direito, com o tema da “resistência” leremos o livro de André Tosel. *Kant révolutionnaire. Droit et politique*. Paris: Puf, 1988, do qual reproduzimos o seguinte trecho referente à Revolução francesa: “Se Kant foi de uma fidelidade constante à substância do elemento revolucionário considerado como surgimento do direito, ele sempre condenou o fato revolucionário em geral enquanto este coincide com a reivindicação do direito à resistência, do direito de revolução contra o Estado legal que existe positivamente, mesmo se este Estado positivo está muito longe da ideia do direito” (TOSEL, 1988, p. 14). Para uma incursão sobre a ambiguidade do significado da crítica ao “direito de resistência” em Kant leremos o capítulo 1 (pp. 37-121) de Domenico Losurdo. *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant*. Buenos Aires: Escolar y Mayo Editores, 2010.

¹¹² A combinação da atitude ascética com a gênese de certo radicalismo político, tomando por base o calvinismo, está exposta no notável livro de Michael Walzer. *La revolución de los santos. Estudio sobre los*

onde a liberdade moral, que tem neste tipo de autonomia, que Honneth classifica como patológica, a manifestação política mais palpável, exigia a possibilidade da universalização de sua reivindicação e o consentimento intersubjetivo para sua adequada consecução ou expressão, se instalará a afirmação, pura, simples e formal do rechaço que, como vimos mais acima, Honneth não deixa de identificar a uma manifestação delirante.

Caberá a Honneth, na esteira de Hegel, aproximar este gesto absoluto, lembremos, uma deriva patológica da liberdade moral e sua expressão política autônoma, do terror. O panorama se inverte e o consentimento às regras passa a ser apanágio dos capturados nas redes de sujeição enquanto o rechaço daquelas passa a representar o gesto livre por excelência.

A forma de resolver a inconformidade com a configuração das “relações sociais existentes” passa a ser então uma espécie de salto no vazio. Ocorre aqui o contrário do que podemos notar no caso dos dois autores posicionados no eixo performático. O questionamento da “organização” social segundo normas e fundamentos rígidos, aquilo que Rancière chamará, por exemplo, de distribuição das partes de uma sociedade, não é uma forma de abrir um caminho a outros mundos através da política. O que o autor francês entendia em sua proposta como uma oportunidade para a visibilização de outros mundos possíveis é vista por Honneth como um flerte com um lado escuro da política.

De fato, em coletânea recente onde se lê um diálogo direto entre ambos os autores, Honneth se pronuncia da seguinte maneira a respeito da posição de Rancière:

Rancière deseja mostrar que uma tal ordem política é [...] reproduzida através de um processo no qual os princípios normativos se mesclam a formas visíveis e sensíveis: eles consistem não apenas em compromissos ou princípios, mas também no estabelecimento de categorias dominantes [...] [Dessa forma,] Rancière pode transformar aquilo que tradicionalmente foi chamado de “político” em “polícia”: “polícia” é, portanto, o nome dado a uma de fato ou ficcionalmente aceita ordem política que se sustenta na exclusão e consiste em modos de governo do mundo sensível/visível [...] (HONNETH, 2016, p. 97).

A normalidade ou os “princípios normativos” nos escritos de Rancière, diz Honneth, aparecem não só como organizadores da vida cotidiana e de esperanças futuras. Contribuem, ademais e, sobretudo, para a rotinização de uma instância de poder que para operar com

orígenes de la política radical. Buenos Aires: Katz, 2008, do qual destacamos a seguinte passagem: “O poder de uma ideologia se funda na capacidade de ativar seus aderentes e de mudar o mundo. Seu conteúdo é necessariamente uma descrição da experiência contemporânea como inaceitável e desnecessária e um rechaço de qualquer transcendência ou salvação meramente pessoal. Seu efeito prático gerar organização e ativismo cooperativo. A ideologia calvinista pode resumir-se brevemente nestes termos” (WALZER, 2008, p. 42).

eficácia tem que lançar mão de suas próprias ideias e fazer com que elas sejam não só suas, mas de todos. Ao organizar desta forma as múltiplas vontades individuais e coletivas, distribui, dirá Rancière, de uma determinada maneira aquilo que é visto e sentido, bloqueando ou neutralizando, por outro lado, outras possibilidades – “outros mundos”.

Ora, é justamente esta capacidade de suturação de outros mundos que faz com que Rancière a adjetive como sendo uma atividade policial. Daí que, em consequência, só exista política, teorema central do autor de *A Noite dos proletários*, onde haja uma atividade de desorganização desta sensibilidade.¹¹³ Honneth segue demarcando-se daqueles que entendem de forma unilateral segundo ele o papel das normas e desta vez aponta suas críticas na direção de dois outros interlocutores.

Em um texto onde analisa as concepções de modernidade em Adorno e Foucault com ênfase em seu impacto sobre a construção de estratégias políticas, Honneth diz o seguinte sobre esse posicionamento.

[...] lançando mão de uma atrevida parcialidade, Adorno e Foucault têm que fazer abstração dos avanços culturais e morais que se plasmaram nas instituições dos Estados constitucionais, nos procedimentos de formação de vontades próprios da democracia formal e nos padrões de formação de identidades liberados das tradições. Adorno e Foucault compartilham esta imagem reduzida da era moderna com os defensores da “era pós-moderna”, pois esses tratam de resolver mediante uma jogada intelectual muito simples os numerosos problemas que se apresentam ao querer reduzir com uma intenção polêmica os fenômenos sociais, políticos e culturais dos dois últimos séculos ao denominador comum único da ‘era moderna’ [...] (HONNETH, 2010, p. 139).

Por meio de uma estratégia, uma “jogada” intelectual banal, nos diz Honneth, ambos julgam poder desvencilhar-se da modernidade, de seus “padrões” e “procedimentos” de formação tanto de “identidades” quanto de “vontades”. O ponto é importante, insistamos, já

¹¹³ A conclusão, que se impõe por si só, é perturbadora, sobretudo, para toda a tradição política do século XX centrada na organização, principalmente a partidária. Numa intervenção recente que deixa ver uma aproximação inusitada entre sua formulação e esta ideia de Jacques Rancière, Étienne Balibar diz o seguinte, depois de enumerar as duas outras questões que norteariam sua exposição: “Enfim, a terceira questão, que ponho em relação com o problema do *método comunista*, é a seguinte: o que fazemos no campo da política? Em que consiste nosso ‘esforço’ específico – isso que os filósofos da idade clássica, Spinoza em particular, nomeavam, em latim, um *conatus*, e que poderíamos traduzir também por ‘potência de agir’? Minha resposta – ainda em parte inspirada em Marx, mas também por uma reflexão crítica sobre o desdobramento de sua doutrina, é a seguinte: os comunistas (e, portanto, “nós mesmos”, enquanto reivindicamos esta ideia) participamos de diferentes ‘lutas’, movimentos de emancipação, de civilização, de reforma ou de revolução, não para ‘organizá-los’, mas para desorganizá-los, em um sentido ativo desse termo que será necessário precisar” (BALIBAR, s/p, 2011). Ver BALIBAR, Étienne. Les questions du communisme (comunicação apresentada em 15 outubro de 2011 no marco do Colóquio internacional “Communism, A New Beginning ?”). Disponível em: <http://www.ciepf.fr/spip.php?article307#nb43>). Consulta em: 30/04/2019.

que será sobre esta crítica a crítica das normas, àquelas normas que justamente vulneram aquilo que os indivíduos e coletividades esperam e almejam como sendo seu ideal de boa vida, que se erigirá seu conceito de política, que, como veremos se baseará nuclearmente na ideia de normalidade.

Antes de passarmos ao ponto propositivo de nosso autor, onde ganhará o centro a ideia de normalidade como forma de reverter uma situação adversa, detenhamo-nos, a fim de ressaltar ainda mais este outro que é seu objeto de crítica, em dois exemplos significativos daquela deriva mencionada uma e outra vez enquanto apresentávamos os questionamentos feitos à liberdade moral expressa na ideia de autonomia, a saber: o terror. Terror cuja causa eficiente o filósofo alemão parece não duvidar em estabelecer, lançando mão de uma formulação desconcertante à primeira vista. Mediante outra inversão, o gesto de autolegislação transforma-se e se confunde com uma manifestação do absoluto.

O gesto crítico de posição dos próprios critérios da ação, *ex machina*, por assim dizer, é visto como a afirmação de uma postura que, embora perfeitamente “justificada”, dificilmente é capaz de escapar ao flerte com o autoritarismo. Forma de dizer que ali onde falte o *nomos* emergirá o caos exemplificado por registros tanto discursivos quanto práticos nos quais a ideia de terror é central.

Honneth recorrerá a dois registros distintos que, segundo ele, demonstrariam exemplarmente esta modalidade de expressão dos ditos “interesses anônimos e abstratos”.

Se nos atemos à Ulrike Meinhof, quem formulou o que de longe representava a maior parte das reflexões morais dentre os membros do grupo, podemos ver claramente como esta *perversão da liberdade moral* ganhou forma (HONNETH, 2014, p. 119, *grifos nossos*).

A ideia de perversão da liberdade moral deve ser frisada já que é de grande interesse. Ela denota perfeitamente, ainda que *a contrario*, a posição política que será adotada por Honneth, já que só pode haver perversão daquilo que antes funcionava como critério estável. Ora, é justamente a ausência deste critério ou a sua negação, que segundo ele só pode levar ao terror. O vazio de critérios ou simplesmente o horror ao vazio não é, como para os representantes do eixo performático, a possibilidade de uma possibilidade, por assim dizer. Dito de outra maneira: ela não é aquilo que habilita a construção de um novo mundo, de

novas normas ou de articulações que condensem determinadas demandas frustradas. Não. Ela é um convite ao terror, um caminho direto ao infantilismo e arcaísmo humanos.¹¹⁴

Como outros membros de sua geração que cresceram na Alemanha nazista dos anos 1930 a experiência chave em sua socialização política foi o plano do governo da Alemanha Ocidental para introduzir as assim chamadas leis de emergência na constituição federal do país. Até os anos 1950, a jovem jornalista via a *Grundgesetz* (Lei básica ou fundamental) da FRG, que havia sido sancionada em 1949, como a base normativa para uma ordem legal baseada na liberdade, na qual simplesmente não havia lugar para restrições à liberdade ou tentativas de remilitarização. [...] Uma vez que esse consenso moral pareceu dissolver-se como resultado da disposição gradual do PSD a aceitar as leis de emergência que solaparam direitos fundamentais, Meinhof reagiu com raiva e intransigência crescentes. [...] (ibid., p. 119).

Dissolvido o “consenso moral”, dissolve-se aquela convicção que atava, unilateralmente, o sujeito à norma e o absolutismo moral positivo pende tendencialmente para o polo negativo. O dano ou violação daquilo que se deveria respeitar – no caso de nossa passagem, “alguns direitos fundamentais” – é paliado através de um ato radical que se desvincula de qualquer reconhecimento das normas, provocando, dentre outros resultados, um isolamento daqueles que reivindicam o gesto de transformação.¹¹⁵

A consequência habitual deste tipo de autonomização é que a ação individual se torna rígida e fixa, refletida em sintomas de isolamento social e perda de comunicação. [...] [os sujeitos] percebem essa liberdade [a moral] como a fonte de sua plena autocompreensão e se privam da chance de conectar-se novamente com a interação do mundo da vida. [...] eles percebem a si mesmos como legisladores sobre o mundo dos seres humanos em sua inteireza, como se o mundo antes deles já não fosse marcado por uma série de regras normativas que balizam o horizonte de nossas considerações morais (ibid., pp. 114-5).

¹¹⁴ É atribuída a Max Weber a frase de que “o materialismo histórico não deveria ser visto como um trem do qual se poderia saltar quando se bem entendesse”, querendo designar que o materialismo histórico deveria ele mesmo dar conta de sua própria história. É curioso notar como tanto Honneth quanto Habermas - em quem, aliás, cremos profundamente haver buscado inspiração para estas formulações – saltam do trem iluminista antes da “estação” Terror.

¹¹⁵ O mesmo problema pode ser visto desde uma perspectiva simétrica inversa e é Étienne Balibar quem vem reiteradas vezes chamando a atenção para a violência da tautologia do direito de corte positivista, fundado na fórmula *Gesetz ist Gesetz*: “Mas o que é um ‘suplemento de lei’? É, primeiro, parece-me, uma absolutização ou idealização de seu nome, que faz dele um ‘nome mestre’ ou um ‘nome da verdade’. Ocorre com frequência que tais nomes sejam apresentados sob a forma de enunciações tautológicas, cujo caráter de violência ‘performativa’ é inegável, enquanto violenta redução das diferenças e resistências. ‘Deus é Deus’, mas também ‘À guerra como à guerra’ e, óbvio, A lei é a lei (*Law is Law, Gesetz ist Gesetz*)” (BALIBAR, 2010, p. 122).

A perversão da liberdade moral, cujo rosto político mais visível é o gesto autônomo patológico,¹¹⁶ assume a transformação como resultado da operação que consiste em fazer das “regras normativas” *tabula rasa*.

Conversão paradigmática de um potencial “linha de fuga” em uma “linha de morte”.¹¹⁷

No fim, o que restou foi um inteiramente abstrato e desprendido universalismo dos “condenados da terra” (*Unterdrückten aller Länder*).¹¹⁸ Dessa perspectiva, na qual o sujeito assume o papel ficcional de um legislador para um mundo de puras convicções, as normas constitucionais devem não só perder sua validade, mas quaisquer laços de amizade e vida familiar. Tudo o que resta é a ideia fantasmática de ter de lutar através de meios terroristas contra o que é uma ordem social completamente corrupta (Ibid., p. 120).

Notemos mais um ponto de contato que, por contraste, serve para esclarecer nosso argumento. Enquanto para Jacques Rancière, por exemplo, a produção destes tipos de

¹¹⁶ Uma outra e bela interpretação da “opção” autônoma como uma modalidade de cuidado de si será encontrada no livro de Christian Ferrer. *Cabezas de Tormenta. Ensayos sobre lo ingobernable*. Utopia libertaria. Buenos Aires: Ediciones de la Biblioteca Nacional, 2006: “Em que medida os anarquistas não experimentaram uma tensão espiritual entre o esforço por ‘melhorar’ a alma e a insondável turbulência espiritual que se verte em ímpetos violentos? Provavelmente, suas ações foram muitas vezes sangrentas e insensatas; outras vezes sacrificadas e dignificantes. Foram seres extremos. Assim como a história do capitalismo moderno e da sociedade individual é inseparável do surgimento do sindicalismo, também o anarquismo é incompreensível sem sua antípoda, a hierarquia. O anarquista e o monarca sempre se mediram entre si, como capas geológicas que não se confundem mesmo reconhecendo-se e estudando-se mutuamente, como cervídeos que eventualmente se enfrentam em campos de lida. Mas essa mesma tensão nutre a tendência a isolar-se centripetamente nas próprias ideias e práticas culturais como também convoca complexas relações osmóticas entre a “alma anarquista” e a “alma burguesa”, vínculos que devem analisar-se através dos processos metamórficos que sua mútua luta produz na fronteira em disputa (FERRER, 2006, pp. 37-38)

¹¹⁷ A referência aqui à ideia de “linha de fuga” vem, naturalmente, de Gilles Deleuze. Leremos a interessantíssima análise de Marco Rampazzo-Bazzan sobre a constante vacilação entre a “linha de fuga” e “linha de morte” na prática política dos estudantes alemães em Marco Rampazzo-Bazzan. *La politisation des étudiants antiautoritaires. Émergence des “espaces publics oppositionnels” et “mentalité-guérilla” à Berlin-Ouest* e Rudi Dutschke e Hans-Jürgen Krah. *Pratiquer le refus implique une mentalité guérillera*. Ambos recolhidos, respectivamente, no número 3 e 4 dos *Cahiers du GRM*, n. 3 e 4. Disponíveis em: <https://journals.openedition.org/grm/269>. Ver também Marco Rampazzo-Bazzan. *Anschlag. Interlude subversif. Pour une carte du mouvement étudiant allemand des années 1960*. In: *Dissensus*, n. 5, 2013: “Anschlag em alemão tem essencialmente o significado de “corte” ou “ataque”, que se declina na linguagem corrente em dois usos principais que nos parecem muito significativos para mapear o movimento estudante alemão: *Anschlag* ou *Plakat*, isto é, ‘cartaz’ e *Anschlag* como ‘atentado’”. (RAMPAZZO-BAZZAN, 2013, p. 90).

¹¹⁸ Guillaume Sibertin-Blanc, numa exposição recente intitulada *La Violence sur le Fil: la Voix de l’Algérie chez Franz Fanon*, marca justamente o poder de contrarrestação da violência habilitado por este tipo de enunciado e seu poder de “nomeação” correspondente, ou melhor, de contranomeação ou contraidentificação, partindo do mesmo Fanon, mas de um outro texto deste último “*Ici la voix de l’Algérie...*”. Por outro lado, na mesma ocasião, coube a Filippo Del Lucchese argumentar que, ainda no que respeita a este tipo de gesto de enunciação, ao contrário de representar um exemplo de abstração desmedida e universalismo vazio, ela seria o símbolo de uma intervenção conjuntural ou do desenvolvimento de um pensamento na conjuntura, cuja matriz, sustenta Del Lucchese, remeteria àquela que teria sido a abordagem de Spinoza no *Tratado Teológico-político*. (o estudo de um povo concreto...). Ambas as intervenções podem ser consultadas na íntegra. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=afdZYbIE4hs> Consulta em: 30/04/2019.

enunciados que poderíamos qualificar de hiperbólicos, justamente pelo fato de sê-lo, seriam capazes de fazer ver outros mundos e, portanto, abrir novas possibilidades genuínas frente àquilo contra o qual se luta, para Honneth ocorre o contrário.

Ditos enunciados, inteiramente abstratos e desarraigados não são mais que o produto de uma ideia fantasmática atada ao desígnio belicoso do combate pela causa de um outro que, ademais, dada a tendência ao isolamento anteriormente mencionada, sequer participa da articulação política do apelo.¹¹⁹ Traço que o perfila dentre aqueles que, argumentamos, concebem seus respectivos conceitos políticos baseados na lógica da reversibilidade, Honneth questiona os resultados do gesto “ficcional”¹²⁰ como modulador da prática de transformação.

Ora, há uma razão clara para isso. Segundo nossa forma específica de encaminhar o argumento que, insistamos, gira em torno da maneira pela qual Honneth questiona uns e reivindica outros determinados critérios como bons o suficiente a ponto de serem retomados como orientadores da vida individual e coletiva, o gesto ficcional como ferramenta política não poderia mesmo ser reivindicado como adequado. Ao contrário, é justamente porque se desconfia – digamo-lo para dar um gosto cético ao argumento¹²¹ – da própria existência de algo como uma norma suficientemente boa que os autores elencados no polo performativo podem subscrever o gesto ficcional, erguido sobre as ruínas destas ditas normas como elemento ordenador de seus respectivos conceitos políticos.

O segundo exemplo de Honneth vem da literatura.

Um autor que via ditas patologias da liberdade moral como a marca distintiva da modernidade foi Henry James. Em suas novelas encontramos muitos protagonistas que, em seu zelo pelos princípios morais, começam por esquecer o que são suas obrigações imediatas, ou onde de fato um mal moral deveria ser combatido. [...] Frederick Winterbourne, por exemplo, o protagonista masculino em *Daisy Miller*, leva progressivamente sua amada à

¹¹⁹ É fascinante notar aqui uma coincidência entre a descrição factual de uma ação e a total discrepância no que respeita à causalidade que a ela é imputada entre Axel Honneth e Alain Badiou. Num livro dedicado a pensar os atentados ocorridos em novembro de 2015, na França, este último argumentou que o ato “heróico”, fundamentalmente niilista, daqueles que perpetraram os atentados - ver Alain Badiou. *Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries du 13 novembre*. Paris: Fayard, 2016 - devia-se ao imperativo contemporâneo que insta “a viver sem ideia”. No caso de Honneth, ocorre justamente o simétrico inverso, é a fidelidade a uma ideia que produz o ato de isolamento e, em alguns casos, o gesto terrorista como resultado ético.

¹²⁰ Não deixa de ser curioso que se apoie, dentre outros, em escritos literários para fazê-lo.

¹²¹ Sobre a relação entre ceticismo e normas, para seguir com nosso linguajar, leremos o capítulo 5 de Renato Lessa. *Agonia, aposta e ceticismo. Ensaios de filosofia política*. Minas Gerais: Editora UFMG, 2003, intitulado *Por que rir da filosofia política, ou a ciência política como técnica*, ensaio que é uma clara referência ao original de Bento Prado Junior *Por que rir da filosofia?* recolhido em Bento Prado Junior. *Alguns ensaios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. Em Vladimir Safatle. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008, leremos uma interessante exposição dos impasses da crítica em tempos de pós-verdade. Finalmente, é Paolo Virno quem, no capítulo 1 de *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2011, nos brinda uma interessante análise das relações entre ação inovadora e criativa e o chiste.

armadilha do comportamento autodestrutivo ao dizer como esta havia falhado em cumprir com as demandas de uma abstrata e desprendida moralidade (ibid., p. 116).

A “rigidez” ou o apego unilateral a determinada regra moral enviesa o alvo e faz com que aquilo que deveria ser atingido, o bem visado, se converta em postura destrutiva e contrarie o sentido daquela intenção primeira. O zelo por um princípio moral afastado das regras normativas compartilhadas e/ ou vigentes acaba fortalecendo aquilo que desejava combater, e a ilusão do corte abrupto com aquilo que é combatido produz o efeito contrário.

De forma similar, ainda que desta vez através do uso artístico de uma história clássica de fantasmas, Henry James descreve em *The Turn of the Screw* como uma babá destrói a vida de crianças a ela confiadas ao buscar convencê-las, em seu zelo moral missionário, de que os fantasmas de suas alucinações representavam de fato perigos reais e terríveis. Exatamente como em *Daisy Miller*, é o desejo absoluto do bem que leva, num tipo de inversão paradoxal, a uma cadeia de eventos que terminam num desastre (ibid., p. 117).

Essa “inversão paradoxal” que, como vimos, Honneth chama de “perversão”, caracterizada pela impossibilidade de apresentar-se e manter-se como afirmação de um valor sem passar a seu contrário define-se, portanto, por um duplo movimento. Por um lado, pretende instaurar uma nova relação com o mundo questionando radicalmente as normas vigentes. Por outro, e, aparentemente em mais uma mostra de incoerência interna, afirma um ideal que, uma e outra vez, se converte em seu contrário.

Tudo se passa como se a posição de uma convicção ou postura, sempre que ancorada em bases excessivamente abstratas, isto é, não efetivas, tendesse a sua autosupressão. Como se tudo aquilo que não fosse efetivamente trabalhado pelo negativo estivesse destinado a perecer por força de sua desmedida formalidade. A essa formalidade, em sua expressão moral, pervertida, e cuja afirmação politicamente mais visível é aquela da autonomia, embora tenhamos usado também outros exemplos, nosso autor chamou moralismo ou absolutismo moral. Pois bem, é justamente esta última caracterização que abrirá o caminho para a política como normalidade de Honneth, onde a reversibilidade do estado indesejado buscará dar-se justamente superando esta abstração.

É precisamente o gesto de superação desta abstração que combina a subtração a determinadas normas e a afirmação unilateral de outras que abordaremos na seção derradeira deste capítulo. Todo o trajeto trilhado a partir de suas críticas a determinadas relações patológicas com as normas destinava-se justamente a deixar-nos neste ponto onde nosso autor

entregará seu conceito político amparando-se na reivindicação de uma norma de socialização ideal, numa normalidade. Argumentaremos que esta normalidade funcionará como uma matriz ótima, cujo conteúdo mais notável é uma concepção paradigmática de integridade pessoal que, como veremos, informa de maneira decisiva sua própria concepção de autonomia em contraposição àquela com contornos patológicos.

3.4. A política como normalidade

Dizíamos, então: para que a crítica de Honneth não replique justamente o reprovável daquilo que é objeto de questionamento é preciso que possa emergir alguma verdade desta falsidade “terrorista” e abstrata representada por aquela liberdade cuja face patológica é uma determinada expressão da autonomia. A construção da alternativa envolve, em primeiro lugar, uma resignificação da própria ideia de luta ou, em um sentido mais amplo, de resistência. Essa reavaliação consistirá em mostrar como por detrás de toda pugna há sempre um motivo passível de ser traduzido nos termos de um vocabulário moral.¹²²

Ao contrário do que propunham, por exemplo, os defensores de uma ruptura completa com as normas através do gesto “político” terrorista nosso autor defenderá a ideia de que detrás de cada ato de luta, detrás de cada disputa há e sempre haverá uma motivação moral. A luta, portanto, ou a contestação em sentido mais amplo, não gera por si só uma realidade nova, não expressa um gesto performativo, para usar nossa linguagem, mas trabalha na direção do reestabelecimento de uma condição real ou imaginariamente tomada como alvo antecipado da prática política.

Forma de dizer que a luta em si não pode ser jamais capaz de performar por si só, sob a ausência de normas de boa convivência, uma política adequada a qual, ao contrário, deve contar necessariamente com critérios normativos justificados e justificáveis. Para que o conflito social possa denotar algo mais que uma simples expressão negativa, será preciso que o entendamos como o começo de uma travessia mais longa pela qual terá que passar a experiência do dano para que enfim se restitua aquilo que foi lesado e para que a violação

¹²² A referência mais eloquente neste caso é, naturalmente, E. P. Thompson e Barrington Moore. Ao primeiro, Honneth reconhece haver introduzido certo “culturalismo” na análise da formação do operariado inglês. Ao segundo, o filósofo alemão atribui o êxito de ter descoberto que detrás da expressão dos interesses aparentemente mais crus está o desconforto pela lesão perpetrada contra um “contrato social implícito” (HONNETH, 2009, p. 263). A referência a algo como um contrato social implícito é valiosíssima. Poderíamos dizer que, justamente, a política como normalidade de Honneth não faz mais que reivindicar este contrato social implícito, lido como esta matriz de socialização primária entre mãe e lactante, como veremos adiante, como, ao mesmo tempo, fundamento de toda ação de resistência e horizonte ideal de toda política.

apareça como condição para a afirmação de uma integridade normativa ou de uma normalidade.

Neste exato ponto aparece uma importante particularidade do que dizemos ser a abordagem política do filósofo alemão, incluída em nossa reconstrução naquele eixo que tem na reversibilidade seu gesto lógico definidor. Estabelecidas as críticas tanto à ciência política no sentido que lhe atribui ao termo Honneth, quanto à teoria funcionalista do poder, seu conceito de política passará a gravitar em torno de uma pressuposição normativa, como adiantamos mais acima. Chamamos de pressuposição aqui a postulação de uma matriz ótima de socialização à qual, para afirmar-se contra o estado indesejado, deve ser invocada como horizonte capaz paliá-lo. Dizemos, ademais, que esta pressuposição é construída sugerindo uma ideia integral da personalidade humana. Para manter o estilo de argumento por contraste, como viemos fazendo ao longo dos capítulos da tese, digamos o seguinte. Diferentemente do que ocorria no caso dos dois autores perfilados sob o polo da performatividade, não se questiona de entrada um fundamento pleno seja ao nível individual, coletivo ou mais geral, isto é, em termos de composição do mundo enquanto tal – pensemos, por exemplo, na ideia “impossibilidade do social” em Laclau e a crítica a “distribuição das partes” em Rancière. Ao contrário, ela é reivindicada, pressuposta e posta como horizonte da política. Aliás, reivindicar um horizonte ou finalidade para a política é justamente uma forma de fazer com que ela não se resuma a um meio, sucumbindo assim àquela lógica instrumental criticada por nosso autor.¹²³

Ora, para construir seu conceito político como normalidade é preciso fazer aparecer a faceta moral ou moralizável dos conflitos, e dizer que tão importante quanto os interesses imediatos em jogo em cada pugna também são seus substratos morais

[...] caberia ao momento da “luta” no movimento de reconhecimento¹²⁴ não só uma função negativa e transitória, mas precisamente também uma função positiva, isto é, [formadora] da consciência (HONNETH, 2009, p. 61).

¹²³ Leremos sobre o problema que, pensado sob a forma de uma disjuntiva, poderia ser formulado assim: Política como meio ou como fim? o texto de Étienne Balibar. *Fin de la politique ou politique sans fin? Marx et l'aporie de la "politique communiste"*, cuja generalização para todo o espectro daqueles que reivindicam um conceito de política que remeta à tradição marxista, é o capítulo 3, *Le prolétariat insaisissable*, de Étienne Balibar. *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée, 1997.

¹²⁴ Embora o conceito de “reconhecimento” apareça ao longo do capítulo como móvel do conceito de política de Honneth, decidimos remetê-lo, pela estrutura mesma de nossa tese de fundo, à ideia de normalidade de forma a explicitar o movimento lógico de sua concepção política que se move em torno do par categorial normal e patológico. Para uma opção interpretativa com sentido semelhante se verá o capítulo de Vladimir Safatle. *Circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosacnaify, 2015, onde lemos o seguinte, por exemplo: “As teorias do reconhecimento são normalmente fundadas em teorias da socialização e da individualização. Elas exigem uma certa antropologia no mais das vezes marcada pela reflexão

Esta função positiva do processo formador da consciência não pode ser garantida sem a dimensão propriamente normativa da luta. Sejamos claros: Honneth não está dizendo que apenas a luta produz normatividade. Não. O que sim está em jogo e é definitivo para nosso argumento, é que para pensar a política e a conflitividade que lhe é inerente, temos de levar em consideração que, antes de ser secundário, o elemento normativo é fundamental. A percepção da “luta”, diz Honneth, como “momento no movimento de reconhecimento” seria a condição de possibilidade do questionamento daquela visão que a estabelece como fim em si mesmo, ou como instauradora *ex machina* de um mundo – aproveitando a formulação de Jacques Rancière. Não basta, diria Honneth, que as lutas existam, elas existiram, existem e seguirão existindo; o que sim importa é a capacidade dos sujeitos e coletividades de traduzirem estas lutas a uma linguagem moral.¹²⁵

Ora, aqui aparece mais uma ideia fundamental que novamente nos convida a comparar. Em torno da ideia de tradução, os caminhos argumentativos de nossos autores, quatro em total, se bifurcam outra vez. Ali onde Laclau, por exemplo, via a tradução, a tradução das demandas em uma política equivalencial baseada na nomeação de um significante vazio sempre frágil e precário como móvel mesmo da política, Honneth enxergará outra alternativa. A tradução, no caso deste último, daquilo que se experimenta como agravo será feita do ponto de vista de um estado ideal, justamente aquilo que chamamos de normalidade, isto é, o avesso pressuposto do patológico. Forma de dizer que se em Laclau, para seguir com nosso exemplo contrastivo, o procedimento articulatório funcionava também como expressão de certo construtivismo de seu conceito de política, em Honneth essa possibilidade é bloqueada já que há sempre uma normalidade a qual fazer referência como

sobre processos de maturação em direção à pessoa individualizada, de ontogênese das capacidades prático-cognitivas e de constituição do Eu autônomo. Como se processos de reconhecimento devessem necessariamente ser lidos como movimentos em direção à afirmação de uma autonomia e de uma individualidade conquistadas” (SAFATLE, 2015, p. 288). Nesse capítulo, nos contentamos em enquadrar a política de Honneth, lançando mão de argumento similar, embora construído por outras mediações, naquele polo que dissemos ter na reversibilidade seu gesto lógico definidor. Safatle, por sua parte, proporá em paralelo uma alternativa baseada numa reinterpretação de certa potencialidade das pulsões, capaz de abrir horizontes políticos inusitados. Nesta linha se lerá o capítulo 7 do referido livro, intitulado sugestivamente Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento e, ademais, Vladimir Safatle. *Grande hotel abismo. Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2012, principalmente os capítulos 6, 7, “Excurso” e “Conclusão”.

¹²⁵ Problema fundamental que poderíamos formular sucintamente em forma de questão: como comunicar um dano? Como comunicar a exploração? Como comunicar a injustiça? Como comunicar uma violência simbólica? Que linguagem usar? Para uma abordagem desta questão no interior do marxismo, encaminhada a partir da questão da tradução, vale dizer, da tradução política, destacando sua centralidade na obra de Gramsci e do próprio Marx, tal como lida por José Aricó, por exemplo, leremos o instigante livro de Martin Cortés. *Un nuevo marxismo para América latina*. José Aricó: traductor, editor, intelectual. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015. O problema torna-se ainda mais candente se nos perguntamos o que ocorre com aqueles que, por um ou outro motivo, se vêm “desprovidos” da capacidade de verbalizar seu sofrimento.

horizonte a ser buscado, normalidade que é, por outro lado, justamente o que permite designar um desvio como tal. É exatamente isso que ele nos diz nesta passagem:

[...] para poder distinguir motivos progressivos e retrocessivos nas lutas históricas, *é preciso um critério normativo* que permita marcar uma direção evolutiva com a antecipação hipotética de um estado último aproximado (ibid., p. 266, *grifos nossos*).

Ou seja, para melhor afirmar a evolução ou involução das “lutas históricas”, tal como são experimentadas pelos sujeitos e coletividades, é imprescindível que se formule um critério normativo, uma normalidade dizemos nós, que sirva de parâmetro não só para auferir o grau de efetividade das reivindicações, mas também para servir como horizonte ótimo ao qual aspirar. Mais adiante veremos de onde exatamente nosso autor extrai dito horizonte capaz de funcionar como esperança de reversão da situação da qual se padece.

Segue Honneth:

Em nossa linguagem cotidiana está inscrito ainda, na qualidade de um saber evidente, que a integridade do ser humano se deve de maneira subterrânea a padrões de assentimento ou reconhecimento [...], pois na autodescrição dos que se veem maltratados por outros, desempenham até hoje um papel dominante categoriais morais que, como as de “ofensa” ou de rebaixamento, se referem a formas de desrespeito, ou seja, a formas do reconhecimento recusado. [...] *Sem a remissão implícita a pretensões de reação de reconhecimento que um sujeito coloca a seus próximos, aqueles conceitos de “desrespeito” ou de “ofensa” não seriam aplicáveis com sentido pleno* (ibid., p. 213, *grifos nossos*).

A ofensa, portanto, há de pressupor uma integridade e esta, por sua vez, só pode ser estabelecida a partir de uma certa pretensão de plenitude. Fazer política é remeter, manter presente como horizonte, esta integridade lesada como forma de reverter aquilo para o qual a prática política é a ferramenta de modificação. Insistamos: é reverter o quadro adverso a partir da remissão àquilo que foi pressuposto como sendo o estado ou situação ideal.

O que quer dizer que ali onde se esboçavam “semânticas contestatórias”, em algum grau mesmo aleatórias ou arbitrárias que servissem como material último para a formação de uma “linguagem comum”, terão de emergir – lembremos da alusão à camada “subterrânea” feita por Honneth na passagem acima – padrões morais não só pressupostos e plenos, mas também antecipáveis.

O significado que cabe às lutas particulares se mede, portanto, pela contribuição positiva ou negativa que elas puderam assumir na realização de

formas não distorcidas de reconhecimento. No entanto, um tal critério não pode ser obtido independentemente da antecipação hipotética de um estado comunicativo em que as condições intersubjetivas de integridade pessoal aparecem como preenchidas (ibid., p. 268).

A afirmação de Honneth é contundente e bastante coerente. Seria, ao menos em princípio, profundamente aporética aquela concepção política que, para fins de análise ou mesmo, no terreno prático, para fins de convencimento,¹²⁶ quer sugerisse quer convocasse, segundo o caso, ao restabelecimento de algo que não se sabe muito bem o que é.¹²⁷ Talvez não seja de todo despropositado chamar a atenção para um ponto. Segundo a reconstrução que fazemos de seu argumento político, Honneth parte de um questionamento forte aos pressupostos daquilo que para ele deveria ser chamado de ciência política, principalmente aqueles vinculados a certa antropologia filosófica assentada no homem egoísta cuja ação só poderia mesmo ser orientada a “fins” instrumentais. Ora, é justamente algo como uma pressuposição antropológica, no sentido preciso de uma imagem adequada de personalidade, que se desprende das passagens que viemos apresentando.¹²⁸ Mais ainda. É ela que está na

¹²⁶ François Zourabichvili, num texto brilhante, aborda esta questão a partir de um texto de Deleuze sobre os possíveis. Como pensar a prática política numa época onde reinam os clichês ou aquilo que, apesar de ser posto como novidade, não passa de uma desbotada atualização daquilo que já foi visto ou vivido? Mais: como engajar uma militância sem uma promessa? É possível que Honneth argumentasse que sua proposta, ao oferecer uma normalidade a qual remeter toda ação política, ofereça justamente uma alternativa ao aparentemente paradoxo de uma política sem propostas. Ao que Deleuze, lido por Zourabichvili, talvez respondesse o seguinte: “A época moderna se caracteriza, indubitavelmente, por um déficit de vontade, por uma certa ‘má vontade’, embora o mal de que sofra seja de uma outra natureza. Não acreditando mais no possível, perdemos o gosto e a vontade de realizá-lo: eis nosso cansaço e nosso tédio. Mas se perdemos a fé, é porque nossos esquemas sensório-motores nos aparecem agora como são – como clichês. *Tudo o que vemos, dizemos, vivemos, a até mesmo imaginamos e sentimos já está, definitivamente, reconhecido; carrega, por antecipação, a marca da reconhecimento, a forma do já visto e do já ouvido.* Uma distância irônica nos separa de nós mesmos, e não mais acreditamos no que nos acontece, porque nada parece poder acontecer: tudo tem, de saída, a forma do que já estava presente, do que já está totalmente feito, do preexistente” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 349, *grifos nossos*). Ver François Zourabichvili. *Deleuze e o político (sobre o involuntarismo na política)*. In: Éric Alliez (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

¹²⁷ Stéphane Legrand viu muito bem este ponto num texto onde, dedicando-se a analisar o conceito de normas em Foucault faz justamente um comentário cujo alvo é Axel Honneth e as implicações de construir uma reflexão política assentada no par categorial normal/patológico. *La normalité de l'anomie* em Kénose. *Revue de philosophie & politique*, 2014.

¹²⁸ Em torno da ideia de personalidade se organiza outro contraste entre nossos polos, o performativo e o da reversibilidade. Ao contrário de reivindicar um ideal de personalidade adequado, o argumento do polo performativo poderia ser, por sua ênfase no aspecto plástico da formação disso que Honneth chama de personalidade e que tanto Laclau quanto Rancière não hesitariam em chamar de subjetividade, remetido àquela reflexão de Hobbes sobre o conceito de “pessoa” no capítulo XVI do *Leviatã*. Thomas Hobbes. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril, 1979: “A palavra ‘pessoa’ é de origem latina. Em lugar dela os gregos tinham *prósopon*, que significa *rosto*, tal como em latim *persona* significa o *disfarce* ou a *aparência exterior* de um homem, imitada no palco. E por vezes mais particularmente aquela parte dela que disfarça o rosto, máscara ou viseira. E do palco a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da ação [...] E *personificar* é *representar*, seja a si mesmo ou a outro (HOBBS, 1979, p. 96, *grifos do autor*). Vladimir Safatle nos diz o seguinte sobre o tema, na abertura da terceira parte de

própria base do argumento político de Honneth. Pensando-o em conexão, e em contraposição, à supracomentada prática “política” terrorista, pode-se dizer que justamente por rechaçar qualquer reconexão com aquilo que foi pressuposto, seja sob a justificação que seja, o gesto autônomo, sob sua forma patológica, se transforma em ato mortífero.¹²⁹

Insistamos então. O que nos interessa marcar da contribuição de nosso autor é justamente aquilo que justifica sua inclusão no polo da reversibilidade, é, sobretudo, a participação central e lógica desta pressuposição fundamental que baliza o ato político, capaz de classificar tudo aquilo que está fora de sua alçada como patológico. Digamo-lo sucintamente: reverter o estado ou a situação indesejada, para seguir com as fórmulas que nos auxiliaram a construir nosso argumento até aqui, é afirmar uma norma necessariamente integral.

O que nos interessa reter aqui então é justamente este gesto de aplacação daquilo que se considera uma lesão através da remissão a um estado de integridade que, por sua vez, se conforma com referência a uma assunção evolutiva. Marquemos também esta última afirmação.

Somente a referência a uma lógica universal da ampliação das relações de reconhecimento permite uma ordenação sistemática do que, caso contrário permaneceria um fenômeno incompreendido; pois as lutas e os conflitos históricos, sempre ímpares, *só desvelam sua posição na evolução social*

Vladimir Safatle. *O Circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosacnaif, 2015, intitulada, sugestivamente, *Persona Ficta*: “Quando Ulisses chega enfim à sua casa, chega travestido, por Atenas, sob a forma de um velho mendigo. [...] No entanto, quando Ulisses aparece, Argos [seu cão] não tem dúvida. Ele o reconhece e levanta, mas não consegue correr em direção ao dono. [...] O cão reconheceu Ulisses, mas sua mulher não. [...] Ulisses terá de mostrar que sabe do que afinal sua cama é feita. Ele precisará recitar, mais uma vez, as promessas de enraizamento que haviam constituído o leito que partilhara com a mulher. [...] Mas, para o cão, Ulisses não precisou mostrar nada. Para além das aparências, o cão aparece na *Odisseia* como o único capaz de reconhecer algo como o ‘ser bruto’ de Ulisses. [...] Se nem o amor da mulher que sempre esperou tinha certeza, se apenas o cão tinha certeza, então poderíamos nos perguntar de onde vem a certeza do cão. Pois talvez ele encontrasse sua certeza no resto da animalidade que existe em nós, naquilo que não porta a imagem do homem. [...] Os animais percebem os animais que ainda somos, eles nos lembram de um ‘aquém’ da individualidade a respeito da qual nunca nos conseguimos afastar totalmente.” (SAFATLE, 2015, p. 282). Não seria, talvez, de todo desmedido supor que a intuição de Safatle venha do pequeno excerto de Jacques Derrida. *O animal que logo sou (A seguir)*. São Paulo: Editora Unesp, 2011. Seja como for, importa marcar aqui esta divisão em torno da ideia de pessoa ou de individualidade, que diferencia o conceito político de Honneth, assentado justamente na aposta num modelo ótimo de indivíduo, e aquele dos autores que elencamos no polo performativo, que preferem pensar a subjetividade como algo em contínua construção.

¹²⁹ Jacques Derrida, em *Estados de ánimo del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2015, pergunta-se por uma “alternativa” à vacilação no pensamento psicanalítico, e porque não prolongar a pergunta à política, entre *Eros* e *Tanatos*: “Minha pergunta será antes de mais nada e depois de tudo: há, para o pensamento, para o pensamento psicanalítico futuro, um outro para além, se se pode dizer, um para além que se sustente para além desses possíveis e que seguem sendo tanto os princípios de prazer e de realidade quando as pulsões de morte ou de domínio soberano que parecem exercer-se sempre onde se manifesta a crueldade? Dito de outro modo, de um modo muito distinto, podemos pensar isso aparentemente impossível, mas impossível de outro modo, a saber, um para além da pulsão de morte ou de domínio soberano, portanto o para além da crueldade, uma para além que não teria nada a ver nem com as pulsões nem com os princípios?” (DERRIDA, 2015, p. 14).

quando se torna apreensível a função que eles desempenham para o estabelecimento de um progresso moral [...] (ibid., p. 265, grifos nossos).

Mesmo que sua crítica ao modelo da ação comunicacional de Habermas haja incidido justamente sobre este ponto, e que nosso autor tenha proposto, de fato, retomar ou reintroduzir, sociologizando-a, a ideia de conflito, resta que, por definição, uma teoria política erguida sobre a égide das normas não poderá, sem o risco de fortes incongruências, escapar do imperativo do estabelecimento das mesmas.

É interessante notar como esta preocupação também trabalha algumas considerações de Honneth sobre a obra de outros autores que, a seu ver, teriam contribuído para a reflexão sobre o que poderíamos chamar de uma política normalizada.

Mitscherlich chega à problemática normativa que a partir de então serviria de orientação a seus trabalhos sociopsicológicos e psicanalíticos: com que disposições psíquicas teria que poder contar um sujeito, que classe de postura deveria adotar a respeito de si mesmo para estar protegido contra a tentação de refugiar-se na massa, de submeter-se a uma autoridade que o exima de responsabilidade, e ademais para poder participar decidida e comprometidamente da formação democrática da vontade? [...] [Nessa linha,] se pode dizer algo medianamente substancial sobre os traços de personalidade que deveria poder ter um sujeito para estar armado psiquicamente para as múltiplas exigências de uma democracia de massas? (HONNETH, 2011, p. 176).

O que Honneth lê como pergunta fundamental da pesquisa de Mitscherlich, a saber, aquela que busca indagar sobre “os traços de personalidade que deveria poder ter um sujeito para estar armado psiquicamente para as múltiplas exigências de uma democracia de massas” e que dizemos encontrar no pressuposto de um ideal de personalidade é perfeitamente localizável em algumas passagens estritamente políticas de nosso autor, dedicadas à formação do que chama de esfera pública democrática.

Ao contrário da maioria das teorias contemporâneas da democracia, não devemos ver a esfera pública política como uma espécie de suprema corte [...] A relação entre estas três esferas [mercado, família, esfera pública] é bastante mais complexa, já que a realização da liberdade social na esfera pública democrática depende da *realização parcial dos princípios da liberdade social nas esferas das relações pessoais e do mercado* (HONNETH, 2014, p. 234, grifos nossos).

Em primeiro lugar, notemos um ponto fundamental que reforça nosso argumento até aqui no que diz respeito ao que poderíamos chamar condições antropológicas ideais para um também apropriado conceito de política. Ao dizer que a esfera pública democrática não

funciona como uma suprema corte, evita reproduzir certa concepção exclusivamente procedimental de democracia que sobrepusesse a lei às condutas.

Num gesto crítico semelhante ao questionamento de Hegel ao formalismo kantiano, Honneth decide pôr seu foco na construção das condutas por fora da lei ou, ao menos, por fora de sua exclusividade. Ao fazê-lo, no entanto, estabelece uma outra prioridade de suma importância para nosso ponto. A política, a fim de reverter o estado indesejável do qual se padece e de cuja transformação é a ferramenta, se fará referenciando-se em um estado ideal no qual, assume Honneth, os âmbitos de socialização de indivíduos e coletividades estariam, de alguma maneira, a salvo dos mecanismos que os vulneram.

Para fazê-lo Honneth recuperará em momentos e escritos distintos a ideia de uma matriz de socialização ideal a partir da qual confrontar as mencionadas assimetrias sociais. Uma matriz, reforçemos, não apenas capaz de oferecer um antídoto contra essas tendências deletérias, mas também capaz de evitar o salto no vazio do terrorismo político. Esclareçamos então os contornos precisos disto que até viemos chamando de normalidade ou de critério ideal de socialização.

Além disso, visto que essa relação de reconhecimento [Honneth se refere ao amor] prepara o caminho para uma espécie de autorrelação em que os sujeitos alcançam mutuamente uma *confiança elementar em si mesmos*, ela precede, *tanto lógica* como geneticamente, toda outra forma de reconhecimento recíproco: aquela *camada fundamental de uma segurança emotiva*¹³⁰ não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito (HONNETH, 2009, p. 177).

Todo o foco lógico da política de Honneth, não obstante objetos concretos e contextos distintos, estará, nos diz com todas as letras o autor na passagem citada, na possibilidade de garantir de alguma maneira a possibilidade de remissão a esta cena “ótima” de socialização, onde “atributos” como a “segurança emotiva” são produzidos, minimizando ou mitigando não

¹³⁰ Para uma outra interpretação do conceito hegeliano de reconhecimento que, ao invés de pensá-lo como uma espécie de garantia ontológica, o mobiliza para pensar justamente a possibilidade de uma abertura ao mundo, à alteridade, leremos a curta mais instrutiva troca de cartas, datadas de 1948, entre o vietnamita Tran-Duc-Thao e Kojève, recolhida por Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière em *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel, 1996. Outro trabalho de Thao, onde se trabalham temas muito próximos ao supramencionado, valeu-lhe a admiração de seus “contemporâneos” na França: “Sim, me lembro do livro de Tran-Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Esse ex-normaliano da promoção de Althusser, então de regresso ao Vietnam, tentava a recuperação crítica marxista da fenomenologia e, depois de um comentário apropriado (que, segundo creio, Foucault havia elogiado num curso ou numa conversa privada), propunha uma reinterpretação materialista dialética dos problemas da fenomenologia genética (gênese passiva, temporalidade etc). Sem dúvida esse livro influi muito em mim; muitos indícios dele se encontram em minha memória sobre Husserl” (DERRIDA, 2012, p. 13).

só processos de sofrimento psíquicos eventualmente padecidos nesta etapa de maturação, mas também de “percalços”¹³¹ posteriores.¹³² Precisemos este ponto que representa o cerne mesmo de sua proposta política.

A postulação desta matriz ótima como alvo ideal da política como normalidade se vale de uma utilização muito específica da psicanálise que busca recuperar e superar a compreensão daquilo que nos trabalhos de Freud, por exemplo, eram as relações primárias de socialização. A relação amorosa, à qual Honneth reputa uma decisiva importância lógica na passagem acima, será ampliada para além do “relacionamento sexualmente preenchido” entre homem e mulher, e é justamente por isso que a chamamos de matriz.

Para falar do “amor” não apenas no sentido restrito que o conceito recebeu desde a valorização romântica da relação íntima sexual, recomenda-se primeiramente um *modo de emprego neutro* o máximo possível: por relações amorosas devem ser entendidas aqui todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filho. Essa proposta coincide com o emprego que Hegel faz do conceito, no sentido de que nele o “amor” também designa mais do que somente o relacionamento sexualmente preenchido entre homem e mulher (ibid., 2009, p. 159).

“Neutralizar” a compreensão amorosa quer dizer aqui, portanto, fazer com que ela não se resuma a duas de suas manifestações. Por um lado, à “valorização romântica” de da relação íntima sexual e, por outro, o “relacionamento preenchido entre homem e mulher”. A proposta de Honneth de interpretar a relação amorosa num sentido mais amplo é o que abre espaço para que demos um passo mais em nosso argumento.

Insistamos num ponto por sua importância para a sustentação de nosso argumento geral. É justamente porque isto que aqui chamamos de cena ótima é pressuposta que podemos falar em algo como um mecanismo de reversão como seu móvel principal. E é justamente

¹³¹ A isso que chamamos de “percalços” ulteriores, um autor como Winnicott, cuja relevância para Honneth já teremos a oportunidade de marcar, chama também de momentos de “desfronteirização”, isto é, aqueles momentos incontornáveis onde o indivíduo ao longo do processo de maturação de sua personalidade tem de lidar com a dura (e por vezes insuportável) realidade de que não controla o mundo exterior como esperava.

¹³² O filósofo argentino León Rozitchner trabalhou de forma original a questão. No caso de Rozichtner o que Honneth, seguindo Hegel, entendia como este “cerne estrutural de toda eticidade” foi pensado como matriz daquilo chamou de “materialismo ensonado”. Diz, por exemplo, Rozichtner, em León Rozitchner. *El materialismo ensoñado. Ensayos*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2011: “Se pensamos que este primeiro mundo se origina antes de aceder ao predomínio implacável do tempo e do espaço “objetivo” que as categorias taxativas do dentro e do fora, pouco a pouco aprendidas, marcarão por meio da linguagem a ordem restritiva e necessária – metros e minutos – ao qual deverá submeter-se as fantasias atemporais e infinitas da infância. E que deixarão de sê-lo, se crê, porque não concordam com o imaginário social na qual algumas se prolongam travestidas, enquanto as mais próprias ficam contidas sem saída porque o espanto que lhes chega do mundo veda sua passagem” (ROZITCHNER, 2011, p. 12).

porque não podemos encontrar dita pressuposição em termos de conceito político naqueles autores posicionados no polo performativo que se encontra inabilitada sua classificação enquanto tal.

Toda relação amorosa, seja aquela entre pais e filho, a amizade ou o contato íntimo, está ligada, por isso, à condição de simpatia e atração, o que não está à disposição do indivíduo; como os sentimentos positivos para com outros seres humanos são sensações involuntárias, eles não se aplicam indiferentemente a um número maior de parceiros de interação, para além do círculo social das relações primárias. Contudo, embora seja inerente ao amor um elemento necessário de particularismo moral, Hegel fez bem em supor nele *o cerne estrutural de toda eticidade*; só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública (ibid., p. 178).

Embora carregue a marca do particularismo, dado o forte componente espontâneo de sua ocorrência, o amor serve aos olhos de Honneth, bem como para Hegel, diz nosso autor, como o “cerne estrutural” de toda relação de eticidade;¹³³ Por tudo que dissemos até aqui é de suma importância que Honneth veja na relação amorosa um “cerne estrutural”, já que este elemento reforça nossa ideia de que o conceito de política como normalidade em nosso autor gravita em torno da pressuposição de uma norma adequada de interação, ótima dizemos, em relação à qual e com vistas a qual se combate o dano indesejado.

Ocorre que se é verdade que Honneth empreende esta operação de “neutralização” da interação amorosa, como vimos mais acima, ele também propõe até-la a uma forma bem precisa.

A teoria psicanalítica das relações de objeto [...] leva em conta sistematicamente a intuição desenvolvida acerca do valor psíquico das experiências interativas na primeira infância, na medida em que, complementando a organização das pulsões libidinosas, e relação afetiva

¹³³ Sobre este ponto vale a pena destacar a posição de Jacques Rancière em diálogo direto com o próprio Axel Honneth: “Por exemplo, se olharmos o lugar do amor na construção das esferas e formas de reconhecimento, Axel Honneth diz no início do capítulo ‘*Patterns of Intersubjective Recognition: Love, Rights, and Solidarity*’ In. Katia Genel e Jean-Philippe Deranty. *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. New York: Columbia Press, 2016, em Luta por reconhecimento: não nos detenhemos na ideia romântica de amor como a relação sexual entre duas pessoas. Como uma resposta a este perigo potencial, ele se foca da relação entre o bebê e mãe, sobretudo a partir de Winnicott. Mas podemos realmente construir uma ideia geral de amor sobre a base da relação mãe-bebê, que claramente a restringe a dialética entre dependência e independência, entre simbiose, separação, e reconhecimento mútuo? Podemos atribuir os traços daquela relação às relações amorosas em geral? Para o bebê, a relação com sua mãe é algo dado. Podemos atribuir os mesmos traços ao que costumamos chamar de amor, que é, ao contrário, um assunto de escolha, de construção de um objeto de amor, construção de uma relação singular entre uma multiplicidade de possíveis relações?” (RANCIÈRE, 2016, pp. 87-88).

com outras pessoas é considerada um segundo componente do processo de amadurecimento. [...] Todavia, não é a ampliação intersubjetiva do quadro explicativo psicanalítico como tal o que faz a teoria das relações de objeto parecer especialmente apropriada [...] ela só permite uma ilustração do amor como uma forma determinada de reconhecimento em virtude do modo específico pelo qual o sucesso das ligações afetivas se torna dependente da capacidade, adquirida na primeira infância, para o equilíbrio entre a simbiose e a autoafirmação (ibid., 2009, p. 163).

Digamos então o seguinte. Não o amor “romântico” nem o “amor” como “relacionamento sexualmente preenchido entre um homem e uma mulher”. É certo. Mas tampouco qualquer tipo de amor, insistamos. O filósofo alemão decide enfatizar o amor entendido como aquele “amor” que se manifesta na “primeira infância”, já que é ali onde pode-se construir entre a mãe e o lactante uma relação de segurança existencial que permitirá a este último, já na fase adulta, superar a inevitável sucessão de perdas infringidas pelo mundo.¹³⁴

Esta matriz existencial, fonte de recursos vitais, pensada como matriz ótima de socialização funcionará então como um modelo, ao mesmo tempo pressuposto e desejado¹³⁵, capaz de evitar ambos os desequilíbrios mencionados na passagem acima: a “simbiose” e a “autoafirmação”, entendida esta última em um sentido muito próximo ao que na seção onde discutimos a política “terrorista” se expressava como resultado da convicção de um sujeito

¹³⁴ Ponto salientado no capítulo 6, intitulado *Abaixo de zero: psicanálise, política e o déficit de negatividade* em Axel Honneth, de Vladimir Safatle. *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosacnaify, 2015, que sustenta o seguinte com relação à abordagem de Honneth: “A tese da intersubjetividade primária serve para Honneth defender a existência de uma tendência fortemente cooperativa e comunicacional no interior das primeiras experiências de interação social. [...] O filósofo alemão deriva a tese da intersubjetividade primária da teoria das relações de objeto de Donald Winnicott e sua forma de compreender as relações de amor e de dependência mútua entre mãe e bebê. As relações de amor constituiriam uma base sólida para o desenvolvimento da capacidade de ser si mesmo em um outro.” (SAFATLE, 2015, p. 287). Para mais detalhes sobre a relação de Honneth e Winnicott leremos o artigo de Amy Allen. *Are We Driven? Critical Theory and Psychoanalysis Reconsidered*. *Critical Horizons*, 16:4, 311-328, 2015.

¹³⁵ Este movimento ao qual viemos fazendo referência constante ao longo do capítulo e que ampara o movimento essencial das categorias de normal e patológico na proposta política de Honneth é passível de ser remetido à lógica de autopressuposição e seu movimento circular, de Hegel. Na subseção *Le mouvement d'auto-présupposition de l'Urstaat: l'historicité antinomique de la forme-État*, que compõe *Archi-violence: le pré-supposé d'État*, primeira parte de Guillaume Sibertin-Blanc. *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*. Paris: Puf, 2013, Guillaume Sibertin-Blanc nos diz o seguinte sobre o mencionado movimento lógico, tomando como conteúdo o pensamento sobre o Estado de Deleuze e Guattari: “Mas não estaríamos menos equivocados tomando por irônica (embora ela seja carregada de humor) a referência à Hegel (uma das raras referências positivas que lhe concede explicitamente Deleuze) que terminará, em 1980, na tematização dos aparelhos de Estado como aparelhos de captura. A lógica hegeliana da reflexão, determinando o movimento objetivo do conceito como negação das condições simplesmente dadas, e como posição de suas próprias pressuposições, fornece a exposição mais rigorosa da estrutura de ‘pressuposição de si’, na qual consiste a forma-Estado. É nesse mesmo sentido que *Mille Plateaux* define o Estado como uma ‘forma de interioridade’, forma com a qual não cessam de topar, justamente, os postulados evolucionistas que lhe buscam fatores de desenvolvimento em causas, sociais, econômicas ou militares, distintas da própria forma-Estado.” (SIBERTIN-BLANC, 2013, pp. 24-25).

qualquer em sua capacidade de legislar-se completamente. Segue Honneth, explicando o valor das formulações de Winnicott para sua própria reflexão.

Winnicott escreveu seus trabalhos da perspectiva de um pediatra com postura psicanalítica que procura obter, no quadro do tratamento de distúrbios comportamentais psíquicos, esclarecimentos acerca das condições “suficientemente boas” da socialização de crianças pequenas. [...] Para Winnicott isso se refere a mais do que é designado na teoria freudiana com o conceito de “narcisismo primário”. [...] Esta unidade originária de comportamento para a qual ganhou cidadania na pesquisa empírica o conceito de “intersubjetividade primária”, suscita a questão com que Winnicott se ocupou principalmente durante sua vida: como se constitui o processo de interação através do qual mãe e filho podem se separar do estado do indiferenciado ser-um, de modo que eles aprendam a se aceitar e amar, afinal, como pessoas independentes (ibid., p. 165).

O esquema de leitura que propomos e no qual, argumentamos até aqui, se enquadra a concepção política de Honneth, que se constrói a partir do par estado indesejado e estado ideal casa perfeitamente com o que a teoria de Winnicott lhe brinda sob a forma de uma dialética entre dependência e independência.

Aquilo que Honneth entende como estados de assimetria ou lesivos, estado de dependência, são aqueles estados onde no decorrer da vida adulta o indivíduo não é capaz de lidar, de forma sã, com a ideia de que o mundo externo não é uma criação sua, que é algo que o supera e ultrapassa. Forma de dizer que o enfrentamento daquilo que é posto como limite e experimentado como uma lesão para a qual a política é a ferramenta de transformação só pode funcionar com eficácia se se tem como modelo de socialização esta matriz normal de formação da personalidade.

Para que a autonomia não se apresente sob sua forma patológica, para seguir com a forma como nos exprimimos mais acima, este momento ótimo deverá funcionar como horizonte ideal de socialização e, ao mesmo como uma espécie de bagagem existencial, na qual o indivíduo, socializado em condições suficientemente boas, carrega suas ferramentas de reparação para lidar com as adversidades mundanas.

A referência às ferramentas não é apenas metafórica, e isso pelo motivo seguinte. A tradição psicanalítica na qual se insere Winnicott não é chamada à toa de teoria das relações de objeto. A denominação deve-se, antes, a que nas pesquisas dedicadas a isto que acima chamou-se de “intersubjetividade primária” o analista, mas também outros terapeutas, focaram sua observação clínica no papel desempenhado pelos “objetos” na transição da fase simbiótica a estágios mais avançados de maturação. Daí que Winnicott os chame, justamente, de “objetos transicionais”.

Winnicott afirma então, numa parte complementar de suas análises, que a criança está tanto mais em condições para a primeira forma de equilíbrio entre autonomia e simbiose quanto menos distorcido é o desdobramento de um segundo mecanismo de elaboração: ele o apresenta com base numa concepção teórica marcada pelo conceito de “objeto transicional”. O fenômeno empírico que Winnicott tem em vista consiste na forte inclinação das crianças de poucos meses de idade para contrair uma relação afetivamente investida com objetos de seu ambiente material; tais objetos, sejam partes de brinquedos, pontas de travesseiros ou o próprio dedo polegar, são tratados como uma posse exclusiva, amados temporariamente com ternura, mas também destruídos com paixão. Winnicott enxerga a chave para uma explicação da função desses objetos transacionais no fato de os parceiros de interação da criança também o classificarem num domínio da realidade perante o qual a questão da ficção ou realidade se torna irrelevante (ibid., p. 170).

A longa passagem é fundamental e é reproduzida em sua íntegra, pois nela podemos ler uma escolha definitiva no rumo do argumento de Honneth que para nós é crucial em termos do que viemos sustentando ser seu conceito de política como normalidade. A relação com os “objetos” na formulação de Winnicott é responsável por garantir a ilusão necessariamente temporária para os bebês de que a exterioridade mundana é ao menos em parte, justamente a parte “fabulada” pelos objetos, obra sua.¹³⁶ É responsável por paliar a iminente angústia produzida pela cisão com o objeto materno. Forma de dizer, retomando nossa linguagem, que a forma de lidar com o estado indesejado pode ser mediada por uma estrutura ficcional, como o próprio Honneth, leitor de Winnicott nos diz, produzindo uma forma de aplacação do sofrimento, através de uma genuína operação performativa. Ora, como vemos, estamos muito próximos daquela função que Laclau, por exemplo, pôde atribuir à lógica equivalencial garantida pela operação performativa de nomeação de demandas que, anteriormente, eram experimentadas de uma outra forma. Numa tal leitura, os “objetos parciais” lacanianos cumpriram uma função muito próxima à dos “objetos transacionais” de Winnicott, e Honneth, concluímos, poderia perfeitamente figurar entre os autores elencados no polo performativo.

¹³⁶ Sobre a ficcionalidade envolvida no uso dos objetos por parte do bebê diz o próprio Donald W. Winnicott. *Exploraciones Psicoanalíticas*, I. Buenos Aires: Paidós, 2015: “Nesse ponto quero recordar que o traço essencial do conceito de objetos e fenômenos transicionais (segundo minha apresentação do tema) é o *paradoxo e a aceitação do paradoxo*: o bebê cria o objeto, mas este já estava aí, esperando que se lhe criasse e se lhe denominara objeto catético. Tratei de chamar a atenção para esse aspecto dos fenômenos transicionais ao afirmar que as regras do jogo consistem em que sabemos que nunca desafiaremos o bebê a que responda a pergunta: o criaste ou o encontraste aí?” (WINNICOTT, 2015, p. 266).

Ocorre que o filósofo alemão decide trilhar outro caminho.¹³⁷ Outro caminho que produzirá outra política.¹³⁸ Em vez de ressaltar o papel dos objetos transicionais, aos quais vimos que faz referência, e sua correlativa função ficcional ou performativa, sublinhará a centralidade exemplar da intersubjetividade primária, como vimos ressaltando até aqui. Mais. Ganhará protagonismo não só este aspecto da contribuição da teoria psicanalítica das relações de objeto, sobretudo de Winnicott, como também será decisiva a reivindicação de uma determinada *relação* com esta matriz interativa paradigmática. Relação que, como também vimos argumento, atuará sob o desígnio da reversão do estado para o qual a política é a ferramenta de transformação. Insistamos uma vez mais na caracterização desta matriz intersubjetiva como ideal antes de sublinhar a forma pela qual Honneth pensa seu funcionamento como critério de ação no presente. Desta vez citemos diretamente a Winnicott.

A conduta adaptativa da mãe torna possível que o bebê encontre fora do *self* o que necessita e espera. [...] Tentei mostrar que podemos intuir que houve desde a antiguidade, e em todo o mundo, uma postura materna

¹³⁷ Ranci re viu muito bem esta bifurcação e sugeriu a possibilidade de um outro paradigma de interação amorosa: “Suponhamos, por exemplo [...] que ao invés de apoiar-se em Winnicott e na relação mãe-bebê nos amparemos em Proust. Se nos apoiamos em Proust e na relação do narrador com Albertine em *  la recherche du temps perdu*, o amor não aparece como a relação entre uma pessoa e outra. Ela é antes e principalmente a *construção* desse outro. O que se manifesta no início   a confusa aparição de uma multiplicidade, uma colcha de retalhos impessoal numa praia. Lentamente, a colcha de retalhos aparece como um grupo de jovens mulheres, mas que ainda é um tipo de colcha de retalhos impessoal. Há muitas metamorfoses nesta colcha, na multiplicidade de jovens mulheres, até o momento em que o narrador personifica esta multiplicidade impessoal, lhe fornece o rosto de uma pessoa, o objeto de amor, Albertine. Ele tenta transformar a multiplicidade numa entidade individual e capturar essa identidade, e, com ela, o inacessível mundo nela contido. Ele a torna refém, e ela lhe escapa eventualmente. A fuga da cativa não é a traição de uma pessoa por outra. [O que nos mostra Proust é] [...] que Albertine, o objeto de amor,   uma multiplicidade de pessoas, imersa numa multiplicidade de relações e localizada numa multiplicidade de lugares. [...] Se dirá que isso é patológico. Mas o que essa obra de arte sobre a patologia do amor nos diz é que o amor implica uma multiplicidade de relações cuja maioria delas são relações assimétricas, e que tem a ver com a construção de uma multiplicidade de entidades. O amor não é a relação entre duas pessoas, mas a relação entre duas multiplicidades. E   também um tipo de construção, a construção de uma paisagem, de um universo que possa incluir essas multiplicidades. Esse momento artístico, operativo também está em a  o na relação bebê-mãe como analisado por Winnicott e por Honneth, depois dele. Pensemos, por exemplo, no papel do objeto transicional. Por que esta é uma solução para a relação entre a mãe e a criança? Porque abre um espaço de jogo que permite ao bebê trabalhar já como um artista, construir ele mesmo objetos que são tanto reais quanto ficcionais.” (RANCI RE, 2017, p. 88).

¹³⁸ Depois de salientar, como acabamos de fazer, um outro caminho possível que consistisse justamente em enfatizar o “achado” teórico dos “objetos transicionais”, Vladimir Safatle conclui da seguinte forma, exprimindo-se a respeito sobre a escolha derradeira de Honneth: “Mesmo assim, para fundamentar sua filosofia política, Honneth precisa criar a imagem de um processo de reconhecimento que se realiza na confirmação de si pelo outro. Pois a segurança emocional gerada pelo caráter bem-sucedido das demandas de amor no interior do núcleo familiar estaria na base das demandas sociais de reconhecimento da autonomia individual e da afirmação de seus sistemas particulares de interesse. Elas estariam, também, na base da profunda sensibilidade dos sujeitos para experiências de desprezo e injustiça. Dessa forma, Honneth constrói uma antropologia psicanalítica para orientar processos de interação social nos quais não há lugar para antagonismos insuperáveis.” (SAFATLE, 2015, pp. 303-304).

suficientemente boa, e apoiamos esta intuição em algo que ocorre às mulheres durante a gravidez e persiste algumas semanas depois do nascimento [...] (WINNICOTT, 2015, pp. 302-303, *grifos nossos*).

Esta “postura materna suficientemente boa”¹³⁹ é chave para produzir uma personalidade individual forte a bastante frente aquilo que para o sujeito pode parecer insuportável e para cuja superação a política é capaz de oferecer um tratamento. Longe de representar um evento confinável no tempo, já que cronologicamente destinado a ser superado, para Honneth o referido esquema de socialização, esta matriz que surge da interação ótima entre a mãe e o lactante, é de fundamental importância para um conceito ideal de política. Dita característica, como sugerimos notas acima, lhe dá contornos de uma virtualidade, uma espécie de sedimento, para tomar emprestado o linguajar da fenomenologia, o qual ativar na direção da construção de uma prática autônoma.

Com respeito a esta virtualidade, cuja estrita repetição, por motivos cronológicos óbvios, é tão necessária quanto impossível, Honneth proporá uma determinada relação. Para designar a remissão à mencionada matriz e para a qual nosso autor tem uma expressão ainda mais precisa: “retroreferência simbólica”.

[...] *Toda forma de reconhecimento social de uma pessoa depende sempre, de um modo mais ou menos mediado, de uma retroreferência simbólica [...]* Da mesma maneira que Niklas Luhmann fala de uma relação simbiótica de cada forma de poder, podemos partir também de um *fundamento simbiótico* de cada forma de reconhecimento (HONNETH, 2011, p. 174, *grifos nossos*).

Recapitulemos com intenção de fechar nosso capítulo. Encaminhar o argumento fazendo-o girar em torno do par categorial normal e patológico nos permitiu expor, primeiro, em que consistia a crítica do filósofo alemão a um determinado tipo de uso das normas. O fizemos resgatando pontos importantes de sua discussão com alguns dos autores mais importantes da cena do pensamento crítico desta época da qual seguimos sendo contemporâneos. De igual maneira, trouxemos deliberadamente à luz pontos de contato e de

¹³⁹ Katia Genel nos lembra em Katia Genel. *École de Francfort et freudo-marxisme: sur la pluralité des articulations entre psychanalyse et théorie de la société*. Actuel Marx. n. 59, 2016, que o recurso à figura materna como contestação à figura do patriarcal e suas declinações edipianas já havia sido feito anteriormente por outros representantes da tradição crítica: “[Eric] Fromm desenvolve uma crítica ao complexo de Édipo explicando que a sociedade patriarcal é sua condição objetiva; o super-ego é concebido como a interiorização psíquica das instâncias ideológicas específicas de uma sociedade dada. O *interesse pelo matriarcado*, objeto de diferentes ensaios da *Revue de recherche sociale*, torna igualmente manifesto o caráter histórico e cultural da família e oferece uma perspectiva utópica na qual podemos projetar, por outro lado, uma alternativa à sociedade capitalista autoritária a partir de uma organização familiar diferente.” (GENEL, 2016, pp. 14-15, *grifos nossos*).

distanciamento com relação aos autores que compõem a tese como um todo, desdobrada em seus quatro capítulos.

Esta estratégia discursiva foi o que nos permitiu chamar a atenção para o fato de que, em realidade, e de alguma maneira seguindo os passos de seu antecessor maior nesta tradição que se convencionou denominar frankfurtiana, a saber, Habermas, Honneth, ao criticar os mencionados usos, de uma forma ou de outra, unilaterais, das normas, preparava, mesmo que *a contrario*, sua própria proposta.

No que respeita à essa última, embora fazendo referência ao conceito central de reconhecimento na constituição de sua proposta política, principalmente no relativo à dialética que se dá entre o fato e a experiência do dano e a expectativa de reparação, decidimos explorar um caminho interpretativo distinto. Tratava-se de fazer aparecer aquilo que, enquanto pressuposto normativo, fornecia o substrato lógico, estrutural, do conceito político de nosso autor - isso foi o que nos habilitou a sustentar a inserção de Honneth no eixo que tem na reversibilidade seu gesto lógico principal. A forma de fazê-lo, como vimos, foi destacar esta matriz de socialização ideal que Honneth, leitor de Winnicott, pôde extrair da relação entre mãe e lactante. Matriz ideal, dissemos, que sendo capaz de estabelecer um ambiente “suficientemente bom” de interação era responsável por produzir algo como um substrato existencial passível de remissão.

Ora, isso que viemos chamando de remissão até aqui é perfeitamente traduzível pela ideia de “retroreferência simbólica”.¹⁴⁰ O gesto de reversão da situação danosa, a política enfim, concretiza-se, no sentido de torna-se possível, através de uma “retroreferência simbólica” a esta matriz normal.¹⁴¹ Sua posição e pressuposição como “fundamento” - a

¹⁴⁰ Uma outra teoria política, amparada em uma outra “escola” psicanalítica, a saber, a lacaniana, reivindicará justamente o oposto. Isto é a “destituição simbólica” como operador emancipatório. Os inúmeros textos de Slavoj Žižek são testemunhas contundentes desta possibilidade.

¹⁴¹ Podemos aqui lançar mão de um caso contemporâneo e regional para ilustrar ainda mais este ponto. É o já mencionado León Rozitchner quem reivindica este espaço ou matriz política ideal como uma espécie de virtualidade capaz de ser reiteradas vezes mobilizada com o fim de abrir novos espaços sensíveis para a política, capturadas em seu entender, pelo mito fundador de nossas sociedades ocidentais, a saber, o cristianismo terrorista. Este último, assentando-se numa desvalorização do corpo, teria consumado um determinado procedimento de descarte dos corpos cuja expressão hiperbólica teria sido, no caso da Argentina, a última ditadura militar de 1976-83. De uma forma surpreendentemente similar àquela apresentada por Honneth, sua formulação também põe no centro de seu pensamento político a possibilidade da mencionada “retroreferência simbólica”. Diz Rozitchner em León Rozitchner. “Cuando el pueblo no se mueve, la filosofía no piensa” In. *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente*. Buenos Aires: Tinta Limón 2009: “Então, passados os anos, Kirchner abre um espaço político distinto com seu ato inaugural. Se trataria, era pensável, de criar as condições de um enfrentamento democrático dentro da democracia, onde a partir dessa experiência, o peso da força coletiva ativa esteja materialmente presente para que não fracasse o que havia fracassado antes. Não resta escolha. Pois se não há uma força popular que esteja resistindo como maioria ao poder de dar morte do terror disseminado, esse que se prolonga na economia e nos meios de comunicação, a

expressão é do próprio Honneth - é o que possibilitará¹⁴², por um lado, medir aquilo que dela se afasta e, no limite, pode ser classificado como “patológico”, e, de outro, servirá como este horizonte ideal, de normalidade dizemos, que afiança um critério ótimo para a construção, comunicação e convencimento em torno de uma agenda política específica.

Nesse preciso sentido, então, mais que um exercício esotérico de localização cronológica de um momento privilegiado ao longo do processo de evolução da personalidade humana, esta matriz ideal de intersubjetividade primária é recuperada por Honneth fazendo-a incidir diretamente naquilo que pensa ser o horizonte mesmo da boa política. A autonomia enquanto tal, esta autonomia que não se manifesta sob a forma patológica, só pode dar-se de maneira adequada se se é capaz de remeter a esta cena na qual uma matriz de socialização ótima se expressa. Eis a proposta política como normalidade de Axel Honneth.

Esse argumento, finalmente, coloca nosso autor nas antípodas dos autores elencados no outro polo de análise da presente tese. Isso porque se poderíamos dizer que naquele outro polo, o performativo, atua algo como uma pressuposição negativa influenciada por certo ímpeto desconstrutivista ao menos no que respeita ao plano dos fundamentos, a opção de Honneth passará, alternativamente, por reivindicá-lo. É justamente essa solução que buscamos ressaltar nessa “reconstrução”.

democracia seguiria funcionando como o havia feito até agora: seria uma democracia castrada em seu poder de transformar-se (ROZITCHNER, 2009, p. 127). Este ato ao qual se refere Rozitchner é justamente a *remissão* feita por Kirchner à reivindicação das “Madres de la Plaza de Mayo” como elemento de ruptura com o passado do terrorismo de Estado. O gesto reivindicativo das “madres”, enunciado desde a mais íntima mutualidade, ainda que de impossível repetição, terminou e termina servindo para alimentar toda uma rede de demandas políticas dos mais diversos matizes no tempo presente. É por essa capacidade transversal que Rozitchner compara essa matriz materna com a sutileza e a capacidade de impregnação de um “éter”.

¹⁴² Que o verbo seja conjugado no futuro dá sinal de um intrigante paradoxo contido no coração mesmo da política de Axel Honneth: a esperança no que está por vir é sustentada com referência ao passado. Daí que nos deparemos com a exótica figura de uma esperança retrospectiva.

4. TONI NEGRI E A POLÍTICA COMO ONTOLOGIA POSITIVA

4.1. Trabalhador profissional, operário-massa e trabalhador social

Para expor o conceito político de Negri, localizado por nós naquele polo cujo atributo definidor é a reversibilidade, partiremos de uma proposta de periodização de nosso autor onde estará em jogo aquilo que chamaremos de dialética entre infraestrutura material e composição política.

Em concreto começaremos pela constatação de uma primeira transição ou mudança de época para começar a construir as mediações necessárias, segundo nossa reconstrução, para a apresentação no fim do capítulo de sua concepção propriamente política, seguindo a estratégia de argumentação reproduzida em cada um dos capítulos de nossa tese. Seu movimento geral irá da apresentação de algumas formulações de Negri, não necessariamente produzidas nos idos dos anos 1970, mas afins ao que nesse período será a abordagem de nosso autor, fortemente marcada pelo marxismo e sua deriva italiana¹⁴³, até suas proposições mais recentes. O mais relevante deste movimento não estará em sua mera evolução cronológica. Importará, antes, enfatizar aquilo que caracterizamos como um movimento de crescente abstração, onde estará em jogo uma verdadeira reformulação do que acima chamamos de infraestrutura material, da ideia de sujeito revolucionário e, por fim, de seu horizonte ético.¹⁴⁴

Traduzimos em nossos termos. Aquilo que sustentamos poder ser lido como o movimento a partir do qual se desdobram tanto a lógica da reversibilidade, quanto aquela da performatividade, e que gravita em torno da ideia de “saída” de um estado indesejado para o qual a política é a ferramenta de transformação, emprestará, na reflexão negriana, um peso

¹⁴³ Em Maria Turchetto. *Antonio Negri e o triste fim do “operarismo” italiano*. Crítica Marxista. n.1, v. 18, 2004, Maria Turchetto se exprime assim com relação ao significado dessa tradição: “Não é difícil, ao menos na Itália, encontrar um acordo linguístico sobre o termo ‘operarismo’. Não há dúvidas sobre as principais revistas em torno das quais formou-se esse filão de pensamento nos anos 1960 e 1970 (*Quaderni Rossi, Classe Operaia, Potere Operaio*), nem sobre os autores que são os seus principais expoentes (Raniero Panzieri, Mario Tronti e Antônio Negri têm sem dúvida uma destacada posição sobre muitos outros que deram também contribuições muito importantes). Sobretudo, é impossível não reconhecer um ‘operarista’ quando se encontra com um deles: há quarenta anos de seu nascimento (que considero coincidir com a publicação do primeiro número dos *Quaderni Rossi*, em junho de 1961), o ‘operarismo’ sedimentou-se em mentalidade, atitude e léxico.” (TURCHETTO, 2004, p. 84).

¹⁴⁴ Seguimos, assim, embora construindo mediações conceituais movidas por interesses distintos à hipótese de nossa tese, a leitura de Irene Viparelli em Antonio Negri. *La necessità della svolta ontologica*: “Os anos 1980 representaram sem dúvidas o momento de uma profunda ‘ruptura’ no dispositivo teórico de Negri; o abandono de Marx como referência exclusiva e a hibridização da teoria marxista com a filosofia de Spinoza [...] A crise dos ‘princípios filosóficos’ que estavam na base do operarismo e a paralela passagem ao ponto de vista da ontologia constituinte como efeito fundamental do fim do período militante” (VIPARELLI, 2016, p. 1).

cada vez maior a categorias abstratas marcadas pelo questionamento da dialética e a preponderância cada vez maior de uma ontologia positiva e constituinte. A ideia de reversão nesse sentido, reversão desse estágio para cuja terapia a política é a ferramenta, será pensada em termos de uma força massiva de liberação capaz de fazer frente ao dispositivo de dominação imperial. Dita estratégia de leitura de alguns textos de Negri é chave já que a decisão de enfatizar a progressiva preponderância do aspecto ontológico em suas formulações mais recentes servirá para sustentar seu pertencimento ao eixo de leitura que tem na reversibilidade seu gesto lógico fundamental.

Para começar, estará em jogo então, dizíamos, uma proposta de periodização¹⁴⁵ e sua caracterização no que respeita aos dois vetores mencionados mais acima, a saber, tanto ao nível das modificações infraestruturais quanto de sua composição política correspondente.

A primeira fase da “grande indústria” se estende, então, de 1848 a 1914. Pode ser caracterizada da seguinte maneira. Do ponto de vista do processo de trabalho: o trabalhador é pela primeira vez enfrentado ao comando da maquinaria e torna-se um apêndice da própria maquinaria. [...] A segunda fase do período da “grande indústria” se estende desde a primeira guerra mundial até a revolução de 1968. Pode ser caracterizada como segue. Grandes massas de trabalhadores “desqualificados” são inseridas em processos de trabalho ao mesmo tempo extremamente alienantes e complexos. O “operário-massa” perde o conhecimento do ciclo. Do ponto de vista das normas de consumo: essa é a fase em que o fordismo se constitui, isto é, uma concepção do salário como uma antecipação da aquisição de bens produzidos pela indústria de massa (NEGRI, 2013, pp. 106-107).

A passagem trata de estabelecer um cenário com duas figuras básicas que portam cada uma delas distintos contornos. De um lado, as condições objetivas da produção e, de outro, seu componente subjetivo. Retenhamos isso que aqui chamamos de cenário pelo seguinte motivo. Toda a armação do conceito político de Negri girará em torno desta duplicidade, que

¹⁴⁵ Lembremos que o tema da periodização é recorrente desde Marx. Pensemos, por exemplo, em sua incidência sobre o conceito de modo de produção. No caso de Negri, a ideia de periodização servirá para pensar especificamente isso que dizemos ser uma dialética entra mudanças infraestruturas e composição política. Dessa dialética nos interessarão, sobretudo, no que segue das primeiras seções, as figuras que chamamos de sujeitos antagônicos. Esse objeto de reflexão aparece em Jacques Rancière também e o autor de *A Noite dos proletários* buscará seus protagonistas prediletos naquela sequência histórica europeia que vai de 1830 a 1848. Ver: Jacques Rancière. *La scène révolutionnaire et l'ouvrier émancipé (1830-1848)*. *Tumultes*, n. 3, 2013. A cena preferida de Rancière é, não por casualidade, aquela em que o movimento operário era pensado ou se pensava a si mesmo em chaves pré-marxistas, isto é, segundo os termos que serão seus, antipedagógicas. Curiosamente, podemos dizer que Negri empreenderá a mesma busca, mas passado seu período marxiano-operarista, seus olhos estarão voltados para o futuro, não para o passado. Voltaremos ao tema mais à frente.

certamente é um dos rastros mais profundos de suas incursões pelo marxismo, mas principalmente aquilo que lhe foi legado da tradição do operarismo italiano.¹⁴⁶

Pondo-o no vocabulário que é o que em termos de hipótese estabelecemos nesta tese diremos o seguinte. O pertencimento do autor italiano àquele eixo que predicamos como sendo o da reversibilidade passará, também, como não poderia deixar de ser, pela forma que ganhará a teorização disso que chamamos de passagem desde um estágio ou situação assimétrica ou indesejada a outro, entendido como ultrapassagem daquela situação danosa para a qual a política é a ferramenta de transformação. No caso específico de nosso autor, nesta fase que reconstruímos nessas primeiras seções, esta passagem será construída a partir do estabelecimento de um diagnóstico vinculado à dinâmica das condições materiais contemporâneas e as respostas em termos de resistência e liberação.

Voltando à passagem citada, Negri quer nos dizer, lançando mão de sua periodização, que a um determinado regime de exploração, neste caso aquele correspondente ao “comando da maquinaria” e da transformação do trabalhador em seu “apêndice”, corresponderá um determinado tipo de sujeito antagonista, o “trabalhador profissional”, cuja expressão política mais nítida será a reivindicação da dignidade de sua profissão e a relevância de seu papel enquanto gerador de riqueza.

A sucessão dos períodos seguirá e nosso autor registra o surgimento de outro sujeito antagonista a raiz de uma nova configuração material.

Segue Negri:

A divisão da primeira fase com respeito à segunda [...] está marcada pela passagem rumo a uma fase mais alta de abstração do trabalho ou, mais precisamente, pela passagem rumo da hegemonia do “trabalhador profissional” a do “operário-massa” (ibid., p. 108).

“Abstração do trabalho”, não da análise, frisemos.¹⁴⁷ A predominância desta última será abordada nas próximas seções como hipótese que organizará nossa leitura, como já

¹⁴⁶ Mantendo nossa estratégia de leitura que consistirá em acentuar a passagem à abstração progressiva nas análises de Negri até chegar ao desenvolvimento de seu conceito político que sustentamos pertencer ao polo que tem na reversibilidade seu gesto lógico definidor, acrescentemos uma precisão e façamos justiça à riqueza do percurso teórico negriano. Mesmo nesta fase inicial, onde nosso autor se encontra mais próximo das referências classistas já mencionadas, já estava presente uma ideia muito particular da subjetividade operária que se insinuará com força e nitidez na passagem, descrita mais à frente, do trabalhador social à liberação torrencial do trabalho vivo expressa sob a categoria do *general intellect*. Forma de dizer que já aí se insinuava a análise da composição da classe operária através da lente da autonomia. Em um livro de balanço, Mario Tronti. *Noi operaisti*. Roma: DeriveApprodi, 2009, diz o seguinte: “O rechaço do trabalho tornava-se uma arma mortal contra o capital. A força de trabalho, enquanto parte interna do capital, capital variável distinto do capital constante, fazendo-se autônoma, se abstraía à função do trabalho produtivo, representando uma ameaça no coração da relação capitalista de produção. A luta contra o trabalho reassume o sentido da heresia operarista. Nesse registro, o operarismo é uma heresia do movimento operário” (TRONTI, 2009, p. 98).

avancamos, onde o que, dessa vez sim chamamos de abstração analítica, representará na prática um giro ontológico no que respeita tanto ao seu diagnóstico quanto à sua terapêutica política. A abstração *in crescendo* a que o autor italiano se refere aqui corresponde ao que Marx chamava de processo geral de valorização do valor, ou de acumulação, e sua incidência sobre a organização e composição técnica da produção e sua contracara política.

Desde o ponto de vista da composição política do proletariado, ainda que as experiências das organizações socialistas dos trabalhadores permaneçam, se configuram novas formas de organização, primeiramente nos EE.UU e nos países mais avançados. Nessas formas de organização do “operário-massa”, a vanguarda atua ao nível das massas, desenvolvendo pontos conceituais como o “rechaço ao trabalho” e a [reivindicação pela] “igualdade dos salários”, rechaçando radicalmente toda forma de delegação e reapropriando-se do poder nas formas de massas e de base (ibid.).

Ao crescimento do grau de alienação do trabalho, à medida que o processo produtivo avança em termos de uma maior abstração, equivale uma composição política que se expressa nos termos de um rechaço ao trabalho e de uma vontade de visibilização da dignidade posta em jogo na atividade laboral. Frente à degradação do trabalho no chão de fábrica, a forma de resistência no próprio local de trabalho, em contraposição à “delegação” das energias

¹⁴⁷ Abstração crescente do trabalho então quer simplesmente dizer aqui, em termos gerais, o avanço do trabalho morto sobre o trabalho vivo. Neste estágio do argumento, Negri refere-se à submissão de corpos e mentes à maquinaria, sua transformação em um apêndice, processo que, por outro lado, já havia sido descrito de forma eloquente no *Manifesto do partido comunista*, de Marx e Engels. Mencionemos aqui um ponto importante. À diferença do que ocorrerá posteriormente em seus trabalhos, nosso autor se mantém fiel, e essa consideração é de alguma forma extensível aos autores que o ladeavam no interior do operarismo italiano, ao sentido profundo contido na consigna “crítica da economia política”. Pensamos especificamente na recusa em admitir uma separação estanque entre aquilo que poderíamos chamar de sociedade civil e o Estado, ou a política. Nesse Negri, no jovem Negri, é clara a consciência de uma profunda imbricação entre produção material e produção de subjetividades políticas. Nesse sentido, não deixa de gerar intriga, o fato de que justamente quando expressões contundentes como “plano de imanência” começam a povoar de forma mais sistemática seus escritos este tipo de ponto de vista se veja progressivamente preterido em prol de uma visão ontológica dura. O que não impede que fulgurantes e preciosas exposições disto que chamamos de imbricação entre “produção material e produção de subjetividades políticas” deixem de ser de uma vez e para todo o sempre brindadas. É o caso, por exemplo, do brilhante capítulo 6 de *O poder Constituinte. Ensaio sobre as alternativas à modernidade*, intitulado “O desejo comunista e a dialética restaurada”. Ocorre, no entanto, que todo o argumento aí desenvolvido, incluídos os demais capítulos que compõem o livro, são conduzidos a uma divisão excessivamente rígida e abstrata entre poder constituinte e poder constituído que termina por afastar nosso autor daquela senda referida por nós como sendo a da “crítica da economia política”. Uma das muitas exemplaridades desse último tipo de abordagem pode ser encontrada no capítulo XXV de *O Capital*, intitulado *A lei geral de acumulação capitalista*. Ver, por exemplo, Karl Marx. *Capital, volume I*. London: Penguin Classics, 1990: “A composição do capital deve ser entendida em um sentido duplo. Enquanto valor, é determinada pela proporção em que é dividida entre capital constante, ou o valor dos meios de produção, e o capital variável, ou o valor da força de trabalho, a soma total dos salários. Enquanto material, como funcionamento no processo de produção, todo capital é dividido entre meios de produção e força de trabalho vivo.” (MARX, 1990, p. 762).

proletárias, se reivindica o “rechaço ao trabalho” como rechaço àquele trabalho, ao trabalho alienado.¹⁴⁸

Digamos o seguinte, e esse ponto é importante para o que seguirá nas próximas seções. O “método” negriano de periodização representa - sobretudo naquilo que respeita à designação do sujeito antagonista de cada época - aquilo que poderíamos chamar de movimento de “negação interna” ou “negação imanente”.¹⁴⁹ Negação esta que responde a um motor, dinamizado pelo trabalho da contradição.

Como veremos mais adiante, este papel negador passará a ser ocupado, paradoxalmente talvez, por uma força absolutamente positiva que Negri conceitualizará em termos de sujeito antagonista como sendo a multidão. No lugar da contradição estará a oposição de forças externas uma a outra. À força negativa, deletéria, se contraporá uma outra de valência simetricamente inversa responsável por reverter a dominação em autonomia.

Retornemos ao comentário da passagem. Se durante a hegemonia do “trabalhador profissional” a forma sob a qual se expressava a composição política em termos de demandas era a de uma gramática reivindicativa de cunho corporativista, diz Negri, na passagem ao operário-massa à composição política aparecerá, por um lado, como um “rechaço ao trabalho” e, por outro, como radicalização igualitária¹⁵⁰. Essa última se plasmará na reivindicação pela “igualdade salarial”.

¹⁴⁸ Desde uma perspectiva sociológica foi talvez Michael Burawoy quem melhor expressou essa dialética entre controle e consenso no chão de fábrica em seu Michael Burawoy. *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process Under Monopoly Capitalism: Changes in the Labour Process Under Monopoly Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1982. Propondo uma releitura do trabalho clássico de Harry Braverman. *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York: Monthly Review Press, 1974, tratava-se de questionar a exclusividade, no âmbito fabril, do controle nas relações entre trabalhadores e patrões, acentuando, ao contrário, um espaço de liberdade de “negociação” que se afirmava sob a forma de uma trégua sempre precária e sempre passível de relançamentos. Daí que se insistisse na ideia de consentimento, ligeira, mas fortemente distinta de um consenso puro e simples. Uma interessante e provocativa “reivindicação” da atualidade das intuições de Braverman, no sentido da coexistência necessária do aspecto do controle por parte do capital, mesmo em conjunturas aparentemente mais flexíveis, é Ruy Braga. *A vingança de Braverman. O infotaylorismo como contratempo*. In: Ricardo Antunes e Ruy Braga. *Infoproletários: degradação real do trabalho virtual*. São Paulo: Boitempo editorial, 2009.

¹⁴⁹ Andrea Cavazzini esquadriha muito bem as variadas figuras disso que aqui chamamos de “negação imanente” em seu Andrea Cavazzini. *Le printemps des intelligences. La Nouvelle Gauche en Italie Introduction historique et thématique*. EuroPhilosophie, 2009.

¹⁵⁰ É interessante e ilustrativo notar, nesse ponto, que aqui também se distanciam as visões de Negri e Jacques Rancière, por exemplo, ademais de serem distintas a um nível lógico, como sustentamos de forma geral nesta tese através da tipologia a partir da qual os lemos. Isso porque o que aqui chamamos de radicalização igualitária, tomando como lugar de incidência o mundo do trabalho, no caso de Rancière terá um valor diametralmente oposto. Fazê-lo não será reivindicar a condição proletária, mas em certo sentido negá-la enquanto tal, no sentido de negar a possibilidade de uma fixação ou distribuição dos lugares estanques de cada grupo social em uma determinada configuração social. Daí que os canhões teóricos de Rancière estejam voltados a questionar a ideia, cuja formulação canônica o filósofo francês reputa a Platão, de que a *polis* se divida em partes que não são capazes de cumprir senão aquela função para o qual estão essencialmente

De acordo com a periodização estipulada pelo filósofo italiano restará, no que respeita às figuras da supramencionada dialética, uma terceira e extremamente importante transição. Trata-se da transição do “operário-massa” ao “trabalhador social”, que será expressa da seguinte forma.

Estamos agora no começo de uma nova época. Na verdade, a tendência rumo a uma abstração sempre maior do trabalho desapareceu e apareceram perspectivas novas, originais e radicais de desenvolvimento. [...] A nova época começa nos anos imediatamente posteriores a 1968. Caracteriza-se pelo fato de que [...] o trabalho imediatamente produtivo perde sua centralidade no processo de produção, enquanto o trabalhador social (o complexo das funções da cooperação laboral levadas ao sistema produtivo social) assume uma posição hegemônica (ibid.).

Nos anos imediatamente posteriores a 1968, assistimos a uma mudança de grande importância, diz Negri. Já não se trata apenas de esquadrihar a mudança na natureza da relação dialética entre a composição tecnológica e organizativa, fazendo aparecer como resultado da mudança em um dos polos uma alteração no outro, sua negação imanente dissemos mais acima. Não se trata exclusivamente, digamo-lo de outra maneira, de chamar a atenção para um câmbio subjetivo que corresponda a uma alteração na base material. O que ocorre neste estágio do argumento negriano é de outra envergadura. Isso porque o decisivo da citação está, justamente, na primeira oração da passagem: “Estamos agora no começo de uma nova época.” Karl Polanyi teria dito uma “grande transformação”.¹⁵¹

Esta “grande transformação” representará, no dispositivo teórico de nosso autor, e por motivos que explicaremos mais adiante, a última transição lida na chave de uma metodologia integralmente dialética. A mutação é temporalmente localizável e reconduzida ao momento pós-1968.¹⁵² O que muda concretamente? Transforma-se a “centralidade no processo de

determinadas. Nessa fase do argumento, Negri estaria, ao contrário, muito mais próximo da reivindicação de algo como um orgulho de justamente poder fazer isso que outros, aparentemente, não poderiam. Nesse sentido seria interessante confrontar analiticamente os escritos de Negri desse período com Jacques Rancière. *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010: “A matéria deste livro é, em primeiro lugar, a história destas noites arrancadas à sucessão do trabalho e do repouso: interrupção imperceptível, inofensiva, se diria, do curso normal das coisas, onde se prepara, se sonha, se vive já o impossível [...]” (RANCIÈRE, 2010, p. 20). O escândalo está em que o operário possa ser trabalhador e poeta ao mesmo tempo.

¹⁵¹ Referimos-nos, naturalmente, ao *A Grande Transformação. As Origens de Nossa Época*. Capa comum, 2011. Para uma criativa utilização comparada, veremos do já citado Michael Burawoy. *The extended case method. Four countries, four decades, four great transformations and one theoretical tradition*. Berkeley: University of California Press, 2009.

¹⁵² Sigamos com as aproximações elucidativas entre os autores que compõem nossa tese. Laclau desenvolvera seu conceito político tomando, dentre outros, como pano de fundo a ideia de uma heterogeneidade do social resultado, em simultâneo, da combinação entre uma pressuposição teórica, vinculada à influência da linguística e do pós-estruturalismo de um Derrida, com uma constatação histórica que reputa à “globalização”. Negri, na passagem acima refere-se ao aspecto histórico, lançando mão da ideia de “grande transformação”, é verdade.

produção” que passa a caracterizar-se pelo fato de que o trabalho imediatamente produtivo perde sua hegemonia, se metamorfoseia por conta do trabalho do negativo em um novo armado não menos dialético.

Forma de dizer que o processo de valorização do valor passa, preponderantemente, à outra cena, e que o trabalhador social, entendido como “complexo das funções da cooperação laboral” passa a ser sua prole predominante. Tal movimento, de fato, e por um lado, culmina ou realiza uma dinâmica interna ao próprio capitalismo que já principiara com aquela primeira passagem da manufatura à maquinaria, onde, segue Negri:

[...] as características essenciais da teoria do valor começam a desvanecer-se. A distinção entre “trabalho simples” e “trabalho socialmente necessário” perde toda importância (exceto a de estimular continuamente argumentos absurdos), mostrando a impossibilidade de definir a genealogia do “trabalho socialmente necessário” e, mais importante ainda, as distinções entre “trabalho produtivo” e “trabalho improdutivo” (ibid., p. 109).

Mas se dizíamos mais acima, antecipando o sentido da argumentação, que o movimento, aquele movimento de passagem ao trabalhador social, culminava, “de fato e por um lado”, é justamente por que há mais em jogo na forma de encaminhar esta reflexão por parte de nosso autor. E isso que está em jogo será definitivo para os rumos de nossas próprias seções e para o movimento do capítulo como um todo.

O que significa para nós [dizer] que estamos no começo de uma nova época, e *não mais simplesmente* na fase do cumprimento do processo de abstração do trabalho? Essa observação significa que, enquanto no período da “manufatura” e, mais significativamente, nas duas fases do período da “grande indústria”, o desenvolvimento da abstração do trabalho e a formação dos processos de cooperação social das forças produtivas eram consequências do desenvolvimento da máquina capitalista industrial e política. Agora a *cooperação* se apresenta como *prior* da máquina capitalista, *como uma condição independente da indústria* (ibid., *grifos nossos*).

Não mais simplesmente, diz Negri. Isso porque se bem subsiste algo daquela tendência que se manifesta nesta nova fase, há também algo de um salto qualitativamente distinto nesta mudança, uma espécie de passagem da quantidade a qualidade. Gostaríamos de sugerir aqui

Mas, assim como Laclau, também podemos aproximá-la a uma mutação teórica que terá, como veremos mais à frente, impactos sensíveis em seu argumento, e cujo marco, como nos diz nessa passagem é justamente 1968. “Spinoza e 1968, a releitura de Spinoza com 1968, e posterior a 1968: um bonito subtítulo, um encantador *topos* para a história da filosofia. Provavelmente não para a que se propõe como meta neutralizar o corpo vivente da filosofia e dos filósofos para inscrevê-los definitivamente na transcendência do espírito, mas sim para a que, através da aventura crítica da razão e a experiência das multidões, nos ajuda pragmaticamente a avançar rumo à realização da liberdade.” (NEGRI, 2011, p. 9).

que isso que há de qualitativamente distinto, sem deixar de representar ao mesmo tempo uma espécie de permanência da antiga dinâmica dialética, de sua “expressão íntegra”, dissemos, é no fundo o esboço de uma nova concepção, o começo do fim da dialética¹⁵³ como método predominante e integral e o esboço da predominância iminente da ontologia nas reflexões de Negri, e ao que mais nos importa, em sua concepção política.

O terceiro período do modo capitalista de produção, depois da “manufatura” e da “grande indústria”, depois das fases do “trabalhador profissional” e do “operário-massa”, se apresenta como o período do “trabalhador social”, quem representa a autonomia real das massas, *a capacidade real de autovalorização com respeito ao capital* (ibid., grifos nossos).

Ademais da capacidade de “cooperação”, portanto, o filósofo chama a atenção na passagem acima para outro movimento de independentização em relação ao capital que denomina “autovalorização”,¹⁵⁴ ambos atributos, dizemos nós, de uma concepção distinta de

¹⁵³ Dizemos “começo do fim” de forma deliberada já que seguindo a intuição de Irene Viparelli, pode-se afirmar que a figura do trabalhador social funciona como um “resíduo dialético” cuja característica principal é justamente conservar elementos dessa “metodologia” e, ao mesmo tempo, acenar a outra coisa distinta. “[...] Verificaremos a coexistência do duplo ponto de vista na análise sobre o operário social levada a cabo por Negri ao longo dos anos 1970. [...] Buscaremos mostrar como nos textos da primeira metade dos anos 1980, tal coexistência torna-se problemática: o dispositivo dialético-antagonista apresenta-se doravante como [...] obstáculo ao pleno desenvolvimento da perspectiva ontológica.” (VIPARELLI, 2016, p. 2).

¹⁵⁴ Já começa a aparecer aqui um importante traço do que será o sujeito antagonista ideal de Negri sob a égide da era pós-moderna, a capacidade de “autovalorização”. Nesse quesito, nosso autor, embora faça uso da palavra “força de trabalho” aqui e ali, sobretudo nessa fase do argumento, lhe dá ao conceito, enquanto tal, se comparado com o uso que dele o fizera Marx, um outro conteúdo. É esclarecedora a análise que faz desse conceito Pierre Macherey. “O que se deve entender por ‘produtividade’ da força de trabalho? Para entender, é preciso retornar à ideia de ‘força produtiva’, cujo estatuto é crucial a respeito. Elementos preciosos de explicação são brindados sobre esse ponto no *Dictionnaire critique du marxisme*, publicado sob a responsabilidade de G. Labica (PUF 1982), pelo artigo ‘força (s) produtiva (s)’, escrito por J. P. Lefebvre. Por forças produtivas, *Produktivkräfte*, no plural, deve-se entender o conjunto dos elementos físicos e orgânicos que intervêm no desenvolvimento do processo de trabalho: isto é, ao mesmo tempo os meios naturais e artificiais que servem à produção e os dispositivos corporais que os trabalhadores ativam a fim de empregar os meios para a fabricação dos bens materiais, o que é a finalidade da produção artesanal e industrial. Quando o texto de Marx usa essa mesma noção no singular, *Produktivkraft*, não sem certa flutuação sobre o plano terminológico, o faz significar, não os seres existentes, sejam eles matérias naturais, instrumentos técnicos ou corpos vivos, mas, o que é outra coisa completamente distinta, uma capacidade que a força porta enquanto sua realidade é ‘dinâmica’ no sentido próprio do termo, isto é, represente uma potência, *Vermögen*. A *dunamis*, no sentido aristotélico do termo, (*Métaphysique* delta, 12), é ‘o princípio do movimento ou de qualquer mudança em um outro ser enquanto é outro’; ela exprime o processo tendencial e contínuo através do qual aquilo que, existindo primeiro em ‘potência’, está destinado, se as condições para tal estão reunidas, a realizar-se ‘em ato’.” Pierre Macherey. *Le sujet productif*, comunicação pronunciada em 10 maio de 2012 no âmbito do “Stage de formation des professeurs de philosophie”, Lille. Disponível em <https://philolarge.hypotheses.org/1245>. Consultado em 30/04/2019. Esse jogo entre aquilo que se dá em potência e pode, se se “dão as condições necessárias”, realizar-se, é justamente o que parece secundarizar nosso autor quando passa a positivizar *a priori* essa força, com o resultado de que a faceta de sua exploração, da incidência de condições negativas sobre aquilo que estava em potência, se vê mitigada e as forças deletérias

autonomia que começa a ser esboçada. A dinâmica própria do capital em sua nova fase baseada em atributos como a flexibilidade, característica do regime de acumulação pós-fordista, possibilita uma ampliação da margem de autonomia.

Hoje, na fase de militância operária que corresponde aos regimes de produção pós-fordistas informáticos, surge a figura do trabalhador social. Na figura do trabalhador social se tecem estreitamente os diversos fios da força de trabalho imaterial. Hoje está na ordem do dia um poder constituinte que conecta a intelectualidade e a autovalorização massiva em todos os âmbitos da cooperação social produtiva flexível e nômade. Em outras palavras, o programa do trabalhador social é um projeto de *constituição*. Na matriz produtiva atual, o poder constituinte dos trabalhadores pode expressar-se como autovalorização do ser humano (NEGRI E HARDT, 2004, p. 354).

À diferença das outras figuras apresentadas anteriormente, no caso do trabalhador social, começa a insinuar-se na análise negriana um desacoplamento entre efeitos deletérios do processo de produção material e suas virtualidades em termos daquilo que Marx chama de capital constante. Dito de outra maneira, aquela definição marxiana da força de trabalho como mais uma mercadoria – especial, mas mercadoria ao fim – e, portanto, portadora de um valor de uso e um valor de troca começa a ser progressivamente eclipsada por sua positivação.¹⁵⁵

É nessa linha que dizemos que as últimas passagens citadas e comentadas, referidas especialmente à transição do operário-massa ao trabalhador social, eram importantes. Até esse ponto a estratégia de Negri consistira em destacar os movimentos de expansão do processo de valorização do valor e suas “antíteses” em termos de resistência - justamente aquilo que chamamos com ele mais acima de composição política - somadas às suas manifestações reivindicativas. Mencionava-se, como vimos, no caso tanto da figura do trabalhador profissional como no caso do operário-massa, tanto a face do padecimento quanto seu resultado subjetivo em termos de resistência e/ou mesmo reivindicação.

No entanto, a consolidação do “trabalhador social” enquanto ambiguidade analítica aparente é, no fundo, o sintoma de uma transformação mais profunda na própria abordagem

da dominação são progressivamente vistas como externas à força de trabalho tomada como exclusivamente positiva.

¹⁵⁵ Em Fabrizio Carlino. *De la disjonction d'acte et puissance à l'interprétation réursive de l'accumulation originaire*. Cahiers du GRM, n.9, 2016, o autor nos brinda um resumo desse movimento: “Essa distância entre, por um lado, a cooperação na grande indústria, tal como analisada pelo texto marxiano, e, por outro lado, a cooperação social *independente vis-à-vis ao capital*, por certas teorizações do trabalho imaterial, pode então constituir um ponto de partida adequado para mostrar que o discurso pós-operarista sobre o capitalismo cognitivo e sobre o caráter técnico-político da organização contemporânea do trabalho torna-se problemática. O que é problemático é precisamente a pertinência da ideia segundo a qual as formas contemporâneas nas quais se realiza a disposição social à cooperação conteriam uma tendência à obsolescência do despotismo do capital sobre o trabalho.” (CARLINO, 2016, p. 6, *grifos nossos*).

negriana, e é precisamente esta transformação que pavimentará o caminho para a exposição da concepção propriamente política de nosso autor. Ou melhor, aquela responsável por justificar a inserção do filósofo italiano, junto a Axel Honneth, nesse eixo lógico que tem na reversibilidade seu atributo definidor.

A figura do “trabalhador social”, se ao mesmo tempo realiza, desde a perspectiva do capital variável, a ampliação tecnológica e organizacional do trabalho, representando, assim como as outras figuras do trabalhador profissional e do operário-massa, sua negação imanente, ela também é formulada por Negri numa chave de relativa independência e é isso que quer indicar o termo “autovalorização real”.

Em paralelo, a periodização das relações entre processo de trabalho e processos de subjetivação proletários dará lugar a “diagnósticos” cada vez mais abstratos e abarcadores. Como mencionado mais acima no início da seção caracterizaremos esse giro como sendo um giro ontológico. A passagem a esta concepção, reconhecida, aliás, pelo próprio autor e remetida a circunstâncias tanto de ordem teórica como prática, incluídas situações estritamente “pessoais”, terá de passar, em nossa reconstrução, não obstante, por um estágio derradeiro, que consuma a autonomização, por assim dizer, da ideia de resistência à dominação fazendo com que aquilo que aparecia ainda como um condensado de reminiscências, como o era a figura do trabalhador, enquanto “resíduo dialético”, devesse numa novidade de pleno de direito. Essa novidade de pleno direito, antes da deriva propriamente ontológica, ficará por conta da ideia de *general intellect*.

4.2. Do trabalhador social como resíduo dialético ao *General intellect*

A introdução à ideia de *general intellect* principiará assim o ajuste de contas com o “operarismo clássico” e algumas influências que marcaram e incentivaram a crítica à dialética.

O operarismo clássico é então empurrado rumo a um objetivismo econômico do “processo sem sujeito” e bendito pela água santa sagrada das boas intenções socialistas (e hoje crescentemente ecologistas) (NEGRI, 2013, p. 137, *grifos nossos*).

Naturalmente, nosso autor não pretende desentender-se por completo da parte objetiva da realidade, ou pelo menos da análise que dela se faz. Do que sim se trata é de uma determinada forma de abordagem cuja maneira de entender o que seria seu aspecto objetivo, em particular, no que respeita à análise do modo de produção capitalista, toma aquele como

uma espécie de autômato. A isso o filósofo italiano chamará “objetivismo econômico”, e é por isso que, usando uma expressão cara a Althusser,¹⁵⁶ o associará a imagem de um “processo sem sujeito”. A menção à ideia de “processo sem sujeito” é uma afirmação, *a contrario*, daquilo que Negri começará a enfatizar como sendo o sujeito contemporâneo da transformação sob a hegemonia da dominação imperial.

Ou seja, alternativamente, isto é, em contraposição ao dito objetivismo do “operarismo clássico”, Negri sonda uma forma de introduzir um elemento disruptivo que não se resume a refletir a marcha da história. Em contraposição àquela “tradição”, mais afeita, insistamos com nosso autor, à face objetiva da legalidade histórica, uma outra a qual se faz referência da seguinte maneira.

[...] tenho em mente aqui, sobretudo, as posições filosóficas expressas no pensamento francês pós-sartreano (Foucault, Deleuze, Guattari). Quaisquer que possam ser as diferenças entre esses autores, está claro que a crítica ao poder construída por eles toca a lei do valor e aponta a inscrever, em sua crise, *o para além da dialética* [...] a partir de uma urgente demanda de *separar todo valor verdadeiro dos enunciados do poder*. [...] A ontologia é pensada contra a dialética e a possibilidade de dominar a relação entre lutas sociais e reestruturação capitalista *é separada do poder* (ibid., p. 137, *grifos nossos*).

A ideia de separação, a qual viemos referindo-nos de forma a encaminhar o argumento que seguirá, aqui aparece com toda clareza. Separação referida a uma força que, por sua valência positiva, se opõe desde fora a uma força negativa, que nesse estágio do argumento se lhe imputa a ideia de poder. Dizendo-o de forma ainda mais específica, o mencionado impulso para “além da dialética” conduz na direção da separação entre “todo valor verdadeiro” e o poder¹⁵⁷. Esse último, cristalização de trabalho morto e máquina abstrata

¹⁵⁶ A menção a ideia do “processo sem sujeito” é uma forma de indicar, *a contrario*, aquilo que começa a se desenhar com o achado teórico do *general intellect*, a saber, a passagem da estrutura ao sujeito revolucionário e sua manifestação independente das estruturas de dominação. Diz Toni Negri em Antonio Negri. *Historia de un comunista*. Madrid: Traficantes de sueños, 2018: “Esse ensaio [Marx para além de Marx] fazia como se os *Grundrisse* viessem depois do *Capital* (não por casualidade o título da introdução “Do *Capital* aos *Grundrisse*”): tratava-se de descrever a passagem do objetivismo da anatomia econômica do *Capital* à análise de sua *genealogia subjetiva nos Grundrisse*. Era pura invenção considerar [...] a análise marxiana do trabalho no *Capital* como fenomenologia do fordismo e o dos *Grundrisse* como marca da *subjetividade pós-fordista*. É evidente que a referência à obra marxiana e a retrospectiva genealógica representavam apenas uma estratégia argumentativa [...]” (NEGRI, 2018, p. 516, *grifos nossos*). Sobre a relação entre Toni Negri e Althusser ver Antonio Negri, *Machiavel selon Althusser* In: ALBIAC et al. Lire Althusser aujourd’hui. Paris: L’Harmattan, 1997 e, sobretudo, Antonio Negri. *Notes on the evolution of the thought of the late Althusser*. In: CALLARI, Antonio e RUCCIO, David. *Postmodern materialism and the future of Marxist theory. Essays in the Althusserian Tradition*. London: Wesleyan University Press, 1996.

¹⁵⁷ Aqui aparece com toda clareza a concepção do “valor”, referida à força de trabalho como mercadoria especial, em sua aceção exclusivamente positiva, como valor de uso, sem seu duplo, o valor de troca.

opressora, deve ser visto de agora em diante não como contradição, momento da trajetória produtiva comandada pelo trabalho do negativo em direção a constituição de uma síntese, mas como alteridade radical. Marcar a separação entre o verdadeiro e o falso, entre o vivo e o morto, é começar a desvincular aquilo que libera daquilo que subjuga. À crítica à dialética se somará a ênfase no papel liberador do trabalho vivo, entendida como força que enfrenta o capital desde fora como antessala e quase sinônimo daquilo que será a formulação conceitual do *general intellect*.

O conceito de trabalho vivo em Marx é o divisor de águas entre a crítica da economia política e a construção do partido. [...] É uma atividade criativa que se separa, portanto, da perspectiva do capital, de sua ciência [...] A ciência da organização racional da extração de mais-valia e da construção do lucro, da designação ótima de recursos, do planejamento e da redução do universo a um balanço [de empresa], tudo isso não possui aqui mais nenhum interesse. *Aqui o trabalho vivo não serve como uma crítica a isso, mas como uma fonte de autovalorização de sujeitos e grupos, como a criação da cooperação social* e com isso, através disso, do máximo de riqueza e felicidade (ibid., p. 127).

A ideia de separação se consolida e ao fazê-lo prepara o caminho para a percepção da passagem do estado indesejado ao ideal por meio do gesto de reversão. Como passagem ao contrário, do negativo ao positivo. Na citação acima, o conceito de trabalho vivo é interpretado primeiro em seu aspecto predominantemente epistemológico. Não é a atividade intelectual que produz a ruptura entre aquilo que emancipa e libera e aquilo que domina e produz servidão: “o trabalho vivo não serve como crítica”. É o seu próprio movimento, enquanto libera, que abre espaço para qualquer “objetivação” posterior. Postulado que com toda verossimilhança remete a uma das definições de comunismo brindada por Marx como “movimento real”.¹⁵⁸

Segunda ideia fundamental. O trabalho vivo é entendido como “fonte”, como fonte de “cooperação”, e de “autovalorização”. Fundamental porque nessa passagem já começa a se

¹⁵⁸ Referimos à definição de comunismo de Marx e Engels em Karl Marx e Friedrich Engels. *A Ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, que reproduzimos *in extenso*: “O comunismo não é para nós um *estado de coisas* [*Zustand*] que deve ser instaurado, um *Ideal* para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento real que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento [devem ser julgadas segundo a própria realidade efetiva] resultam dos pressupostos atualmente existentes.” (MARX E ENGELS, 2007, p. 38, grifos do autor). É sumamente interessante notar que podemos encontrar trechos na mesma *Ideologia alemã* sob a lente dos quais a proposta de Negri, em especial sua insistência na ideia de “separação” dessa força libertadora com relação aos dispositivos externos de dominação, aparecem, para os mesmos Marx e Engels, à época, naturalmente, com referência a outros autores, como expressão de um idealismo acerbo: dizem esses últimos comentando o volume 1 do *Rheinische Jahrbücher*: “Casualmente, ainda ficamos sabendo que a atual sociedade se baseia ‘na coerção externa’. [...] O socialista verdadeiro [...] esquece que, em todas as épocas, tanto a ‘natureza interior’ dos homens quanto sua ‘consciência’ dela, ‘isto é’, sua ‘razão’, foram um produto histórico, e que, embora sua sociedade como ele diz, se baseasse ‘na coerção externa’, sua ‘natureza interior’ correspondia a essa coerção externa.” (ibid., p. 462).

desenhar, como anunciamos, aquilo que será mais à frente, o giro ontológico na constituição do sujeito, onde a atividade de liberação passará cada vez mais a apresentar-se como um desdobramento da potência de um ser pleno e positivo. Ora, será justamente sobre esta matriz que se erguerá o pertencimento negriano ao eixo da reversibilidade, onde a postulação do pleno e a constatação daquilo que não o é, à maneira de pares antitéticos, “separados”, segundo a linguagem do autor italiano, constitui o motor argumentativo que nos levará, finalmente, a um determinado conceito político.

Sair do assimétrico e indesejado via recurso à plenitude bloqueada. Prossegue nosso autor:

Se o trabalho inventivo se expandiu para ocupar a sociedade, então reconstrói a sociedade mesma, revolucionando-a através de um processo de subjetivação. [...] No mesmo espaço onde o capital se expandiu para ocupar toda a sociedade, devemos tentar reconhecer como o *trabalho vivo é precedente*, desentranhando o capital, desconstruindo-o, ocupando seu território e construindo em seu lugar uma hegemonia criativa. O sujeito, deste ponto de vista, é a autovalorização (ibid., pp. 128-129, *grifos nossos*).

Um passo a mais. A expansão daquele trabalho cujo atributo é a invenção¹⁵⁹, isto é, o trabalho vivo, se expande por toda a sociedade, e em o fazendo, a subjetiva. Subjetiva aqui quer dizer precisamente o seguinte. Transforma-a numa força ativa de autovalorização, numa máquina de atividade inventiva. Esta atividade não só é separada então, como havíamos visto, ela é “precedente”. Primeiro, está a invenção e a força positiva e depois, desde fora, o capital que a coloniza, diria “Habermas”, referindo-se à operação do sistema sobre mundo da vida.¹⁶⁰

Ocorre que até aqui esta força inventiva, ainda que fosse movida por uma dinâmica, no fundamental, apartada e positiva, era remetida a uma ancoragem bem precisa. Sem trabalhador, *pas du travail*. A força criativa era vista como separada, mas remetida ao trabalho vivo que, por definição, só podia ser o produto de um trabalhador e/ou de sua declinação em

¹⁵⁹ No “Posfácio” escrito a quatro mãos com Judith Revel, à edição italiana de Pierre Macherey, *Il soggetto produttivo: da Foucault a Marx*. Verona: Ombre Corte, 2013, recolhido em espanhol em Antonio Negri. *Marx y Foucault*. Buenos Aires: Cactus, 2019, diz Negri: “O ‘excesso’ do ‘trabalho vivo’ não está prefigurada pela capacidade de submissão e/ou de exploração, não é – por definição – ‘comensurável’. Ela produz, antes, elementos de firmeza e resistência frente ao capital; e a ‘resistência’ é sempre uma expressão de liberdade mais que da produção.” (NEGRI E REVEL, 2019, pp. 241-242).

¹⁶⁰ Notemos nesse ponto uma inusitada aproximação entre Negri e Habermas. Diz Negri, referindo-se ao conteúdo propriamente linguístico dessa força cooperativa: “O primeiro aspecto do *telos* da multidão tem a ver com os sentidos da linguagem e da comunicação. Se a comunicação chegou gradualmente a constituir o tecido da produção e se a cooperação linguística chegou progressivamente a constituir a estrutura da corporalidade produtiva, depois do controle do sentido e a significação linguística e as redes de comunicação chegam a constituir uma questão ainda mais especial para a luta política. Jürgen Habermas parecer ter compreendido isso, ainda que atribua as funções liberadoras da linguagem e a comunicação apenas a indivíduos e segmentos da sociedade.” (NEGRI e HARDT, 2004, pp. 349-350).

plural, isto é, do conjunto dos trabalhadores. Com o advento do *general intellect* se assistirá a uma mutação nesse quadro.

Assistimos hoje a uma mutação da relação capital/trabalho de sentido inverso, mas comparável por sua importância àquela que Gramsci, nos anos 1930, havia sublinhado em *Americanismo e fordismo*. [...] No próprio seio do capital os elementos do comum e de uma transformação ontológica do trabalho põem-se para além da lógica do capital. A classe operária negou a si mesma (ou ao menos sua centralidade) construindo a figura do trabalhador coletivo do *general intellect* e as condições subjetivas bem como as formas estruturais de uma economia fundada sobre o papel motor da difusão do saber (NEGRI E VENCELLONE, 2007, pp. 1-2).

A centralidade da classe operária é negada.¹⁶¹ Ou melhor: o movimento mesmo de desdobramento desta força inventiva ultrapassa a classe operária, ao menos tal como se a concebia até então. A afirmação é importante e confirma o que vínhamos sugerindo. Se Negri pode dizer que a classe operária se nega a si mesmo, e ao mesmo tempo que esta força ativa prossegue, por lógico, seu portador deverá metamorfosear-se. A “forma estrutural” da economia fundada na difusão do saber e de outras formas de produção do valor abre passo a outra forma de protagonismo. O *general intellect*, é antes de tudo, uma força positiva ainda sem carnadura em termos de sujeito. Digamo-lo da seguinte maneira: uma força sem forma.¹⁶²

Para os fins de nossa estratégia argumentativa esta forma-sujeito será abordada mais adiante quando exporemos a ideia da política negriana como ontologia positiva. Antes, trata-se de destacar aquilo contra o qual esse protagonista se erigirá. Em nossos termos, trata-se de apresentar isso que seguindo nossa hipótese de leitura é o estado ou situação indesejada para o qual a política é a ferramenta de transformação e cujo gesto lógico, no caso de nosso autor, é a reversão. Reversão do negativo em positivo. Da dominação à autonomia. Para tanto, exporemos os contornos dessa forma de dominação contemporânea que o filósofo italiano denomina Império com especial foco naquilo que produz como forma de vida hegemônica, o biopoder.

¹⁶¹ É eloquente nesse sentido a afirmação de Tronti no já citado *Noi operaisti*, onde se referindo a duas publicações de época expressava também uma forma de ler a própria realidade e a conformação de seus sujeitos antagonistas: “O operismo italiano dos anos 1960 começa com o nascimento dos ‘Quaderni rossi’ e termina com a morte de ‘classe operaia.’” (TRONTI, 2009, p. 7).

¹⁶² Sobre essa dialética mais geral entre força e forma, cuja relevância para o conceito político de Negri é patente, se poderá consultar as reflexões de Vittorio Morfino no capítulo 7, intitulado *Il primato dell’incontro sulla forma. Althusser e il materialismo aleatorio*. In: Vittorio Morfino. *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*. Roma: Manifestolibri, 2005 e o capítulo 3, intitulado *Dalla forma alla forza*, de Andrea Cavazzini, In: *Scienze, epistemologia, società. La lezione di Louis Althusser* (a cura di Andrea Cavazzini). Venezia, 29-30-31 ottobre 2008 atti del convegno. Venezia: Mimesis althusseriana, 2008.

4.3. Império e biopoder

Tendo posto ênfase nas linhas gerais da periodização negriana e na culminante crítica à dialética como metodologia de análise cujo corolário, como vimos, foi uma crescente ênfase na ideia de separação do trabalho como força autônoma de cooperação e “fonte” de liberação, cabe, nas próximas seções do capítulo, aprofundar esta pista de reconstrução e traçar um caminho que nos conduzirá desta guinada metodológica e teórica, marcada em termos de conteúdo pela preponderância de uma ontologia de valência positiva, ao conceito político de Negri.

Será fundamental para tanto desdobrá-lo em duas frentes, começando, por um lado, com a hipótese negriana da “constituição” do Império e, por outro, com *sua* forma de vida hegemônica. No que respeita a essa segunda frente, seguiremos a sugestão de Negri (a primeira de duas muito importantes como veremos mais adiante...) de “descender ao nível da materialidade e ali investigar a transformação material do paradigma de domínio. [A fim de] [...] descobrir os meios e as forças que produzem a realidade, assim como as subjetividades que a animam” (NEGRI E HARDT, 2004, p. 35).

A descrição desta segunda frente principia com um diálogo teórico, onde estará em jogo uma distinção entre duas grandes estruturas de dominação, ou em nossa terminologia, de duas grandes situações indesejadas para as quais a política é a ferramenta de transformação.

Antes de tudo, a obra de Foucault nos permite reconhecer uma transição histórica, própria de uma época, das formas sociais: o trânsito de uma sociedade disciplinar a uma sociedade de controle. A sociedade disciplinar é aquela na qual a dominação social se constrói através de uma rede difusa de dispositivos e aparelhos que produzem e regulam costumes, os hábitos e as práticas produtivas. O objetivo de fazer essa sociedade trabalhar e de assegurar a obediência a seu domínio e a seus mecanismos de inclusão e/ou exclusão se logra mediante a ação de instituições disciplinares (a prisão, a fábrica, o instituto neuropsiquiátrico, o hospital, a universidade, a escola etc.) que estruturam o terreno social e apresentam as lógicas adequadas à “razão” da disciplina. De fato, o poder disciplinar, governa estruturando os parâmetros e os limites do pensamento e as práticas, sancionando e prescrevendo as condutas normais e/ou desviadas (ibid., pp. 34-35).

A primeira grande estrutura de dominação à qual nos referimos, vemos, é a sociedade disciplinar. O que a caracteriza enquanto tal, diz Negri em sua leitura de Foucault, é que a “obediência” e a “dominação social” são garantidas predominantemente mediante a ação de instituições disciplinares. Instituições que não só coagem, mas também prescrevem normas de conduta.

Ocorre que a introdução da ideia de “sociedade disciplinar” tal como concebida por Foucault é uma forma de, ao mesmo tempo, preparar sua superação, sua metamorfose em outra forma de dominação, que é a que, finalmente, caracterizará para nosso autor a forma de domínio por excelência da configuração imperial.¹⁶³

A sociedade de controle, por sua vez, deveria entender-se como aquela sociedade (que se desenvolve na última fronteira da modernidade e se estende à pós-modernidade) na qual os mecanismos de domínio tornam-se ainda mais “democráticos”, ainda mais imanentes ao campo social, e se distribuem completamente pelos cérebros e os corpos dos cidadãos, de modo tal que os próprios sujeitos interiorizam cada vez mais as condutas de integração e exclusão social adequadas para esse domínio. O poder se exerce agora através de maquinarias que organizam diretamente os cérebros (nos sistemas de comunicação, as redes de informação etc.) e os corpos (nos sistemas de assistência social, as atividades controladas etc.) com o propósito de levá-los em direção a um estado autônomo de alienação, de estranhamento frente ao sentido da vida e do desejo de criatividade. Nesse sentido a sociedade de controle poderia caracterizar-se por uma intensificação e uma generalização dos aparelhos normalizadores do poder disciplinar que animam internamente nossas práticas comuns e cotidianas, mas, à diferença da disciplina, esse controle se estende muito para além dos lugares estruturados das instituições sociais, através das redes flexíveis e flutuantes (ibid., p. 36).

O que pode querer denotar a ideia de que mecanismos de controle se tornam mais “democráticos”? Negri não está referindo-se a uma forma de governo, naturalmente. O que, sim, está em jogo e é o fato para o qual o autor italiano deseja chamar a atenção, é uma determinada configuração hegemônica do poder que passa a permear grande parte da sociedade e, portanto, seguindo o sentido etimológico da palavra, se democratiza. Outra forma de dizê-lo: se com o poder disciplinar, com aquilo que chamamos de outra estrutura de dominação, os mecanismos disciplinares se concentravam em determinadas instituições desde onde emanavam, conformando normas e suas condutas correspondentes, se o poder se movia a partir de uma dinâmica que ia das instituições às práticas sociais, com a “sociedade de controle”, sua incidência se horizontaliza.

¹⁶³ Neste ponto ao menos, Negri decide fazer uma leitura das formas societárias de dominação tal como concebidas por Foucault, sem levar em consideração, aliás como também fará Axel Honneth, a evolução de seu pensamento, que se transformará sensivelmente sobre o tema. Ao contrário, preferirá tomar emprestada à Deleuze a ideia de sociedade de controle, como atualização daquele outro conceito de Foucault. Essa atualização poderá ser consultada em *Diálogo entre Toni Negri y Gilles Deleuze* In: Toni Negri. *Una vez más comunismo. Breve antología pirata*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013. Para um percurso de sua leitura dos trabalhos de Foucault, construído pelo próprio Negri, ver o capítulo 13, intitulado *Cuándo y cómo leí a Foucault* de Antonio Negri. *Marx y Foucault*. Buenos Aires: Cactus, 2019.

Em segundo lugar, segue Negri, muda o próprio enraizamento dos mecanismos de dominação que passam operar sob a forma de maquinarias que incidem sobre “cérebros” e “corpos”. Como? O fazem a partir do uso de sistemas de “comunicação” e “informação”, por um lado, e, por outro, a partir de sistemas de “assistência social”. Ambos confluindo para um mesmo objetivo, produzir alienação ou estranhamento não só em relação à produção de sentidos frente à vida mesma, mas também, e sobretudo, com relação à produção de modulações do desejo.

Um último destaque referente à passagem citada. A forma adequada à efetivação da modalidade hegemônica do “controle”, à diferença da correspondente ao dispositivo disciplinar será flexível e extensa. Negri vale-se do predicativo “flexível” em sentido próximo ao “democrático” do qual lançara mão para qualificar os mesmos “mecanismos de domínio”. “Flexível” aqui não significa, como tampouco era o caso com “democrático”, juízo de valor algum, querendo denotar uma forma de incidência que por ser contundente e “alienante”, o autor o diz com todas as letras, não deixa de ser plástico e maleável, isto é, passível de adaptações que não transformem seu sentido último.

A este mecanismo, descrito é certo, mas nem por isso menos carregado de um grau considerável de abstração, sugerimos, Negri, acompanhando outros, chamará “biopoder”.

O poder só pode alcançar um domínio efetivo sobre toda a vida da população quando chega a constituir uma função vital, integral, que cada indivíduo apoia e reativa voluntariamente. [...] A função mais elevada desse poder é cercar a vida pelos quatro cantos e sua tarefa primária é administrar a vida. O biopoder refere-se, portanto, a uma situação na que o que está diretamente em jogo é a produção e a reprodução da própria vida (ibid.).

“Cercar a vida pelos quatro cantos”.¹⁶⁴ O traço derradeiro da estrutura de domínio cuja forma precípua ou hegemônica é o “controle”, é a extensão, sua abrangência.¹⁶⁵ Essa “sua

¹⁶⁴ Notemos o seguinte nesse estágio do argumento. A pressuposição daquilo que estamos em vias de expor como sendo a leitura de Negri do conceito marxiano de “subsunção real” tem para o autor um resultado distinto, em termos políticos, do de outros autores, incluídos o do próprio Marx, que nele se basearam para analisar o processo de reprodução do capitalismo e de seus mecanismos de construção subjetiva. Isso porque, para dizê-lo de forma sumária, aceitar a premissa de uma dominação cada vez mais abarcadora do mundo social, que passa progressivamente, da esfera da produção ao âmbito societário como um todo, coloca inevitavelmente a questão que poderia ser formulada da seguinte forma, e que representa, de alguma maneira, o paradoxo de diversas variantes daquilo que poderíamos designar, em sentido lato, teoria crítica: se é tamanha e contundente a incidência da dominação, a ponto de que possamos designá-la como sendo quase total, para não dizê-la totalitária, como é possível a crítica ou, naquilo que mais nos interessa, como é possível a própria política? Diz Étienne Balibar em Étienne Balibar. *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013, sobre o que ele mesmo propôs chamar o “pesadelo de Marx”: “O que aqui nos surpreende, a um século e meio de distância, são as analogias e as diferenças perceptíveis entre a tese de Wendy Brown e o que poderíamos chamar o *pesadelo de Marx*: Se sabe que num ‘capítulo inédito’ de *O Capital* que finalmente não [se]

função mais elevada”, diz Negri, já não abarca apenas a produção mais passa a permear de forma decisiva a própria “reprodução” dos laços sociais mais hodiernos.

É nesse exato sentido que nosso autor pode aproximá-la de uma categorização que será de grande valia para o que segue de nosso argumento.

Marx reconhecia um fenômeno similar no que chamou o trânsito da subsunção formal à subsunção real do trabalho à esfera do capital e, mais tarde, os filósofos da escola de Frankfurt analisaram um passo estreitamente vinculado a este: da subsunção da cultura (e das relações sociais) à figura totalitária do Estado ou, em realidade, à perversa dialética do Esclarecimento (ibid., p. 37).

A chave da subsunção real nos abre a porta para seguir, um passo mais, rumo à construção do conceito político de Negri. Isso porque é ela que nos permite ampliar a alçada de domínio do capital. A seção que segue servirá para introduzir uma disjuntiva fundamental que formulamos da seguinte forma. O autor de *Anomalia selvagem* apresentará uma forma de legalidade histórica¹⁶⁶ criticável para introduzir, dizemos nós, a sua própria. A esta forma de andamento da história chamaremos escatologia, propondo - a título de complemento e de exposição da bifurcação frente à qual Negri terá de posicionar-se - predicá-la, por um lado, como sendo negativa e, por outro, positiva.

incorporou, no momento de sua publicação (1867), ao livro primeiro no qual devia figurar, Marx havia esboçado uma noção de ‘subsunção real’ (ou ‘submissão real’, *reale Subsumtion*) da força de trabalho à relação capitalista. Por que Marx decide descartar essa análise, embora levasse às últimas consequências uma hipótese central para sua própria análise do capital em sua condição de relação social? Sem dúvida, tanto por razões políticas quanto científicas. As implicações teriam sido desastrosas para a ideia de uma *política proletária*. Em detrimento de toda perspectiva de organização revolucionária ou inclusive de consciência coletiva da classe operária, Marx teria que ter regressado à alternativa de uma debilitação da política ou de uma solução messiânica que surgisse da destruição das próprias condições da política, das quais não havia deixado de afastar-se desde suas propostas juvenis acerca da ‘decomposição da sociedade civil burguesa.’” (BALIBAR, 2013, pp. 178-179). Veremos mais à frente que Negri não hesitará em empreender esse “regresso”.

¹⁶⁵ O tema da abrangência da dominação e os impasses políticos dela provenientes será uma das principais preocupações daquilo que, *a posteriori*, se convencionou chamar de freudo-marxismo, de cuja matriz de leitura se fizeram porta-vozes eloquentes e, em certa medida sistemáticos, autores como Reich e Marcuse, que na esteira do grande tema da servidão voluntária (La Boétie) erigiram suas interpretações do capitalismo de então. Para uma leitura de um aspecto das análises de Marcuse acorde com essa linha, mas com especial foco em sua intervenção no contexto estadunidense, permitimo-nos remeter ao nosso SANTANA, Marco Aurélio e PERES, Igor. *Marcuse e a nova esquerda em três atos: lições de ontem e hoje*. In: *Revista em Pauta. Teoria social e realidade contemporânea*. n. 41, 2018. Para a repercussão das formulações de Marcuse no contexto alemão ver KRTOLICA, Igor. *Herbert Marcuse, penseur de la révolte des étudiants allemands*. In : *Cahiers du GRM*, n.3, 2012. Para uma análise do freudo-marxismo de Reich e sua crítica por parte de Foucault ver : BALIBAR, Étienne. *Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme*. In : BALIBAR, Étienne. *La crainte de masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée, 1997.

¹⁶⁶ Usamos aqui a ideia de “legalidade histórica” em sentido ao empregado por Marcelo Jasmin em *Racionalidade e história na teoria política*. Minas Gerais: Editora da UFMG, 1998.

De acordo com nossa reconstrução, aí se jogará o destino do conceito político do filósofo italiano, que tem na reversibilidade o gesto lógico que o caracteriza e justifica seu posicionamento em dito eixo autoral.

4.4. De escatologias negativas e positivas

Começemos, então, pela negatividade da escatologia.

[...] o materialismo contemporâneo [...] foi capturado pela tormenta do naufrágio do “socialismo real”. [...] [Tormenta que] havia sido preparada não só pela precipitação dogmática do materialismo *dialético* soviético, mas também [...] pelo materialismo crítico da escola de Frankfurt, o da alienação e da coisificação totalizantes [...] (NEGRI, 2011, p. 35, *grifos do autor*).

O materialismo contemporâneo plasmou, diz Negri, no âmbito teórico a derrota do socialismo real. Assimilou o colapso daquela experiência civilizatória aos próprios enunciados teóricos e, em especial, a um em específico, a saber, aquele relativo à filosofia da história.

Bloqueado o horizonte emancipatório, a situação assimétrica ou indesejada, conforme nosso vocabulário, prolonga-se no tempo e passa a estruturar de forma duradoura os espaços de experiências mais cotidiano, ganhando, assim, ares “totalizantes”. Dito de outra maneira: a patologia social produzida pelo desenvolvimento pleno do capitalismo e seu correlato cultural passam de ser transitórias e, em última instância, portanto, politizáveis, e transformam-se em “natureza”.

[...] a hegemonia das relações produtivas sobre as forças produtivas extrai sua própria representação da utopia hegeliana do absoluto, isto é, do triunfo do Estado (capitalista) moderno, e [...] reveste as roupagens da teleologia reformista. [...] O fim da história torna-se finalidade da história. A modernidade muda de lençol sem trocar de cama. Avança-se com dificuldade, se esgotam todas as possibilidades de renovação real do pensamento, se recorre a mil subterfúgios para tentar evitar a tão árida, tão ilusória, tão segura de si e tão utópica intimação hegeliana à modernidade, substituindo-a por formas usadas e abusadas do esquematismo da razão e da transcendentalidade. Até que essa reflexão se consume e derrame sua própria vacuidade na definição mesma de ser (ibid., p. 64).

O conjunto de sinonímias “Estado (capitalista) moderno”, o “fim da história” e, no âmbito mais propriamente cognitivo, o “esquematismo da razão” e a “transcendentalidade”, concorrem na leitura de Negri a uma visão da modernidade marcada pelo fechamento do

mundo. Cada termo à sua maneira querendo denotar não apenas um exacerbado e trágico negativismo, mas, sobretudo, e isso é fundamental, como veremos mais adiante, a neutralização da potência de liberação.

Nada poderia salvar-se do avanço capitalista. A liberdade do mercado, as globalizações imperiais, a destruição das garantias do *Welfare State* eram o resultado (imediatamente capturado pelas teorias políticas da burguesia) dessas concepções que se pretendiam críticas, mas eram escatológicas. O paradoxo foi que, para salvar-nos desse abismo, o único guia possível foi subministrado, com frequência, pela propaganda do “pastor heideggeriano” ou por qualquer outra série de esperanças místicas (ibid., p. 36).

A aspereza da crítica de Negri não deveria deixar margem a confusões. Não é que os por ele denominados “materialistas escatológicos”,¹⁶⁷ fossem também apologistas da negatividade pela negatividade em si mesma. Não. O eram *a contrario*. Era porque suas formulações teóricas não faziam mais que refletir o andamento da história como não podendo ser mais do que aquilo que efetivamente era, que podiam ser classificadas enquanto tal, isto é, como negativas.

Inclinado o andamento da história ao abismo, segue Negri, e o acompanhamos nós, só mesmo a salvação viabilizada por uma figura messiânica¹⁶⁸ para sanar a situação “alienante” e

¹⁶⁷ A expressão “materialismo escatológico” é um oxímoro, ao menos se tomamos como critério de definição do materialismo a ausência de finalidade, neste caso, no rumo da história. Sob a influência do Apêndice do Livro I da *Ética* de Spinoza, alguns autores dos anos 1960 na França chamarão a atenção para esse ponto, questionando, por exemplo, certa simplicidade contida na ideia segundo a qual a definição marxiana de comunismo, tal como vimos em nota *supra*, era materialista porque Marx falava de um movimento “real”. É possível que as coisas não sejam assim de simples. Para uma estimulante discussão sobre a questão ver: “*La relève de l'idéalisme*”. In: Étienne Balibar. *La crainte de masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée, 1997.

¹⁶⁸ Aqui se apresenta uma ambiguidade no pensamento de nosso autor que pode ser formulada da seguinte maneira. Veremos mais adiante que a concepção da história de Negri pode ser lida como uma concepção patentemente otimista e é justamente por isso que podemos aproximá-la de uma escatologia positiva. Por outro lado, porém, não estaríamos tão afastados da verdade se lêssemos a irrupção da figura da multidão, expressão mais acabada desta potência que, sendo equivalente à política, liberta, como uma ressonância analítica de contornos messiânicos, ou, para dizê-lo de forma mais precisa, fundada na ideia de *katechon*, cuja origem é teológica. Fabrizio Carlino, num texto já citado, toma ambas as visões como uma perspectiva capaz de distinguir o paradigma do atualismo filosófico, herdada de Gentile, tal como aparece nos trabalhos de Tronti, e aquela escatológica, tal como se expressa nos textos negrianos. De nossa parte, cremos que ambas tendem a mesclar-se nos escritos de nosso autor. Seja como for, vale a citação extraída de Fabrizio Carlino. *De la disjonction d'acte et puissance à l'interprétation réursive de l'accumulation originale*. Cahiers du GRM, n.9, 2016: “Em primeiro lugar podemos qualificar a temporalidade em Tronti, como sendo ‘katechontique’ e estática, e a temporalidade em Negri como sendo escatológica e recursiva, onde o *katechon* e o *eschaton* são as duas figuras que representam os resultados últimos das respectivas visões dos dois filósofos. O *katechon* é uma figura enigmática da teologia política; Tronti toma de Carl Schmitt essa figura que foi utilizada da segunda carta aos Tessalônicos, para indicar uma “força-que-retém”, uma instância misteriosa cuja ação deveria retardar a chegada do Anticristo. Ao veicular a ideia de um poder que retarda a marcha da história, que retém a aceleração da modernidade, o paradigma ‘katechontique’ se opõe evidentemente ao paradigma escatológico

“coisificadora” da qual se padece. O que nos diz o autor italiano na passagem que comentamos, no entanto, é que, dados os pressupostos teóricos aventados pelos mencionados posicionamentos teóricos, aquilo que poderia ser, de fato, uma política ou um horizonte ético em sentido mais amplo, passa a restringir-se a um posicionamento místico ancorado numa ideia estritamente teológica, a esperança.¹⁶⁹ Esperança como último subterfúgio disponível à legalidade histórica compreendida como variante secular do mito da danação.

A passagem é eloquente pelo seu conteúdo explícito, mas também por outro motivo. Pode-se dizer, e, de fato, é o que sustentaremos no que segue, que também a proposta do filósofo italiano pode ser apresentada como sendo “escatológica”, mas com valência inversa. Ali onde a história se manifestava como pura negatividade, como fechamento e queda, passaremos a ver, segundo a sugestão de nosso autor, em seu movimento um desdobramento necessariamente expansivo das forças produtivas. Esse movimento, expressão, como adiantado no início do capítulo, do giro ontológico ou filosófico das formulações de Negri, será concebido como um desdobramento necessariamente expansivo e afirmativo, ao contrário daquilo que sucedia com as concepções criticadas pelo autor de *O Poder Constituinte*. O movimento de expressão de um ser também ele em necessária expansão, isto é, de um estágio ideal de cooperação e de autonomia, segundo o linguajar do próprio Negri, será o efeito de uma transformação teórica no interior do dispositivo de nosso autor, onde, insistamos, a periodização do modo de produção capitalista ganhará contornos cada vez mais abstratos.

O método dialético e o motor dinâmico do antagonismo, assentado, ainda que de forma tendencialmente crítica, na teorização do valor, que já havia sido questionada na passagem do operário-massa ao trabalhador social e, posteriormente radicalizada com a proposição relativa ao *general intellect*, cederá passo a uma nova teorização do sujeito da transformação. Por agora, antes de passar à próxima seção, onde esse tema será abordado diretamente, apresentemos o que dizemos ser a forma positiva da escatologia contida nas formulações negrianas sobre o andamento histórico.

subjacente à estratégia de Negri, que visa, ao contrário, ao desdobramento das forças multitudinárias, as quais se realizam precisamente na aceleração do processo histórico.” (CARLINO, 2016, p.4).

¹⁶⁹ Notemos, não obstante, que são as próprias influências teóricas, ou, ao menos uma das mais sensíveis, do pensamento de Negri, a saber, Gilles Deleuze, que habilitam uma outra leitura da ideia de esperança. Quem o nota é um dos mais brilhantes filósofos que o mundo contemporâneo pôde conhecer, trágica e precocemente desaparecido: “Talvez coubesse distinguir entre esperança [*espoir*] e expectativa [*espérance*]. [...] De um modo mais geral, a filosofia da imanência implica uma expectativa [*espérance*], em sua própria cláusula: ‘não se pode saber previamente.’” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 338).

Aí duas ideias serão de fundamental importância. Por um lado, a ideia de virtualidade, usada por nosso autor para nomear a positividade implicada no processo histórico, onde o desenvolvimento infraestrutural gestará também e simultaneamente as condições políticas de reversão do estágio ou situação de dominação, pensados como “biopoder”, isto é, como rotinização de uma forma de vida subjugadora, característica da época imperial.

Giorgio Agamben empregou a expressão “vida nua” para referir-se ao limite negativo da humanidade e para expor, detrás dos abismos políticos criados pelo totalitarismo moderno, as condições (mais ou menos heróicas) da passividade humana. Nós diríamos, ao contrário, que mediante as monstruosidades com que reduziram os seres humanos a uma mínima vida nua, o fascismo e o nazismo tentaram em vão reduzir um enorme poder em que podia transformar-se a vida nua e de eliminar a forma em que se acumulam os novos poderes da cooperação produtiva das multidões (NEGRI e HARDT, 2004, p. 319).

Lançamos uma vez mais mão da comparação estabelecida pelo autor italiano com aqueles nomes vinculados ao que chamamos de escatologia negativa para reforçar o seguinte. Ali onde se viam sombras e trevas, nosso autor verá a luz.¹⁷⁰ Quase como se a legalidade história pudesse ser lida, para valer-nos da consigna benjaminiana, e a despeito das críticas endereçadas a este último por Negri, à contrapelo. Melhor: como se isso que chamamos de legalidade história pudesse ser entendida como uma moeda de duas faces, onde uma cara representaria o simétrico inverso da outra.

Dizemos simétrico inverso deliberadamente, já que no que segue buscaremos enfatizar justamente a forma pela qual em Negri se dá aquele que, dizemos, é o gesto lógico por excelência do eixo conceitual ao qual pertence, isto é, a reversão. Se, por exemplo, em Axel Honneth, autor posicionado no mesmo eixo que o autor de *Anomalia selvagem*, o gesto de reversibilidade estava representado pela possibilidade de referência a um horizonte ideal ou ótimo, marcado pela ideia de normalidade, pensada a partir de uma matriz de socialização

¹⁷⁰ Essa disjuntiva, lida com foco na ideia de virtualidade foi muito bem resumida da seguinte forma: “Daí o curto-circuito que se produz [...] entre a análise da cotidianidade e a análise da exceção (ou do estado de exceção). É por essa razão que na teoria crítica contemporânea se observa um regresso geral aos temas apocalípticos, inspirados em certa tradição marxista ou em referências muito distintas: desde a ideia de que a história a partir desse momento passa ao reino do ‘simulacro’ ontológico ou do ‘virtual’, até a ideia de que a política convertida em ‘biopolítica’ assumiu uma dimensão autodestrutiva que faz da ‘vida nua’ o horizonte de toda sujeição ao poder. São, respectivamente, as temáticas de Jean Baudrillard e Giorgio Agamben. Num sentido, Negri e Hardt (*Império*, depois *Multidão* e *Comum*) representa a tentativa mais interessante para reverter em positivo esses temas apocalípticos, a partir de uma interpretação do ‘virtual’ como imaterialidade do trabalho [...] A análise dos processos histórico-políticos em curso se vê então “encurralada” entres duas escatologias: uma niilista; a outra, redentora.” (BALIBAR, 2013, p 181).

“suficientemente boa”, em Negri, podemos dizer que essa matriz à qual a política deve fazer referência para paliar a situação assimétrica ou indesejada está sempre aí.

A virtualidade da ação e a transformação das condições materiais, das que às vezes se apropria esse poder de atuar e com as que se enriquece, estão constituídas por mecanismos ou aparelhos ontológicos que estão para além de toda medida. Esse aparelho ontológico que excede toda medida é um poder expansivo, um poder de liberdade, uma construção ontológica [...] (ibid., p. 313).

Destaquemos pelo menos duas ideias da passagem. Primeiro, a ideia de uma “virtualidade da transformação das condições materiais” passíveis de ser apropriadas por isso que nosso autor chama de “poder”. O andamento histórico, então, para o qual chamamos a atenção mais acima, produz como contracara do império, virtualidades que aqui começam a ser delineadas.

Como sugerimos, os aspectos propriamente ônticos do modo de produção capitalista são progressivamente secundarizados em prol de uma visão fortemente ontológica vinculada aos imperativos da liberação.¹⁷¹ Negri o define nessa passagem como um aparelho ou um “mecanismo ontológico”, acrescentando-lhe alguns predicativos: “expansivo” e “liberador”. Nosso autor segue descrevendo os contornos dessa virtualidade imperial.

Enquanto a expressão “fora de toda medida” refere-se à impossibilidade que tem o poder de calcular e ordenar a produção no nível global, ao falar do que está “para além de toda medida” nos referimos à vitalidade do contexto produtivo, à expressão da força laboral como desejo e suas capacidades para constituir a trama biopolítica do império desde baixo. A expressão “para além de toda medida” se refere [...] ao lugar definido pela atividade produtiva que mantém sua autonomia de qualquer regime externo de medida. “Para além de toda medida” refere-se a uma *virtualidade* que abarca a totalidade do tecido biopolítico da globalização imperial (ibid., p. 312).

A “virtualidade” mencionada por Negri, descrita neste estágio a partir de contornos predominantemente ontológicos, isso que propomos ver como a outra cara do Império, se estabelece como uma trama que não se detém na manifestação de seu simulacro, sua aparência meramente ôntica. Essa virtualidade gera também aquilo que poderíamos chamar, acompanhando a própria sugestão de nosso autor, “esse excedente produtivo [que é] ao

¹⁷¹ Sobre a distinção entre o ôntico e o ontológico veremos *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. Para uma apropriação contemporânea, ver os trabalhos de Roy Bhaskar. *A Realist Theory of Science*. New York: Verso, 1997, em particular, e, em geral, os escritos daquela tradição identificada como pertencendo ao realismo crítico, por outro.

mesmo tempo o resultado de uma força coletiva de emancipação e a substância da nova virtualidade social das capacidades produtivas e liberadoras do trabalho” (ibid., p. 312).

Antes de passar à próxima seção, recordemos algo. Para construir nossa tipologia, destacamos um enunciado político específico expresso na ideia de “saída”. Tratava-se, então, de recuperando esse *topos* da história do pensamento político chamar a atenção para seu poder fundador, no sentido da constituição de dois espaços lógicos distintos passíveis de acolher em seu interior, em um cada um deles, dois autores e seus respectivos conceitos políticos.

Para introduzir a passagem ao conceito político como ontologia positiva de nosso autor expomos na próxima seção o que seria o impulso rumo a sua *pars contruens*, onde estarão em tela algumas influências teóricas que de uma forma ou de outra servirão como esteio na tarefa de pensar uma política cujo gesto definidor será a reversão do estágio indesejado mediante a liberação de uma força massiva cujo sentido é essencialmente positivo.

Nos parágrafos precedentes tratou-se de sugerir uma bifurcação de valência simetricamente inversa em torno da ideia de escatologia. À escatologia negativa, que o filósofo italiano reputava a alguns de seus contemporâneos, dentre eles a alguns ícones da Escola de Frankfurt e a Giorgio Agamben, por exemplo, confrontará uma positiva, que segundo nossa reconstrução se caracteriza pela ideia de virtualidade, a qual, como dissemos, denotava um andamento histórico, cujo sentido era ambíguo, já que ao mesmo tempo em que se desdobrava como dominação, abria a possibilidade de sua reversão.

Aquilo que era apresentado apenas como “virtualidade” dará passo agora, segundo a formulação de nosso autor, a uma emergência, esta emergência positiva capaz de reverter o quadro negativo. Para introduzi-la, citemos uma passagem eloquente e estratégica de Negri para nosso próprio argumento, onde o autor, remetendo-se novamente a correntes de pensamento concretas, expressa e adianta, em forma de pergunta, a necessidade da formulação disso que chamamos de emergência positiva, ou, para dizê-lo de outra maneira, de um salto qualitativo adiante.

Numerosas são as filosofias pós-estruturalistas que se mantiveram nos limites da sociedade subsumida ao capital e que, no melhor dos casos, puderam repetir a desilusão benjaminiana ou que, no pior dos casos, remetem-se ao espectro da repetição histórica da Shoah. E então: como sair deste pesadelo? (NEGRI, 2011, p. 36).

Não nos afastaríamos de forma imprudente da verdade se interpretássemos a referência à ideia de pesadelo da seguinte maneira. A remissão não visa a expressar apenas a parte negativa da história, sua faceta mais negra. Se não, como entender que a referência funcione

como desfecho de uma passagem onde ambas as escatologias, tanto a positiva quanto a negativa são mencionadas. O pesadelo é a indecisão, a eterna flutuação¹⁷² entre duas possibilidades que não se afirmam por completo. A indecidibilidade.

Como sair, pergunta Negri? A saída, respondemos nós, acompanhando-o, passará, intrigantemente, pela afirmação de um desejo. Um desejo da afirmação do novo em ruptura completa com o velho. De reversão do domínio pela afirmação da liberdade através da emergência daquilo que, porque positivo, liberta. Encaminharemos o argumento no que segue enfatizando os traços propriamente teóricos desta guinada, que mais acima caracterizamos como sendo de ordem ontológico.¹⁷³

4.5. *Intermezzo* subversivo ou a emergência do “contraimério”

A introdução da emergência¹⁷⁴ subversiva é formulada da seguinte maneira na exposição de *Império*, o livro.

¹⁷² Referimo-nos deliberadamente a ideia de “flutuação” a fim de introduzir uma variante possível de nossa disjuntiva hipotética, entre a performatividade e a reversibilidade. A ideia de flutuação pode perfeitamente ser aproximada das ideias contíguas de reenvio, metonímia e articulação que, no fundamental, atuam como mediadores terminológicos na construção daqueles conceitos políticos cujo eixo lógico é a performatividade. Frente à impossibilidade de reversão do negativo em positivo, via a pressuposição e/ou posição de um estado ideal, a transição política atua como uma espécie de flutuação transformativa. Isso ao contrário da reversão cuja finalidade é justamente cumprir aquilo que a performatividade, por definição, nossa definição, é incapaz de fazer. A variante possível a qual nos referíamos é, desta feita, musical. Pensamos na hipótese de Vladimir Safatle a respeito da função que cumpre a ideia de “flutuação” tonal nas obras de Claude Debussy, pensada como a forma desse artista pensar o tempo, e por via de consequência a política. É interessante notar que Vittorio Morfino haja aproximado a ideia do desdobramento da multidão e, portanto, da própria política, a uma outra referência musical, a de um triunfo báquico. Para a intervenção de Safatle, intitulada *Debussy e o nascimento da modernidade* consultar <https://www.youtube.com/watch?v=iTDrS6TShds>; para a referência à manifestação da multidão como triunfo báquico ver a página 76 de Vittorio Morfino. *La multitud en la lectura de Negri o sobre la desarticulación de ontología e historia*. Youkali, n. 13., 2012.

¹⁷³ Forma de dizer que há também um outro caminho a ser explorado, que, no entanto, não seguiremos aqui, a saber, os impactos da cinzenta conjuntura daquela Itália dos anos 1970 na qual Toni Negri se encontrava diretamente imerso, com todos os custos pessoais que pôde implicar: “Quando em 7 de abril de 1979, o dia de minha detenção, minha vida deu uma guinada, enquanto a repressão tentava apagar uma história de lutas e taxava de criminosa toda uma geração, perguntei-me se devia colocar em prática uma ‘ausência de memória’ para sobreviver. A questão não era tendenciosa, e meu propósito não era esconder os acontecimentos que pudessem ter consequências penais. Naquele ‘rechaço de memória’ havia algo muito distinto: o desejo de manter para além da derrota uma verdade que, do contrário, teria desaparecido, e uma leitura do destino político de minha geração que, do contrário, ter-se-ia visto falsificada pela repressão” (NEGRI, 2018, p. 11).

¹⁷⁴ Também Daniel Bensaid em seu momento havia chamado a atenção para a possibilidade de leitura da tópica exposta no primeiro livro de *O Capital* como uma espécie de *roman noir*, no qual a trama principal se desenrola sobre um plano duplo, o da suspeita e o da verdade a ser descoberta, a emergir, a esfera da circulação e a esfera da produção. Para referenciar o acento posto nessa imagem da emergência ou da irrupção dessa força massiva e positiva cujos contornos precisos veremos nas próximas seções, Negri lançará mão de duas outras referências igualmente “heterodoxas”: “Descobrir o conteúdo criativo do rechaço nada tem a ver com uma experiência romântica do horrendo e úmido antro do sepulcro. Aconteceu-me de ler a dois pessimistas: Jacó e Leopardi. Em ambos, sobre o fundo da derrota contra Jeová e a Natureza, há a simples e

O *intermezzo* entre a segunda e a terceira parte faz às vezes de corte que articula o movimento desde um ponto de vista ao outro. Procuramos que esta mudança de ponto de vista funcionasse de um modo semelhante ao momento do *Capital* em que Marx nos convida a abandonar a ruidosa esfera da troca e descer à morada oculta da produção. O reino da produção é o âmbito onde se revelam mais claramente as desigualdades sociais e, ademais, onde surgem as resistências e as alternativas mais efetivas ao poder do Império (NEGRI E HARDT, 2004, p. 16).

A segunda e a terceira parte às que se faz referência na passagem acima são respectivamente referentes ao Império e sua forma de vida hegemônica marcada pelo biopoder e ao que se chama no livro homônimo de “contraimpério”. Dando um passo a mais e interpretando a imagem negriana no sentido de nossa hipótese de leitura diremos o seguinte. O contraimpério emergirá como a verdade da imagem invertida que o império oferece como *natura naturata*. Fará aparecer como cultura aquilo que se apresentava como natureza.

O falso aqui, insistamos, responde àquilo que, de acordo com nossa tipologia, deve ser ultrapassado, do qual se deve “sair”, para que se possa dar passo à liberdade, à autonomia. Como dissemos, a viabilidade teórica da operação, que é o que privilegiamos aqui, será articulada a partir de referências que, embora estivessem presentes desde um início nos trabalhos de nosso autor, ganham progressivamente a dianteira de sua abordagem.

Se existe uma tragédia do presente, e que chamamos alienação ou coisificação, não está determinada pelo *ser-para-a-morte* da existência do homem, mas pelo produzir para a morte do poder capitalista. Se o pensamento reacionário se construiu em torno de Heidegger, e se reproduz na ontologia do niilismo, o pensamento subversivo, por seu lado, se reconstrói em torno da ética e da política da ontologia spinozista (NEGRI, 2011, p. 12).

irresistível afirmação da singularidade criativa. Em ambos, a luta define o terreno da suprema e última resistência como caráter próprio da criatividade ontológica. Empurrada sobre o vazio de todo significado, a ontologia se revela como práxis incoercível. Jacó se salva opondo à divindade (e a Behemot, e a Leviatã) a intrépida resistência da singularidade, força constitutiva no interior da mudança cosmogônica. Leopardi se salva opondo à violência da natureza, a destruição vulcânica, que representa a essência dela, a força constitutiva da comunidade humana, e isso o faz no primeiro e fundamental momento da genealogia da racionalidade instrumental e individual da modernidade” (NEGRI, 2013, p. 13). Para a leitura de Giacomo Leopardi por parte de Negri ver *Lenta Ginestra Saggio Sull'ontologia di Giacomo Leopardi*. Milano: Sugarco, 1987. Para um comentário sobre sua influência no trabalho de nosso autor ver o capítulo 4, e em especial a seção intitulada “*Poetics as ontology*”, de Timothy S. Murphy. *Antonio Negri. Modernity and the multitude*. Cambridge: Polity, 2012. Para a leitura de *O Capital* como *roman noir* ver *Daniel Bensaid et Le Capital de Marx*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JuCOHW5dRO8&t=97s>. Consultado em 30/04/2019.

Àquela ontologia adequada ao produzir para a morte é preciso opor uma outra. Uma que albergue a vida como efeito de seus postulados, que possa expressar-se como tradução conceitual daquilo que vivifica. No lugar o niilismo a afirmação da subversão.¹⁷⁵

Spinoza contra Heidegger. Dizíamos que se bem aquele já informava de maneira significativa o pensamento de nosso autor, agora passaria à primeira fileira, organizando a nível teórico a necessidade de expressar o que aos seus olhos se apresentava no terreno fático, da história sob o domínio imperial e sua forma de vida hegemônica calcada na ideia de biopoder. É o que se expressa com clareza em trechos como esse.

Já não me surpreendo ao reler *A Anomalia selvagem*, porque o livro está prenhe de um desejo que está se realizando; porque é um dispositivo que encontra o momento de sua constituição. [...] Deste ponto de vista, é essencial concentrar-se no conceito de potência e ler, no núcleo da ontologia spinozista, uma produção de subjetividade (ibid., pp. 11-12).

O que pode querer dizer que este livro, onde Negri expunha, a partir de uma leitura contextualizada o pensamento do filósofo marrano, a partir da contraposição entre potência e poder, que há aí “um desejo que está se realizando”? Quer dizer que o que ali, naquele contexto, na conjuntura em que escrevia Spinoza, a Holanda do século XVII, se apresentava precisamente como anomalia, se insinuava aqui como realidade, e sua “emergência” fazia-se não só crível, mas perfeitamente factível.¹⁷⁶

Apresenta-se aqui um verdadeiro paradoxo: o dispositivo de pensamento de Spinoza, que aparecia no início da época moderna como ‘anormal’, transformou-se – no fim da modernidade [...] – em [...] concretamente revolucionário (ibid., p. 10).

¹⁷⁵ Para uma visão que visa a superar esta disjuntiva entre vida e morte ou, ao menos seu entendimento em termos de uma oposição rígida, que, veremos, será a de Negri, ver o capítulo 5, intitulado *Travesías*, e em especial a seção *Travesías del nihilismo*, de Peter Pál Pelbart. *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2009. E na mesma linha Santiago López Petit. *Hijos de la noche*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

¹⁷⁶ Vittorio Morfino sustenta que esse movimento de realização do desejo do filósofo é a expressão da profunda solidão da qual padecia Negri na cadeia. Nessa leitura, as teorizações sobre a liberação do ser positivo e expansivo funcionariam como uma projeção de valência invertida de sua situação pessoal. Comunicação pessoal em Colóquio realizado nos dias 16 e 17 de maio de 2016, intitulado *Maquiavelo entre Gramsci e Althusser*, Buenos Aires, Argentina. Em um texto muito instigante Ezequiel Ipar propõe ler essa realização do desejo do filósofo spinozista ou, de uma maneira geral, da constituição de certo spinozismo como filosofia hegemônica da liberação em termos de uma ideologia, no sentido marxista do conceito. Uma espécie de inversão perversa onde aquele que era um dispositivo rebelde de pensamento passa a servir como uma espécie de conjunto de enunciados de autoajuda. Para essa leitura ver: Ezequiel Ipar. *Existe en el mundo contemporáneo una dimensión ideológica del spinozismo?* Atas do V Colóquio Spinoza, Córdoba, 2009.

O fim da modernidade é o começo de uma outra era, diz Negri, a era pós-moderna. Notemos aqui um contraponto de interesse com seus contemporâneos. Se é possível ler o pensamento pós-1968, tomado como um marco classificatório generoso e amplo daquilo que se pôde resumir como um questionamento às “grandes narrativas”, aí incluídas suas declinações spinozanas, sob a lente de uma posta em xeque da possibilidade mesma de um sujeito da autonomia; se foi possível ler inclusive este questionamento como um abandono da própria ideia de política e sua subsunção ao terreno da estética, é preciso dizer que com nosso autor ocorre algo distinto. Longe de anular o sujeito da política e a política mesma enquanto tal, a pós-modernidade, esse “momento” ao qual se refere o autor, força sua transmutação em uma nova figura.

Ao tornar-se normalidade depois de ter sido uma anomalia literalmente herética naquele espaço de experiência político caro ao século XVII, tudo se passa como se a ontologia spinozana tivesse sido capaz de atravessar séculos e realizar-se no século XXI. E de fato:

Isso equivale a dizer que Spinoza não é apenas o autor que postula e resolve alguns problemas de seu tempo e em seu tempo: a forma mesma da solução compreende uma problematização progressiva que alcança nosso horizonte filosófico e nele se assenta (NEGRI, 2015, p. 11).

Para Negri, Spinoza foi capaz de ser não só, parafraseando Sartre, absolutamente moderno, mas também oportunamente pós-moderno, alcançando assim nosso “horizonte filosófico”. Foi capaz de estar profundamente imerso em seu tempo e ao mesmo tempo saltar por cima dele.

Pois bem. É através desse prisma que se verá a imagem desse sujeito novo e inovador que Negri chamará de multidão. Será ele o portador desta potência massiva que liberta e autonomiza. A encarnação da potência capaz de funcionar como o contraimpério. Antes de seguir, cabe uma aproximação contrastiva a título esclarecimento suplementar. No caso de Jacques Rancière e sua ideia de uma política paratática, a concepção do protagonista político é, como não poderia deixar de ser ao menos se seguimos nossa reconstrução, construtivista, no sentido de que em cada situação determinada joga-se sua composição. Onde aparece uma injustiça, constrói-se uma forma circunstancial de enfrentá-la. No caso de Laclau, acontece algo muito similar. A passagem da situação indesejada à ideal é mediada por uma construção sempre precária e passível de relançamentos e reenvios.¹⁷⁷ Não há *a priori* um sujeito

¹⁷⁷ Comparando sua ideia de articulação com a encarnação dessa força massiva e positiva na figura da multidão escreve Laclau em: “Como funciona esse mecanismo unificador? [...] como é algo natural – segundo os autores

privilegiado a ocupar, até segunda ordem, o “lugar” do significante vazio. Assim como a política paratática de Rancière, a política equivalencial de Laclau é, em resumo, performática.

Negri trilha outro caminho. A multidão é produto de algo maior que ela, que a ultrapassa, uma força ontológica de valência positiva que a preenche de conteúdo e direção, e é precisamente nesse sentido que nosso autor pode formular sua manifestação mundana sob a forma de uma travessia, como vimos nas passagens imediatamente precedentes. No que segue abordamos os contornos concretos da encarnação multitudinária.

4.6. A política como ontologia positiva

A abordagem propriamente política de Negri começa com uma demarcação sumamente importante.

No império [...] a ficção transcendental da política já não pode sustentar-se e carece de toda utilidade argumentativa, pois todos existimos inteiramente dentro da esfera do social e do político. Quando reconhecemos essa determinação radical da pós-modernidade, a filosofia política nos obriga a entrar no terreno da ontologia (NEGRI E HARDT, 2004, p. 310).

De que se demarca o filósofo italiano? Demarca-se daquilo que logo no princípio da primeira oração chama de “ficção transcendental da política”. Ficção responsável por obstruir a vitalidade daquilo que, primeiro como virtualidade e agora como efetividade, se manifesta na fase imperial, a saber, aquilo que chamamos de ontologia positiva. O transcendental é o outro daquilo que com o Império também se consolida e que nosso filósofo caracteriza como um plano de imanência. Sob a égide daquele, todos existimos e nos movemos dentro de um campo de “pura imanência” ao qual se reputa a qualidade de ser “determinação” mais “radical”, no sentido etimológico do termo, da época “pós-modernidade”. Em seu interior tudo, fora dele nada.

[...] não há nenhuma lógica externa que o constitua. [...] A política imperial articula o ser em sua extensão global: [é] um grande mar onde só se movem os ventos e a corrente. A neutralização da imaginação transcendental é, portanto, o primeiro sentido em que, na esfera imperial, o político é ontológico (ibid., p. 310).

[Negri e Hardt] – que os oprimidos se sublevem, sua unidade seria simplesmente a expressão de uma tendência espontânea à convergência. A unidade como um presente do céu, ocupa em sua teoria o mesmo lugar que atribuímos à articulação hegemônica” (LACLAU, 2015, pp. 298-299).

Um “grande mar”. Com a analogia se deseja chamar a atenção para um duplo aspecto. Por um lado, sua extensão, que se predica na mesma passagem como “global”; por outro, aparece a ideia de motor, sua dinâmica, seu movimento. Dizer que “ventos” e “correntes”, elementos patentemente naturais, são os responsáveis por pôr em marcha esta força massiva quer simplesmente dizer que ela não é governada desde fora, por algo externo ao seu próprio elemento.¹⁷⁸ A esse princípio externo, que organiza a sociedade desde fora, que de alguma forma a reparte e dispõe, como diria Rancière, Negri classificará como transcendental, e é nesse sentido que o qualificativo é usado na passagem citada imediatamente acima.

Forma de dizer que sua concepção política parte de uma disjunção entre aquilo que pode melhor expressá-la e aquilo que a bloqueia, aquilo que como algo que lhe é próprio com ela se afiniza e aquilo que lhe sendo alheio, a imuniza,¹⁷⁹ entre a imanência, capaz de dar-lhe livre passo e, a transcendência, responsável por neutralizá-la, ou, ao menos, atenuá-la em seu sentido mais subversivo.

Nosso autor chamará a atenção para algumas expressões autorais desta camisa de força externa cuja função não é outra que bloquear a manifestação da autonomia. Dessa força massiva e positiva capaz de reverter o estado assimétrico e de cuja ferramenta de transformação é a política.

As políticas da transcendência tornam-se hegemônicas. Com Hobbes nasce a teoria moderna da soberania. Bodin já havia tratado de fazê-lo – com a inteligência que conhecemos: toda forma de governo, sustenta, de fato, é logicamente monárquica. Monárquico: porque tanto o governo aristocrático quanto o governo democrático estão governados pelo princípio do Um. Em consequência, ambos são monárquicos, qualquer que seja a forma hipócrita através da qual seu poder se atribua uma legitimidade. Mas é preciso esperar

¹⁷⁸ A combinação da ideia de poder como externalidade e da concepção da resistência a esse último como uma autonomia autoimunizada pôde habilitar aproximações inusitadas ao conceito de multidão em Negri. Morfino em Vittorio Morfino. *El materialismo de Althusser*. Chile: Palinodia, 2014: “O conflito, as relações de força, assim como a fortuna, constituem para Negri não o contexto ineludível da ação da virtude, mas o obstáculo [...] à epifania do sujeito histórico [...] que me parece demasiado próxima da ideia de causalidade por liberdade kantiana [...]” (MORFINO, 2014, p. 153). Analisando os textos escritos nos anos 1960-70 por Alain Badiou, Bruno Bosteels, em Bruno Bosteels. *Badiou y el recomienzo del materialismo dialéctico*. Chile: Palinodia, 2007, detectou a mesma crítica feita pelo filósofo francês a dois dos maiores influenciadores da obra de Negri: “Tudo se funde então no ser do puro devir, fluxo de energia vital ou movimento imparável da multidão contra os aparelhos de poder da ordem. [...] Temos o dualismo da liberdade e do determinismo, ou da autonomia e a necessidade, que Badiou num texto [...] atribui, por exemplo, ao profundo kantianismo dos autores de *Anti-Édipo*. ‘Deleuze e Guattari não o escondem: um retorno a Kant, isso é o único que encontraram para exorcizar o fantasma de Hegel [...] A velha liberdade da autonomia, rapidamente tingida com as cores do que a juventude na revolta exige legitimamente [...] De acordo com Badiou, esse dualismo moralista articula também as oposições entre grupos-sujeitos e grupos-submetidos, ou entre o molecular e o molar.” (BOSTEELS, 2007, pp.193-194).

¹⁷⁹ Sobre a ideia de imunização ver Roberto Esposito. *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, Herder Editorial, 2009.

Hobbes para que os cidadãos por si mesmos se convertam em [peças] fundamentais na construção do caráter absoluto do poder. Hobbes é, efetivamente, a transferência da potência dos sujeitos civis ao soberano (NEGRI, 2011, p. 45).

Como vimos na seção anterior, a potência de liberação atravessa o umbral dos tempos, como se esperasse o momento mais propício para aparecer como efetividade. Faltou dizer que o poder, o poder como outro da potência, também o faz e é por isso que podemos fazer referência ao seu aparecimento especificamente moderno.¹⁸⁰ Primeiro, sua expressão em termos de teoria política, portanto. A teoria moderna da soberania construída sob a pressuposição “lógica” monárquica conduz toda a força daquele grande mar ontológico a represa do Um. Recordemos que em nossa reconstrução Laclau já havia passado por esse ponto. Ali, tratava-se de pensar formas de lidar com um dos produtos mais característicos da “invenção democrática”, para usar os termos de Lefort, a saber, a configuração do poder como um lugar vazio. Seguindo a lógica performativa que informa seu conceito político tratava-se de conceber a passagem da situação indesejada à política que é capaz de saná-la a partir da construção de articulações equivalenciais frágeis, passíveis de renovada rearticulação. Negri trilha um rumo distinto. Partindo dos pressupostos que até aqui viemos explicitando, nosso autor entenderá qualquer tipo de articulação como um dispositivo de captura da força autônoma que libera e ao mesmo tempo prefigura o estado ideal ou ótimo capaz de fazer face ao estado do qual se almeja sair.

Em termos estritos, nos diz o filósofo italiano, transfere-se a “potência dos sujeitos civis ao soberano”. Soberano aqui é o nome político da transcendência, enquanto a potência funciona como sinonímia da imanência. Aquela imobiliza, esta última liberta. Pouco importa a máscara por detrás da qual esta última se esconda, se “legítima”, diz Negri. Sua “hipocrisia” não deveria impedir de ver que justamente ali onde se anuncia, de direito, a possibilidade de alguma tradução das vontades está, de fato, sua degeneração.

A reversão do estágio para o qual a política é a ferramenta, a reversão disto que em nossa reconstrução chamamos, acompanhando o próprio autor, de biopoder imperial, móvel dos dispositivos deletérios de alienação e dominação contemporâneos, deve confrontar-se com barreiras que, neste estágio do argumento, as bloqueiam desde fora. Desde fora aqui quer dizer o seguinte, insistamos uma vez mais. Se nas seções iniciais do capítulo tratava-se de

¹⁸⁰ *Mutatis mutandis*, é tentador pensar na imagem de uma “Guerra entre deuses”, usada por Max Weber em “Ciência como vocação” no contexto de sua discussão sobre o politeísmo de valores, para pensar essa matriz belicosa, caracterizada por um lado pela ideia de potência e, por outro, pela ideia de poder, nos trabalhos de Negri. Não seria a primeira vez, ver nota *infra*, que Negri seria, curiosamente, aproximado dos epígonos de Kant.

sugerir que a periodização das formas de interação entre a infraestrutura material e composição política respondia a um dispositivo dialético de negação imanente, nesta fase, caracterizada pelo que chamamos de guinada ontológica, o imperativo da contestação será progressivamente caracterizado pela oposição de uma força concebida, ao menos analiticamente, como externa e apartada daquilo contra o qual combate, uma batalha entre a positividade do ser e a negatividade transcendental.

Força cujos atributos são essencialmente, no sentido forte do termo, isto é, em seu sentido ontológico, entendidos como sendo positivos e, ao que mais nos interessa em nossa argumentação, libertadores. À máscara da soberania se acopla uma outra, correlata desta mesma fabulação política “hipócrita”, conforme os termos de nosso autor. Façamos este ponto estabelecendo, uma vez mais à título de esclarecimento do argumento, uma discussão, desta vez direta, entre Negri e Laclau. Referimo-nos à contenda sobre a categoria de povo e seu estatuto.

É necessário admitir que, quando se trata da dialética de contrapoderes conflitivos, Laclau adverte um primeiro giro – ou mais precisamente, a primeira aparição de um sentimento comum entre os militantes socialistas envolvidos na crise da esquerda, muito a seu pesar, a partir dos anos 1970, e que se resistem, não obstante, a vê-la desmoronar progressivamente. Dada essa condição, uma vez que se constatou a ineficácia dos instrumentos dialéticos, se necessita reconstruir um ‘povo’, produzir sua unidade – eis aqui o que [deveríamos] reconhecer como o ato político por excelência (NEGRI, 2015, p. 75).

Frente à crise daquelas posições políticas que se apresentavam como alternativas no século XX, quer dizer, alternativas à crise do marxismo e do movimento histórico comunista, nos idos dos anos 1970, Laclau sustentava *prima facie* uma posição de renovação. Essa renovação incidia basicamente sobre a “ineficácia dos instrumentos dialéticos” para dar conta dos dispositivos danosos de alienação contra os quais, insistamos, também se insurge o autor que subscreve a passagem supracitada.

A constatação da ineficácia vinha acompanhada de uma proposta, e é aí que a divergência entre Negri e Laclau, formulada parágrafos mais acima nos termos de uma divergência de fundo, isto é, de uma discrepância de pressupostos, veem à superfície sob uma modalidade patentemente política, já que o que estará em jogo então é a caracterização do protagonista político da transformação: “se [necessitava] reconstruir um ‘povo’”. Esse último, como expressão política desta “unidade” de “condições” - de “demandas”, diria Laclau com

suas próprias palavras - mostra-se não apenas insuficiente, mas passível de uma severa crítica, já que sob esse registro a política não faz mais que pôr

[...] a imaginação transcendental em ação. Laclau, em meu entender, considera o conceito político como uma sorte de Jano Bifronte, e propõe a tensão entre essas duas caras como se se tratasse do espaço e lugar, do tecido e da trama, que toda construção de poder deve percorrer [...] Não é senão desde fora que a multidão [Negri utiliza um termo seu] será possível. A operação é, de um modo muito kantiano, a do entendimento que se confronta à ‘coisa em si’, uma coisa que não seria cognoscível sem a intervenção da ‘forma’. A operação é da ordem da síntese transcendental (ibid., p. 73).

Digamos, então, por nossa conta, amparados naturalmente nessa última citação, que a proposta política do opositor circunstancial a quem se dirige Negri pode ser resumida fazendo-se algo como uma leitura inversa da seguinte formulação: “A operação é, de um modo muito kantiano, a do entendimento que se confronta à ‘coisa em si’”. Leitura *a contrario*: a política de Negri se dá justamente ali onde é a “coisa em si” que se rebela contra as operações de síntese do entendimento. Onde aparece aquilo que não pode ser sintetizado, onde irrompe essa força massiva cujos atributos são, por definição, essenciais, posto que de ontologia se trata, ali estará a política. Que essa coisa possa representar para alguns a própria impossibilidade, não será motivo de espanto algum para nosso autor.¹⁸¹

Haverá, como veremos na próxima seção, um sujeito capaz de expressar essa liberação, de funcionar como veículo dessa força que escapa a qualquer tipo de síntese, espécie de “vaso”¹⁸² dessa coisa que é precisamente coisa *em si*. Dessa potência massiva ou

¹⁸¹ Para uma interpretação disso que chamamos de “Coisa” em termos de plenitude impossível, pensada através de elementos da linguística estruturalista, ver Jacques Lacan. “*Función y campo de la palabra e del lenguaje en psicoanálisis*” In: Jacques Lacan. Escritos. I, segunda parte. Siglo Veintiuno, 2014. Para uma referência poética se poderá ler um curioso testemunho de época de Alain Badiou que, ao mesmo tempo, serve como uma bela analogia desse elemento tão presente quanto inalcançável: “Meu segundo contato com Jean Hyppolite foi o exame de ingresso à École Normale Supérieure (ENS). Ele tomava exame de filosofia. Ceceava um pouco; imitar sua linguagem era uma atividade corrente entre os normalianos [*normaliens*]. Perguntou-me: ‘senhor Badiou, o que é uma coisa? [...] rapidamente estabelecemos uma cumplicidade porque, tratando-se de um desses exercícios retóricos com os quais nos havíamos formado, citei o poema de Parmênides na tradução de Beaufret. Uma frase isolada, na qual Parmênides fala da lua, que pus sobre a mesa como distância em relação à Coisa: ‘clara na noite, ao redor da terra errante, luz alheia’ (BADIOU, 2009, p. 48).

¹⁸² Fazemos aqui alusão à concepção luterana do homem como “vaso da divindade”. Além dessa última filiação, a ideia de um corpo secular como instrumento para a habitação de uma força pode ser pensada nos termos de uma outra tradição teológica. Quem nos habilita essa eloquente conexão é Étienne Balibar no capítulo intitulado “*Dall’antropologia filosofica all’ontologia sociale e ritorno: che fare con la sesta tesi di Marx su Feuerbach?*”, em Étienne Balibar e Vittorio Morfino (a cura di). *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*. Milano: Mimesis, 2014. Balibar comenta uma “proposição negativa” da 6ª tese sobre Feuerbach: “a essência humana não é uma abstração inerente a todo indivíduo singular”. Comentário: “Mas deixamos de lado a discussão do verbo (no participípio presente) *inwohnend*, que as traduções arredondaram como ‘inerente a’”. Foi ligeiramente modificado por Engels, transformado em *innewohnend*, um termo moderno cujo uso principal

desse mar ontológico, recordemos a expressão do autor, capaz de operar a reversão do estado assimétrico de sujeição, estabelecendo a autonomia entre os seres. O par soberania/povo, dissemos, através da referência a seus ícones modernos e alguns de seus epígonos contemporâneos, denota a expressão no interior da teoria política daquilo contra o qual a potência deve levantar-se.

Explicitemos uma referência derradeira antes de passar diretamente àquilo que, oferecendo uma morada a esse ser massivo e autônomo, viabilizará um duplo e mesmo movimento ao qual já viemos nos referindo: será sujeito e predicado da liberação, isto é, força que libera e a própria liberação. Nos termos que são os nossos, isto é, aqueles reivindicados como expressão da tese que apresentamos, o sujeito da política e a política mesma. O sujeito da reversão e a própria reversão. Radicalizando o argumento que consiste em expor os contornos precisos deste outro daquela ontologia que é a sua, Negri lançará mão ainda de uma outra referência, respaldando aquilo que chamamos mais acima de “leitura” inversa relativa à menção à “coisa em si” e aos postulados kantianos atribuídos à Laclau.

A grande tradição metafísica ocidental sempre abominou o incomensurável. Desde a teoria de Aristóteles sobre a virtude como medida à teoria de Hegel da medida como chave da passagem da existência à essência, a questão da medida esteve sempre estritamente vinculada à da ordem transcendente. Até a teoria do valor de Marx tem sua dívida com essa tradição metafísica: sua teoria do valor é em realidade uma teoria da medida do valor (NEGRI e HARDT, 2004, p. 310).

Recordemos. A passagem do trabalhador profissional ao operário-massa, seguida da transição ao trabalhador social, e a descrição desta força difusa, mas extremamente intensa representada pelo *general intellect* marcara, ao que nos interessa, duas coisas. Em primeiro lugar, enfatizava as sucessivas metamorfoses do sujeito antagonista ao capital. Como vimos, essa análise dava-se sob a égide do “método” dialético, daquilo que o próprio autor caracterizava como sendo uma dialética entre as mudanças infraestruturais e sua composição política correspondente.

refere-se à ideia de ‘possessão’, ‘ser possuído’ (por alguma força mágica, um Deus, um diabo etc.), mas também etimologicamente vizinho do termo *Einwohner*, que significa ‘habitante’ (ou residente, habitador) de um território, um lugar ou uma casa etc. Na verdade, o original *inwohnend* (com a mesma etimologia) existe em alemão, mas é uma forma arcaica que pode ser encontrada em contexto teológico (por exemplo em Meister Eckart, de quem passa a Jacob Böhme) corresponde ao latim (eclesiástico) *inhabitare*, *inhabitatio* (que Tomás de Aquino distingue da simples *habitatio*, *habitare*. [...] É comum na tradição filosófica e teológica explicar metaforicamente o fato de que a alma habite (*habitat*) o corpo, ou que forme uma ‘casa’ para a alma. *Inhabitare*/*inwohnen* denotaria, [assim], uma relação bastante intensa, como aquela da ‘presença’ de deus na alma do fiel.” (BALIBAR, 2014, p. 154).

A este mapa do mundo produtivo, e, em realidade, segundo as próprias ambições de nosso autor, do mundo sob o comando imperial, se sobreporá, ou melhor, será sobreposto um outro. Representando figuras opositoras à potência positiva, “medida”¹⁸³ e “valor” serão metonímias ou nomes outros dos empecilhos a serem ultrapassados. Forma de afirmar, desta vez marcando um deslocamento rumo a um movimento progressivo de abstração que caracterizamos como guinada ontológica, a oposição entre duas forças.

O que bloqueiam medida e valor, como categorias caras a uma longa tradição que nosso autor remete à metafísica ocidental na passagem que citamos e comentamos? Bloqueia aquela força capaz de reverter o estágio para o qual a política é a ferramenta de transformação, e, se como viemos sugerindo, para nosso autor política e ontologia são a mesma coisa, ambas as categorias são responsáveis por aprisionar em definitiva a própria política.

Como nos aproximamos das referências à multidão como expressão do que chamamos de política como ontologia positiva, insistamos em um ponto. A posição de Negri a respeito desta liberação, ou, segundo nosso vocabulário, dessa reversão é no mínimo intrigante. Isso porque ao mesmo tempo em que a expansão imperial gesta mecanismos deletérios de alienação, que nosso autor agrupa sob a ideia de biopoder, por outro lado, gesta essa força que ao mesmo tempo em que deve ser liberada, já está sempre em vias de liberação. Uma autonomia que deve liberar-se do aprisionamento imperial, mas que, ainda no interior do mesmo, funciona como prefiguração da liberdade.¹⁸⁴ Isso por pelo menos dois motivos bastante simples. Por um lado, como vimos, segundo a visão de Negri qualquer intervenção desde fora é considerada um bloqueio daquilo que pode o ser, isto é, a própria política. Qualquer tipo de mediação a debilita. Por outro lado, é justamente porque aquilo que pode o ser é essencialmente positivo e libertador que suas formas de manifestação prescindem de qualquer esquema de tomada de consciência ou representação, por exemplo. É precisamente

¹⁸³ A crítica de Negri à ideia de medida deve-se certamente à influência de Nietzsche, mas seu rastro mais transparente e preciso pode ser encontrado na crítica de Spinoza a ideia de medida como um subterfúgio limitador da imaginação. É provável que a combinação entre Nietzsche e Spinoza, e como viemos vendo, outras mais, tenham acarretado em uma interpretação algo unilateral do lugar da imaginação no pensamento spinozano e, em específico, em sua exposição tal como se apresenta tanto no apêndice do livro I quanto no livro II da *Ética*. Para outras interpretações mais matizadas e frutíferas ver Homero Santiago. O filósofo spinozista precisa criar valores? In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30 (1), 2007 e Mariana Gainza. *Espinosa: Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*. São Paulo: Edusp, 2011, em especial o comentário da carta 12 do *Epistolário* de Spinoza, pp. 119-126.

¹⁸⁴ Sobre a ideia de antecipação ou prefiguração pode-se consultar o verbete intitulado: “*Anticipation*”, de autoria de Garry Wilder em *Political concepts. A critical lexicon*, disponível em <http://www.politicalconcepts.org/>. Consulta em 30/04/2019.

por isso, insistamos, que podemos dizer que o gesto lógico que caracteriza a política negriana é a reversão.

Seja como for, e registrado o duplo caráter desta potência que é pressuposta e posta ao mesmo tempo, sigamos nossa proposta de leitura e rumemos à manifestação desta força enquanto sujeito da transformação, isto é, enquanto força antagonista capaz de fazer frente à subjugação imperial.

O poder imperial já não pode resolver o conflito das forças sociais mediante esquemas mediadores *que desloquem os termos do conflito*. [...] O Império cria um potencial para a revolução maior que o que criaram os regimes modernos de poder porque nos apresenta, junto com a maquinaria de mando, uma alternativa: o conjunto de todos os explorados e submetidos, *uma multidão que se opõe diretamente ao Império*, sem que nada medeie entre eles (ibid., p. 341).

A afirmação contida na oração que abre a passagem expressa uma característica fundamental do atuar político deste sujeito, que agora Negri já passa a chamar de multidão. Na situação imperial, esta situação que cria “um potencial para a revolução maior que o que criaram os regimes modernos de poder”, o conflito político se despoja de qualquer mediação possível, e os conflitos já não podem ser elaborados por esquemas de mediação. Traduzamos para nossos termos: a política, ferramenta de transformação da situação indesejada da qual padecem indivíduos e coletividades, já não pode reivindicar a mediação e sua operação específica, o “deslocamento”, como sua operação precípua.

A afirmação é valiosa porque, a partir de termos de letra e punho do próprio autor, vemos estabelecida novamente a disjuntiva analítica a partir da qual propomos organizar nossos quatro autores na tese que apresentamos. Lembremos que o eixo de autores que tem na performatividade o gesto lógico que define e organiza os conceitos políticos de Rancière e Laclau concebe, a partir de pressupostos e articulações conceituais variadas, mas bastante similares em seu sentido último, a ação política como um assunto de deslocamentos e elaborações frente à impossibilidade de reversão e reencontro ou estabelecimento de uma unidade pressuposta e/ou buscada.

O gesto de deslocamento ou mediação é rechaçado pelo autor italiano como uma expressão do transcendentalismo remanescente mesmo naquelas teorias que, segundo suas intenções ao menos, Negri *dixit*, se apresentavam como propostas de renovação crítica depois da crise do marxismo – vimos, neste caso específico, a menção direta do filósofo italiano à

Laclau. Dizer que já não há mediação possível é dizer também outra coisa. É asseverar que a política é um assunto de oposição de forças.¹⁸⁵ Forças multitudinárias contra forças imperiais. Forças da autonomia contra forças da dominação: “[...] o poder da dialética, que imagina que o coletivo se forma através da mediação antes que através da constituição, dissolveu-se definitivamente” (idem, p, 351). A oposição da força autônoma não pode dar-se plenamente senão através da constituição, de uma instauração que derroque o negativo estabelecendo a positividade.

A nova fenomenologia do trabalho da multidão revela que o trabalho é a atividade criativa fundamental que, através da cooperação, supera qualquer obstáculo que se lhe oponha [...] A atividade da multidão constitui um tempo que está para além de toda medida. O tempo poderia definir-se, portanto, como a incomensurabilidade do movimento entre um antes e um depois, um processo imanente de constituição. Os processos de constituição ontológica se desenvolvem através dos movimentos coletivos de cooperação, através das novas urdiduras tecidas pela produção de subjetividade. Precisamente nesse lugar de constituição ontológica, o novo proletariado surge como um poder constituinte (ibid., p. 348).

A multidão é definida por uma atividade muito particular que consiste em confirmar através de seu próprio desdobramento aquilo que já continha como atributo essencial. Alguns desses atributos são descritos por nosso autor na passagem acima. Viemos insistindo que a ênfase na política como ontologia implicava, como ponto decisivo, sua positivação, isto é, a atribuição de predicados positivos a esta força massiva que estabelece a autonomia ao opor-se ao biopoder alienante.

Nesse sentido, o que nosso autor chama aqui de “trabalho” não é senão o encarregado de veicular toda a potência do ser que “supera qualquer obstáculo” e “recria o mundo”.¹⁸⁶ O

¹⁸⁵ Nesse ponto podemos situar uma implicação direta do abandono do método dialético e a preponderância de uma outra forma, quase que inversa, de entender a ideia de conflito, agora com foco no conceito de oposição. Diz Macherey em Pierre Macherey. *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014. “É o que Kant havia empreendido desde 1763 no *Intento de introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas*, no qual já tomava posição pelo ‘realismo’ newtoniano contra o ‘conceitualismo’ dos cartesianos e de Leibniz. As magnitudes negativas (um conceito que pertence à física e não à lógica) resultam de oposições reais, tais como se dão na experiência, e pelas quais uma coisa se afirma positivamente negando a outra, ou quando menos ‘suprimindo suas consequências’. Aparece aqui uma nova relação entre o positivo e o negativo que já não é, em sentido, estrito contraditória. [...] Kant [...] substitui esse mecanismo por uma física da oposição real baseada no conceito metafísico de força” (MACHEREY, 2014, pp. 231 e ss.).

¹⁸⁶ Nesse preciso sentido, poderíamos encontrar alguns pontos de contato entre a ideia de trabalho como *práxis*, isto é, expressão da liberdade em contraposição à ideia de *poiesis*, tal como formulada nos trabalhos de Hannah Arendt. Entender o trabalho nesse sentido não é apenas regredir aquém de Marx, é emular a concepção sobre a atividade laboral como geradora de riqueza de um David Ricardo. Para uma excelente genealogia das ideias de valor e trabalho ver: De Marchi et al. *Per una teoria della società capitalistica. La critica dell'economia politica da Marx al marxismo*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1994. E para uma ótima análise da diferença específica do uso que desses termos faz Marx em sua obra e, principalmente, em *O*

faz opondo à alienação do biopoder à cooperação, revertendo o estado indesejado para o qual a política como ontologia é a ferramenta. Esta atividade de “constituição ontológica” implica também uma aceção muito particular do tempo. O tempo do incomensurável. Um tempo dentro do tempo ou melhor, fora do tempo como medida, como uma fabulação exclusivamente imaginária, inefetiva, afastada dessa essência puramente positiva. A multidão não apenas emprega máquinas para produzir, também se torna ela própria máquina, à medida que os meios de produção se integram cada vez mais às mentes e os corpos dos trabalhadores (ibid., p. 352).

A multidão é uma máquina, e tal é assim porque os meios de produção se integram às mentes e aos corpos dos trabalhadores. Uma sorte muito específica de integração. Segundo as sucessivas teorias do avanço da técnica sobre os corpos e mentes, categorizadas sob a ideia de coisificação, por exemplo, dita integração é produtora de efeitos exclusivamente deletérios em relação aos objetos sobre os que incidem. Em Negri, a mecanização da vida habilita, ao contrário, a força que libera. A mecanização dos corpos e mentes consolida a ontologia como máquina positiva capaz de produzir através de sua própria operação, de seu próprio movimento, a autonomia.¹⁸⁷ O filósofo italiano recorre a uma referência terminológica para ratificar a identidade entre multidão, liberação e ser.

A palavra que queremos empregar para referir-nos à autonomia política e à atividade produtiva da multidão é o termo latino *posse*: poder, como verbo, como atividade. No humanismo renascentista, a triada *esse-nosse-posse* (ser-conhecer-poder) representava o coração metafísico desse paradigma filosófico constitutivo que entraria em crise ao formar-se progressivamente a modernidade. [...] Quando o Renascimento amadureceu e alcançou o ponto de conflito com as forças da contrarrevolução, o *posse* humanista se transformou numa força e um símbolo de resistência, na noção de Bacon de *inventio* ou experimentação, na concepção de amor de Campanella, no uso que lhe deu Spinoza à palavra *potentia* (ibid., p. 352).

Capital, ver de Maria Turchetto. “As características específicas da transição ao comunismo”. In: Márcio Brilhariano Naves (org.). *Análise marxista e sociedade de transição*. São Paulo, Unicamp, 2005.

¹⁸⁷ Sobre a “crença” de Negri no movimento libertador de algo como, segundo os termos do próprio autor, poderíamos chamar de “comunismo do capital”, vale a pena, talvez, reproduzir um trecho dos textos de Marx de sua preferência, onde esse anuncia o destino trágico da arte grega frente às vertiginosas transformações capitalísticas. Diz Marx em Karl Marx. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011: “A concepção da natureza e das relações sociais, que é a base da imaginação grega e, por isso, da [mitologia] grega, é possível com máquinas de fiar automáticas, ferrovias, locomotivas e telégrafos elétricos? Como fica Vulcano diante de Roberts et Co., Júpiter diante do para-raios e Hermes diante do Crédit Mobilier? Toda mitologia supera, domina e plasma as forças da natureza na imaginação e pela imaginação; desaparece, por conseguinte, com o domínio efetivo daquelas forças. Em que se converte a Fama ao lado da Printing House Square? (MARX, 2011, p. 63). Na nota 43 de *Les questions du communisme*. Exposé présenté le 15 octobre 2011 au Colloque international “Communism, a new beginning?”, Balibar conecta o fascínio a uma referência mais próxima no tempo: “Há certamente em Negri profundos rastros do futurismo estético italiano (Marinetti), bem como há fortes traços do atualismo filosófico (Gentile). Eis aí as grandes referências culturais...”

A palavra capaz de expressar aquilo que, como máquina ontológica, abriga e dá passagem a toda a positividade do ser, ou melhor, do próprio ser como positividade absoluta é o vocábulo latino *posse*, poder. Naturalmente, não estamos frente àquele poder que se contrapõe à potência. Aquele poder como figura representativa da versão contemporânea do transcendentalismo kantiano. Não ao poder, enfim, como substantivo, mas ao poder como verbo. Para seguir a sugestão de Negri, poderíamos dizer o seguinte. Contra o poder como substantivo, poder como verbo conjugado num presente que é ao mesmo tempo futuro. Que é posição e, simultaneamente, prefiguração da autonomia: “o *posse* é o ponto de visa que melhor nos permite entender a multidão como subjetividade singular: o *posse* constitui seu modo de produção e seu ser. [...] A palavra *posse* se refere ao poder da multidão e de seu *telos*” [...] (ibid., p. 353).

Quando a multidão trabalha produz autonomamente e reproduz a totalidade do mundo da vida. Produzir e reproduzir autonomamente significa construir uma nova realidade ontológica. [...] A multidão afirma sua singularidade *invertendo a falsidade ideológica* de que todos os seres humanos que povoam a superfície global do mercado mundial são intercambiáveis (ibid., p. 342, *grifos nossos*).

A multidão trabalha, e ao trabalhar produz autonomamente, isto é, constrói uma novidade ontológica. Ao fazê-lo, e isso é fundamental para o que sustentamos ser o gesto lógico definidor da política negriana, “inverte” aquilo que aparecia como falsidade.

Lembremos que nosso autor insistira uma e outra vez que esta novidade ontológica estava para além de toda medida, mas na passagem acima nos diz algo mais e que poderíamos formular da seguinte maneira. A novidade ontológica é a verdade da falsidade¹⁸⁸ mundana e

¹⁸⁸ Poderíamos pensar uma bifurcação no interior daquele momento do qual o próprio Negri se viu partícipe e que se convencionou chamar de segunda renascença de Spinoza, na França dos anos 1960 (a primeira tendo sido aquela da *Pantheismusstreit* da qual fizeram parte, dentre outros, Herder, Mandelssohn e Goethe), cujo objeto de gravitação é justamente a relação entre o verdadeiro e o falso. De um lado, estariam aqueles que, de uma ou outra forma, se viram inclinados a enfatizar aquele em sua condição de alteridade absoluta relativamente a esse – esse seria o caso, por exemplo, de Deleuze e do próprio Negri. De outro, aqueles que amparados na formulação de Spinoza segundo a qual *verum index sui et falsi*, tenderam a ver verdadeiro e falso como dois polos necessariamente complementares. O verdadeiro é sempre verdadeiro de uma falsidade e vice-versa. A ideologia é o lugar da verdade, dirá Étienne Balibar, mas o seguiriam nesse ponto Pierre Macherey e Althusser. A menção ao debate não é ociosa. Isso porque essa bifurcação também é capaz de traduzir a disjuntiva que nos serve de hipótese de leitura, se convertemos seu sentido epistemológico em uma direção política. Se tomamos a verdade como outro absoluto do falso, ou a autonomia como outro absoluto da dominação, a saída é sempre pensada, como suas mediações justificatórias específicas, como uma reversão. Ao contrário, e a partir das mediações conceituais também correspondentes, se a verdade é pensada sempre como verdade de uma falsidade, sair não é reverter mas transitar a falsidade a fim de transformá-la desde

sua manifestação autônoma é a verdade do mundo invertido pelo biopoder. Forma de dizer que a invenção multitudinária é também uma inversão, ou, conforme nosso vocabulário, uma reversão.

Num esboço de genealogia da multidão, desta vez desde baixo, descreve-se de forma eloquente isso que viemos chamamos de gesto lógico da política negriana.

Entre as revoluções comunistas de 1917 e 1949, as grandes lutas antifascistas das décadas de 1930 e 1940 e as numerosas lutas de liberação da década de 1960 até as de 1989, nasceram, se difundiram e se consolidaram as condições da cidadania da multidão. [...] Não deveria surpreender, pois, que o império, apesar de seus esforços, não logre construir um sistema de direito que se adapte à nova realidade da globalização das relações sociais e econômicas. [...] Essa impossibilidade responde [...] à natureza revolucionária das massas, cujas lutas produziram o império como uma imagem invertida de si mesmas [...] (ibid.).

O Império é uma “imagem invertida” das lutas revolucionárias que emprestaram à multidão seu direito de cidadania. Fazer política será colocar as coisas, ou, aproveitando uma referência feita por Negri ao longo da argumentação que reproduzimos aqui, a própria coisa, a Coisa, sobre seus pés. Invertê-la, diz o filósofo italiano, revertê-la, dizemos nós, é liberar o mundo do biopoder e fazer aparecer um outro tempo dentro deste tempo hegemonizado pelo trabalho morto, aquele trabalho que vampiriza corpos e mentes sob a égide do império. Outro fragmento mais no mesmo sentido:

De fato, todas aquelas atividades que desejavam apresentar-se como natureza do político não participam dele, mas da rotina de uma repetição inalterada, e são efeitos do trabalho morto, inversões perversas do poder constituinte, que não podem ser elevadas à definição do político (NEGRI, 2015, p. 419).

O Império é o resultado de uma repetição inalterada, mortificada, a soma de “inversões perversas do poder constituinte”, isto é, a multidão nesse estágio do argumento. Com o intuito de ir fechando nosso capítulo sobre Negri e sua política como ontologia, mencionemos uma outra passagem na mesma linha, com a intenção de ressaltar como é que nosso autor, enquanto termina de construir sua política como afirmação do ser, se vê frente a

necessidade de antecipar o mundo liberado com imagens, deixando ver uma vez mais isto que dissemos ser a formulação de uma liberdade em ato e em potência ao mesmo tempo.¹⁸⁹

Negri cita a Plotino.

A terra de nossos pais está ali e nos espera cada vez que vamos a ela e ali está o Pai. Qual há de ser então nosso rumo? *Como há de ser nossa fuga?* Não se trata de uma viagem que se faça a pé, os pés só nos conduzem de uma terra à outra; tampouco se deve pensar numa carruagem ou num barco que nos conduza; devemos deixar de lado e negar-nos a considerar toda essa ordem de coisas: trata-se fechar os olhos e invocar, ao contrário, outra visão que deve despertar em nosso interior, o direito natural que todos têm e que poucos se decidem a exercer (PLOTINO *apud* NEGRI, 2004, p. 343, *grifos nossos*).

Da passagem com carga claramente teológica, interessa-nos destacar dois aspectos. Um metafórico, mas contundente e, outro, que propõe uma pergunta propriamente dita. “Pés”, “carruagens” e “barcos” são figuras da mediação, meios de condução à autonomia. Veículos rumo à liberdade. Ocorre que, como vimos, nosso autor critica severamente todo mecanismo de mediação¹⁹⁰ como avatares do transcendentalismo.

O caminho à liberdade será pensado de outra forma, e a referência a Plotino encontrará sua motivação profunda.

Assim expressava o antigo misticismo o novo *telos*. No entanto, hoje a multidão reside nas superfícies imperiais onde não há nenhum Deus pai, nem transcendência alguma. Temos, ao contrário, nosso trabalho imanente. A teleologia da multidão é teúrgica, consiste na possibilidade de dirigir as tecnologias e a produção rumo ao próprio júbilo e o aumento do próprio poder. A multidão não tem necessidade de buscar fora de sua própria história

¹⁸⁹ Fabrizio Carlino em um texto já mencionado o põe em uma fórmula: “Em suas obras, Antonio Negri e Michael Hardt parecem oscilar entre, de um lado, um otimismo triunfalista, que se exprime na ideia de que a multidão é já o comunismo em ato, e, de outro, análises políticas que visam a constituir uma força política que leva em consideração a necessidade de constituir uma força revolucionária para criar as instituições do comum. [...] Como bem mostrou Vittorio Morfino, tudo se passa como se Negri utilizasse a multidão de uma forma dupla e contraditória: afirmaria, em primeiro lugar a potência da multidão como base ontológica do existente; em seguida, uma vez liberada da amarra vazia e dissociada da ordem atual, a multidão produziria uma ordem nova – como se ela fosse ao mesmo tempo o comunismo em potência e o comunismo em ato” (CARLINO, 2016, pp.6-7).

¹⁹⁰ Em *Negri: de la médiation a la constitution*, diz Macherey sobre a recusa de todo processo de mediação em nosso autor: “Nesse registro, se apaga a distinção entre direito e fato, entre sociedade civil e estado, que são ao contrário confundidos no movimento global da constituição, sem que para a unificação dessa seja preciso mediação alguma. [...] Um pensamento como esse não constituiria, antes, uma incitação a reconsiderar o funcionamento e o estatuto do processo dialético, com vistas a subtraí-lo de um pensamento finalista? Terminar com essa interrogação é confirmar a posição crítica e revolucionária dessa filosofia que, contrariamente à interpretação que usualmente lhe é dada, não desemboca num ensinamento doutrinário dogmático, cujo conteúdo definitivamente verdadeiro não deveria ser senão reconhecido e assimilado enquanto tal, mas que se caracteriza pelo questionamento radical de todas as evidências especulativas” (MACHEREY, 1992, pp. 269-270).

e de seu próprio poder produtivo os meios para constituir um sujeito político (ibid., p. 343).

Ao antigo misticismo se sobreporá a figura de um materialismo teleológico. No lugar da figura de Deus, do Pai, o trabalho, o “trabalho imanente”. Não há necessidade de buscar fora da história já que o gesto lógico de reversão é produto do próprio movimento da multidão. Essa última ruma em direção ao seu próprio júbilo, um júbilo sem Deus. Um júbilo materialista. O júbilo, portanto, este estado ideal contra o qual se enfrenta o biopoder, é o produto e ao mesmo tempo aquilo que leva sempre já consigo a própria multidão.

A “fuga” do estado assimétrico não deve ser buscada fora da própria produção material.

A cooperação e a comunicação através de todas as esferas da produção biopolítica definem uma nova singularidade produtiva. A multidão não se forma simplesmente mesclando e deixando que se combinem as nações e os povos indiferentemente; a multidão é o poder da singularidade de uma *nova cidade*. [...] É uma religião material dos sentidos que separa a multidão de todo resíduo de poder soberano e todo ‘largo braço’ do império. [...] Às mediações metafísicas e transcendentais, à violência e à corrupção opõe-se a constituição absoluta do trabalho e a cooperação, cidade terrena da multidão (ibid., pp. 343-344).

“Uma religião material dos sentidos”, nos diz Negri. Não esta religião que leva a cabo seu sentido etimológico profundo, *religare*, conectando-se com um Ser transcendente. Não. A religião material de nosso autor só pode mesmo ser aquela religião capaz de dar passo a uma força sempre já em presença, uma força de cooperação e autonomia que se enfrenta, se opõe a toda negatividade que lhe faz face.

Mas não só. Essa força positiva de liberdade que empalma a conceitualização política de Negri à ontologia, essa força massiva capaz de reverter a vampirização biopolítica, produz, como dissemos algumas linhas acima, uma imagem espacial que nosso autor, somando mais uma disjunção àquelas que já povoam a argumentação, contraporá à cidade divina¹⁹¹ de Santo Agostinho.

A constituição absoluta do trabalho e da cooperação produz uma “cidade terrena”. Uma imagem da liberdade, uma imagem da autonomia, instanciando espacial daquilo que a política como ontologia é capaz de estabelecer por seus próprios meios, isto é, sem aqueles meios que são os classificados por Negri como sendo transcendentais.

¹⁹¹ Como não ver aqui uma outra aproximação a Arendt, dessa vez com respeito à ideia da *polis* como reino da liberdade em ato?

Essa cidade, imagem espacial do devir sujeito da multidão como força massiva positiva que pressupõe e põe a liberdade é também qualificada por nosso autor como “plena”. A saída, via reversão, do estado assimétrico imperial dá-se no sentido de afirmar esta plenitude bloqueada, insistamos, desde fora, pelos dispositivos de dominação. A multidão como encarnação da plenitude, ao opor-se ao biopoder imperial, opõe a liberdade de quem é o veículo e a própria protagonista à sujeição. Uma vez mais a referência e inspiração desta operação política multitudinária é Spinoza.

Não há alternativa entre o pleno e o vazio, como não há em Spinoza alternativa entre o ser e o não-ser: não há sequer uma simples concessão ao possível, como mediação entre o positivo e o negativo. Há apenas a plenitude construtiva do ser diante da inconcebível metafísica [...] do vazio, do não ser e do próprio possível. A turbulência e a maravilha filosófica que o pensamento humano experimenta no limite do ser, desdobra-se em Spinoza em ser construtivo, em seu poder infinito. Já não se necessita ser consolado pela ignorância, vive-se, ao contrário, de conhecimento e da força construtiva da essência humana (NEGRI, 2006, p. 204).

Não há meio termo entre o pleno e o vazio. Ou se está de um lado ou se está de outro. O vazio é a morte. O pleno é a vida. No meio, a mediação mortifica a vida, reproduzindo a morte, transforma a “força construtiva da essência humana” em ser putrefato. A possibilidade, ou melhor, o possível, é, neste registro, a anulação da efetividade e essa efetividade é aquela da multidão como poder constituinte.

A “fuga” do Império, essa “saída” que propomos ser o *topos* discursivo que organiza nossa tese, é a reivindicação da vida multitudinária e seu poder constituinte. Daí que, a rigor, não haja um programa político expresso nos escritos tanto de Negri quanto naqueles compostos a quatro mãos com Hardt. Não há “projeto” porque ali onde haja o desdobramento da multidão, do poder constituinte, sem empecilhos que se lhe oponham obstáculos desde fora, haverá política autônoma.

[...] o poder constituinte é um sujeito. Esse sujeito, essa subjetividade coletiva, se desvincula de todas as condições e contradições às que é submetida em cada momento sua força constituinte nas articulações da nova política e constitucional. [...] O poder constituinte e a subjetividade coletiva que o forma [a multidão] [...] é uma realidade social produtiva que não pode ser negada (NEGRI, 2015, pp. 408-409).

Esse sujeito coletivo que não pode ser negado se expressa

[...] como um poder político, isto é, como constituição de uma sociedade na qual a base do poder se define em virtude da necessidade de todos. [...] Esse é o momento em que a república moderna deixa de existir e surge o *posse*

pós-moderno. Esse é o momento fundacional de uma cidade terrena, forte e distinta da qualquer cidade divina (NEGRI e HARDT, 2004, pp. 354-355).

Terminemos nosso capítulo sobre a política como ontologia positiva, dedicado à reconstrução daquilo que sustentamos ser a política de Negri, a política cujo gesto definidor lógico, viemos dizendo, é a reversão, ou, que tem na ideia de reversibilidade seu atributo paradigmático ou representativo, com uma curta seção cuja razão de ser poderia ser formulada em termos de pergunta: qual seria o tipo de militante adequado a essa concepção política? Ou, por outra: qual seria o tipo de militante adequado a esse tipo de sujeito antagonista que é a multidão, definida como desdobramento da força massiva positiva de um ser que não pode ser negado?

A pergunta, naturalmente, é retórica. Qualquer militante, ao menos se seguimos os pressupostos teóricos do filósofo italiano, só poderá ser um militante *desta* multidão. Isto é: um militante *desta* configuração ontológica. Forma de dizer que qualquer ética que seja terá de consistir em algo muito próximo a um testemunho de uma potência que pressuposta e posta sempre já se apresenta como a própria liberdade.

4.7.O militante *da* multidão

Negri o exprime em suas próprias palavras.

O ser ético [...] faz de cada acontecimento um testemunho, de cada testemunho um ato de militância. Sua espera do acontecimento constituinte se consagra à constituição do acontecimento (NEGRI, 2015, p. 405).

Notável formulação cuja interpretação não nos afastaria da verdade se posta em relação com a doutrina da predestinação calvinista, a qual poderíamos resumir da seguinte forma: aquilo que aconteceu, aconteceu por que teria de ter acontecido. Pensamos, naturalmente, na doutrina da predestinação de Calvino que em grandes traços poderia ser resumida da seguinte forma. Pressuposta a existência de Deus, sem a correspondente capacidade de prova, no sentido epistemológico, dada a onipotência daquele, resta, aos que dela dão testemunho¹⁹², aos militantes no sentido negriano, verificá-la, atualizando-a. Da

¹⁹² Numa linha algo distinta foi Alain Badiou quem formalizou com maior rigor a relação entre o militante de um procedimento de verdade, como o é um acontecimento político, tomando como base a ideia de fidelidade. Nesse sentido, o acontecimento, ao contrário do que com frequência se costuma sustentar com relação aos escritos de Badiou sobre o tema, é apenas a “possibilidade de uma possibilidade”, no sentido de que sua

mesma maneira que Engels pôde dizer em seu momento que a prova do pudim estaria em comê-lo, Calvino, e Negri, dizemos nós, asseverará que o atuar militante com relação à multidão, estará na “prova” daquilo que já esteve sempre pressuposto.

Se para imprimir uma forma imagética à manifestação da multidão e, portanto, da própria liberdade em ato nosso autor recorrera à contraposição entre a cidade divina de Santo Agostinho e sua própria cidade terrena, agora se tratará de, sem abandonar a evocação ao Santo, combiná-la com outro personagem, mais profano por certo, para dar conta dos contornos deste tipo de militante que caracterizamos como sendo necessariamente um militante *da* multidão.

Em sua autobiografia intitulada *História de um comunista*, publicada recentemente, Negri afirmará o seguinte, resenhando uma polêmica interna ao operarismo italiano dos anos 1970.

Ler Marx abre várias alternativas. No marxismo *operaista*, podem ser considerados “escolásticos” os que assumiam a dialética como estrutura metodológica da investigação. Esses *operaisti* formulavam a subjetivação da força de trabalho e o projeto de ruptura da relação com o capital *dentro* do capital: o político se mostra então como dispositivo do movimento do capital. Esse enfoque, claro está, refere-se à Panzieri e seu mentor foi Tronti, na fase crítica/autocrítica, e [até mesmo] por vezes destrutiva, do *operaismo*. Trata-se de uma tendência recompositiva, na qual a política do partido representava a voz altissonante, assim como na tradição socialista e – enquanto durou – também na dogmática soviética (e *picista*) da autonomia do político e da hegemonia do Partido (NEGRI, 2018, p. 464).

Além de aportar elementos para pensar os contornos da militância multitudinária, o ponto nos ajuda a reforçar ainda mais nossa matriz de leitura. Ao referir-se à proposta de crítica daqueles autores e militantes classificados como “escolásticos”, diz-se que esses últimos concebiam um estilo de crítica desde dentro, na medida em que “o político se mostra então como dispositivo do movimento do capital”. Recordemos que, como sugerido por nós logo no início de nosso capítulo essa fora a posição do próprio Negri, postura da qual progressivamente se afastará.

Vertendo a posição dos assim chamados “escolásticos” aos nossos termos, diremos que criticar o capitalismo é criticá-lo internamente, e, sair do capitalismo e de seu estado de coisas indesejado, é, para retomar a fórmula de que lançamos mão em nossa introdução enquanto estabelecíamos nossa matriz de leitura, “sair sem sair” ou sair desde dentro, sem postular um fora absoluto imune aos efeitos deletérios da situação a qual se deseja paliar.

Forma de dizer que não estava em jogo aí este gesto lógico que decidimos chamar de reversão, que a reversibilidade não era o atributo característico desta passagem do estado criticável de coisas existentes, situação da qual se padece e é preciso reverter. Ao contrário, a estratégia de seus contemporâneos “escolásticos” consistia em propor como antídoto à ordem do capital o que Negri chama de estratégia de “recomposição”, bastante próxima, aos nossos olhos, da ideia de articulação de um Laclau. Daí que, ainda nessa chave de leitura, os escolásticos buscassem utilizar para efeitos críticos, embora preenchendo-as com conteúdos e sentidos distintos, instituições endógenas àquele modo produção que era precisamente objeto de questionamento.¹⁹³ A esses últimos serão opostos aqueles que mais nos interessam diretamente.

Na outra margem estavam os que eu chamaria de “agostinianos”, dentro dos *Quaderni Rossi* e de *Clase Operaia*, e depois no centro do debate dos anos 1970. Para eles valia a “regra do dois”: a ruptura do capital, vislumbrada [no interior do] keynesianismo, não se consuma. Disputava-se toda *conventio ad includendum*: o que dirige o pensamento subversivo é um esquema pseudomaniquês - e os *Grundrisse* eram seu texto preferido. Partiam de uma dialética completamente negativa, isto é, sem *Aufhebung*: no contexto de 1968 e da autonomia de classe. Os escolásticos chamarão “anticomunistas” aos agostinianos: de fato, a teoria do “dentro/contra”, elaborada pelos agostinianos à maneira *operaista*, não compreende nem a Igreja e tampouco o Partido, mas uma relação aberta pelas lutas e incrustada na crise. Os agostinianos nunca foram anticomunistas, mas anticapitalistas e, secundariamente, anti-PCI: em sua posição se torna central a teoria da composição de classe, assim como seus incessantes refinamentos. [...] Eu [estava] entre os agostinianos (ibid., pp. 464-465).

Marx com Santo Agostinho. O “pensamento subversivo” pensa-se sob um marco “pseudomaniquês”. O que quer dizer isso? Que a “ruptura”, lida através da regra “do dois”, concebe-se como uma batalha derradeira entre o bem e o mal, ou pelos menos é assim que se dão a ler suas expressões políticas. Entre o bem e o mal, sugere Negri, a partir da referência ao maniqueísmo, entre a vida e a morte, entre a liberação e a sujeição, dizemos nós. A regra do dois, axioma marxista-agostiniano é a transmutação precisa da oposição entre potência e

¹⁹³ Aqui se abre uma interessante agenda de pesquisa que não abordaremos nessa tese e que é a seguinte. Deleuze, um dos mentores de Negri, deixou preciosas intuições sobre a necessidade de mesmo no âmbito de um pensamento revolucionário se pensar a construção de novas instituições. A premissa é devida a leitura que esse último fizera de Hume e de seu adágio que, em citação livre, poderia ser assim mencionado: “o homem é um animal que cria instituições”. Para a leitura deleuziana de Hume veremos Gilles Deleuze. *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: Puf, 2010. A questão, naturalmente, não está sanada e foi posta num debate recente entre Antonio Negri e Étienne Balibar. *On the Common, Universality, and Communism: A Conversation between Étienne Balibar and Antonio Negri*. In: *Rethinking Marxism. A journal of economics, culture and society*. vol. 22, 2010.

poder, entre a política como pressuposição e posição da ontologia positiva e os sucessivos representantes do transcendentalismo que domina.

Os *Grundrisse* eram seu mapa de ação ou sua bússola. Por quê? Vimos nas primeiras seções do capítulo que esse texto marxiano condensava uma ambiguidade no pensamento de nosso autor. Realizava em termos de categorias de análise a dialética entre mudanças infraestruturais e composição política, culminando na aparição da figura do *general intellect*, e simultaneamente, na abertura a uma nova forma de pensar as virtualidades e posteriormente as efetividades postas pelo avanço imperial. Referimo-nos a essa abertura lançando mão da ideia de um “giro ontológico” e sugerimos em termos concretos que daquele momento adiante as categorias do autor italiano, ainda que assentadas em termos precisos e certamente identificáveis se assentariam numa matriz cada vez mais abstrata. Império, biopoder e multidão, por exemplo.

O texto de Marx funcionava como uma inspiração teórica capaz de fundamentar aquilo que nosso autor chama de “pensamento subversivo”. Essa inspiração a que posteriormente se somará com especial importância e peso, como vimos, a de Spinoza e sua ontologia positiva é a que sustenta a política como essa dinâmica de contraposição de forças externas umas as outras, onde uma força positiva faz face a uma outra de dominação com o intuito de revertê-la. Essa força será a força da qual o militante terá de dar testemunho, também o vimos, e em o fazendo se converterá num militante *da* multidão.

Ao trio inusitado Marx, Santo Agostinho e Spinoza, se somará agora e de forma derradeira um quarto componente de fuste.

Na era pós-moderna, à medida que se descaracteriza a figura do povo, o militante é quem melhor *expressa a vida da multidão*. [...] O militante era o ator fundamental da “longa marcha” pela emancipação dos trabalhadores que se estendeu durante os séculos XIX e XX, a singularidade criativa desse gigantesco movimento coletivo que foi a luta da classe trabalhadora (NEGRI e HARDT, 2004, p. 355-356, *grifos nossos*).

Lembremos que Negri já havia questionado a figura teórica do povo como um avatar do transcendentalismo bloqueador da vitalidade do ser, juntamente ao ser par categorial correlativo, a soberania. A esse questionamento teórico nosso autor soma agora, em sua apresentação do que aos seus olhos seria o protótipo do militante na era pós-moderna, aquele militante que milita a própria multidão. Aparece aqui uma distinção entre aquele militante que age, atua, em prol da emancipação e aquele militante que milita uma força, que a expressa, que a ela dá passo. Outra forma de explicitar o que já viemos dizendo, agora com foco na

atividade específica da militância. Visto que a política de Negri equivale a uma contraposição de forças coletivas que atravessa indivíduos e coletividades, constituindo-os, militar é conectar-se com essa força.

Existe uma antiga história que pode servir-nos para ilustrar a vida futura da multidão comunista: a de São Francisco de Assis. Consideremos sua obra. Para combater a pobreza da multidão, adotou essa condição comum e nela descobriu o poder ontológico de uma nova sociedade. O militante comunista faz o mesmo, ao identificar a enorme riqueza que reside na condição comum da multidão. *São Francisco, em oposição ao capitalismo nascente, repudiou toda disciplina instrumental* e, em oposição a toda mortificação da carne (na pobreza e na ordem constituída), propôs uma vida gozosa que incluía todos os seres e toda a natureza, os animais, o irmão Sol e a irmã Lua, as aves do campo, os seres humanos pobres e explorados, todos juntos contra a vontade de poder e a corrupção. Na pós-modernidade, nos encontramos de novo nessa situação de São Francisco de Assis e propomos *contra a miséria do poder, o gozo do ser* (ibid., p. 357).

Apartando-se da acepção mais literal do termo “militância” nosso autor a aproximará de uma ideia diametralmente oposta. Ali onde reinava a disciplina, a lógica instrumental do poder, deverá aparecer o gozo. Para retomar nossa tipologia, digamos o seguinte. Não se milita utilizando as mesmas ferramentas dispostas por aquele mundo o qual se critica e do qual se deseja sair por sua configuração subjugadora. Não se milita ratificando o poder, e suas instituições, e nesse sentido Assis acompanha a Agostinho, e ambos são acompanhados, inusitadamente, por Marx: o que deve reger nessa nova modulação militante é a “regra do dois”. Ou se está do lado da lógica instrumental do poder ou se está do lado da ontologia positiva. Cerrar filas com um ou outro, para esse militante da multidão pós-moderna, cujo paradigma para Negri é Assis, significa gozar de todo seu ser, isto é, de sua essência positiva.

A título de cerce, resumamos nosso percurso. A fim de trilhar o trajeto que nos conduzisse ao conceito político de Negri usamos a mesma estratégia de exposição presente em cada um de nossos quatro capítulos autorais, construindo mediações conceituais com o fim de fazer ver a forma específica desse movimento que, no fim das contas, é o que termina por organizar, do ponto de vista lógico, a localização de cada um dos autores trabalhados, emprestando uma direção de fundo a cada um de seus conceitos políticos.

No caso de Negri, decidimos abordar a composição disso que chamamos de mediações conceituais a partir de uma hipótese central. Tratou-se de mostrar que a edificação de seu conceito político poderia ser identificada a um movimento de progressiva abstração categorial que chamamos de “giro ontológico”. Para mostrar esse movimento usamos alguns textos de

Negri onde se destacavam o uso de categorias e de artifícios metodológicos muito próximos ao marxismo e uma de suas muitas derivas, o operarismo italiano. Ocupamo-nos de sugerir que depois de pôr ênfase na importância da dialética na construção da relação entre mudanças infraestruturais e composição política, com a exposição de suas figuras antagonistas (trabalhador profissional, operário-massa, trabalhador social e a força do *general intellect*) correspondentes, ganharia cada vez mais força a abstração ontológica.

Fizemos funcionar as figuras do trabalhador social e do *general intellect* como sintomas da passagem a uma outra cena, onde a “metodologia” dialética é criticada de forma cada vez mais acerba por nosso autor e começa a ganhar espaço a ontologia como forma de composição mundana. A maneira de exibi-lo foi destacar como progressivamente se vai expondo por um lado a imagem daquilo que se deve ultrapassar através da política, e que Negri reputa ao avanço do dispositivo imperial e sua forma de vida hegemônica, o biopoder e, de outro, a força capaz de precipitar esta saída, chamada, em clara oposição ao estado danoso, de multidão.

Para fazê-lo julgamos necessário lançar mão da referência a uma das figuras mais sobressalentes e diretamente engajadas, enquanto influência teórica, nessa guinada, a saber, Spinoza. Um Spinoza lido por Negri. Aí esteve em jogo fundamentalmente a caracterização da ontologia como portadora de uma valência positiva e plena absolutamente avessa a qualquer um dos representantes do negativo ou do vazio. Tratava-se de abrir espaço ao antagonismo contemporâneo, pós-moderno, apto a expressar, dar passo, fazer-se de veículo desta potência em pleno desdobramento contra o poder, a saber, a multidão. Essa multidão, antagônica àquele povo, entendido como sujeito político de matriz transcendental, manifestasse, dissemos nós, sob uma figura dupla, intrigante. Era veículo e prefiguração da autonomia, pressuposição e posição da liberdade, e era sob a dinâmica desse devir polissêmico que se jogava a própria política, isto é, com ela se identificava. Daí que nos tenhamos proposto entender a política negriana a partir da ideia de uma política *como* ontologia positiva.

Foi nesse último quesito que Negri mais de distanciou de seus contemporâneos posicionados no polo performático de leitura. Isso porque qualquer tipo de elaboração, reenvio, articulação ou, para usar as palavras de nosso próprio autor em referência a seus contemporâneos e conterrâneos, “recomposição”, não pode representar mais que um retorno indesejado e nocivo do aparato de captura transcendental. Em nossa seção derradeira, quase a título de apêndice, propomos uma reflexão sobre aquilo que, dadas as formulações de Negri, poderia vir a ser um militante. Tratou-se de demonstrar, então, que essa militância só poderia mesmo ser pensada a partir da ideia de testemunho, pois qualquer outra forma de vínculo

entre essa força massiva que, essencialmente livre, também libera (pensemos, por exemplo, nos esquemas de tomada de consciência do proletariado no marxismo), obstruiriam sua plena expressão. Para expressar, dar passo a essa força responsável por reverter esse estado danoso para cuja transformação a política é a ferramenta, Santo Agostinho, São Francisco de Assis, Spinoza e Marx. Completa-se o percurso da política negriana como ontologia positiva e ali onde no início operava uma dialética entre exploração e resistência passará a estar a reivindicação do “gozo do ser” como gesto capaz de reverter o biopoder imperial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Après-coup

Em algum lugar de *L'avenir dure longtemps*, para dar forma àqueles episódios que para ele enquanto ser vivente e produtor de símbolos compunham o que se dá por chamar uma trajetória de vida, Althusser lançava mão de um adágio eloquente atribuído à Freud: “só se pode amar *après-coup*”. Era sua maneira de dizer que a relação com um processo de verdade como é o amor dá-se necessariamente sob uma forma retrospectiva. Que só dessa maneira se pode afrontar de forma relativamente adequada um conjunto disperso e significativo de acontecimentos nos quais, por motivos de variada ordem, nos vemos engajados.

Com outro processo de verdade, como o conhecimento, diremos, sucede o mesmo. Daí que a escritura de algo como uma conclusão de um trabalho de construção de hipóteses seguida de sua posta à prova se dê sob o registro daquilo que poderíamos chamar de necessária aleatoriedade, onde se busca dar passo, sempre e quando seja o caso de aceitar essa condição e dela “participar”, a algo como determinadas consequências não intencionais do pensamento. Dar passo, enfim, àquilo que poderíamos, por outra, chamar de sua errância constitutiva.

Nessa tese, partimos de um *topos* específico do pensamento moderno, cujo formulador mais eloquente fora Kant. Tratava-se, para nós, no início da própria construção da hipótese de investigação e consequente problema de pesquisa, de poder entender bem a importância do que ali se manifestava. Quer dizer: entender não precisamente no sentido que se diz, por exemplo, que se pode finalmente entender uma mensagem cujos contornos mais literais de entrada não se encontravam disponíveis em toda sua plenitude por conta da presença de ruídos ou o que quer que fosse. Entender significava para nós poder ver até onde o mencionado enunciado era capaz de organizar e atribuir sentido a uma outra série de proposições políticas não contemporâneos a seu contexto “original” de enunciação. Forma de dizer que aí se apresentava o problema do que significava, a rigor, interpretar. Tratou-se, assim, de fazer prevalecer a ideia de uma leitura que poderíamos chamar de transversal, em detrimento de uma outra cujo móvel último consistiria em desvendar a profundidade do sentido escondido sob a superficialidade das palavras tal como se conectam nisso que chamamos de texto. Dito de outra maneira, menos uma leitura hermenêutica e mais uma

exegese que pusesse a prova, passível de comprovação em última instância sempre *ex post*, a produtividade de um enunciado para além de sua incidência imediata e mais acessível.¹⁹⁴

Foi nesse sentido que nos pareceu pertinente o texto de Balibar cuja fundamental passagem reproduzimos em nossa introdução. Ali, julgamos encontrar os meios para fundamentar a plausibilidade disso que chamamos de organização de enunciados. Parecia-nos ainda que, sem afastar-se completamente de uma tradição de construção de dispositivos de leitura e esquematização de registros discursivos, com respeito àquela apresentava diferenças e habilitava proveitosas utilizações. Isso porque Balibar aí sublinhava tanto a possibilidade da construção de “princípios” lógicos como organizadores de “pontos de vista éticos”, mas, sobretudo, porque os concebia acentuando sua dinâmica interna, seu movimento conceitual.¹⁹⁵

No que respeita aos referidos “dispositivos de leitura” em relação aos quais víamos diferenças relevantes, pensamos, por exemplo, naquele reivindicado por Michel Foucault para reconstruir uma “arqueologia das ciências humanas”.¹⁹⁶ Sabemos que, segundo relata o próprio Foucault, a metodologia de investigação posta em funcionamento em *Les mots et les choses* parte desse “incômodo riso” provocado pela leitura de um texto de Jorge Luis Borges. Isso porque, em primeiro lugar, em seu conto,¹⁹⁷ o autor de *Ficciones* punha o leitor em contato com uma perturbadora forma de apresentação enciclopédica dos entes mundanos, cuja característica central consistia na disposição de seus profusos, detalhados e quase infinitos matizes. Uma enciclopédia capaz de distribuir cada uma de suas “rubricas singulares” respeitando à perfeição seus “conteúdos precisos e assináveis”.

O decisivo da exegese foucaultiana estava, no entanto, no que segue. O texto de Borges seria capaz de suscitar no leitor uma mescla de estranhamento e elaboração.

A monstruosidade que Borges faz circular em sua enumeração está em que o *espaço comum* dos encontros encontra-se ele próprio arruinado. O que é impossível não é a proximidade das coisas, mas o próprio lugar onde elas poderiam se encontrar (FOUCAULT, 1966, p. 8, *grifos nossos*).

¹⁹⁴ A inspiração para essa forma de leitura é o *Tratado Teológico-político* de Spinoza. Poder-se-ão ler também aí ecos da ideia de uma “razão dos efeitos”, de Pascal.

¹⁹⁵ Mesmo que, como argumentamos na introdução, essa dinâmica trabalhasse num sentido inverso ao nosso.

¹⁹⁶ Para uma genealogia dessa diferença, ver o capítulo 1 de Étienne Balibar, intitulado *El concepto de “corte epistemológico” de Gaston Bachelard a Louis Althusser*, em Étienne Balibar. *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004. Para uma evolução da análise, ver o capítulo 6 de Étienne Balibar, intitulado *L’Anti-Marx de Michel Foucault*, em Christian Laval et al. *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, 2015.

¹⁹⁷ Trata-se de “O idioma analítico de John Wilkins”, em Jorge Luis Borges. *Outras inquisições*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

O escândalo não está em que as coisas não possam se encontrar. O extraordinário é que, em o fazendo, não exista um “espaço comum” a partir do qual identificá-las. Há quase tantas palavras quanto coisas existentes. Eis o estranho da enciclopédia apresentada por Borges. Dizíamos, no entanto, o estranhamento era acompanhado pela elaboração. E isso porque não se descrevia aí qualquer enciclopédia, mas uma muito particular. Apresentava-se uma enciclopédia chinesa.

De forma astuta, o filósofo francês pôde ver aí um estratagema retórico. Falar da China era falar do alheio, do longínquo, daquilo que, de alguma forma, aos ocidentais, nos sendo exótico, não nos competia ou dizia respeito.

A essa distorção da classificação que nos impede de pensar, a esse quadro sem espaço coerente, Borges lhe brinda como pátria mítica uma região precisa cujo nome não constitui para o Ocidente senão uma grande reserva de utopias (ibid., p. 10).

Nesse registro, elaboração quer precisamente dizer essa operação capaz de infundir um outro conteúdo, mais suportável sem dúvidas, àquilo que se apresentava como uma alteridade incômoda. Nas palavras de nosso autor, fazer como se aquilo que se manifestava em sua espinhosa realidade passe a aparecer como uma utopia. E de fato.

As utopias consolam: isso porque se elas carecem de lugar real, realizam-se num espaço maravilhoso e plano; abrem cidades a vastas avenidas, a jardins bem plantados, países fáceis, ainda que seu acesso seja quimérico (ibid., p. 9).

Deslocar a monstruosidade do Ocidente ao Oriente será então a forma de lidar com essa “estranha familiaridade” (*Umheimlichkeit*) suscitada pela judiciosa e chinesa enciclopédia borgeana.¹⁹⁸ Ocorre que o deslocamento não suprime o fundamental, e Foucault aproveitará dito ensejo para fazer seu ponto de onde no fundamental se desdobrará toda a sua proposta metodológica posta para trabalhar nas páginas do livro de 1966. É que o estranho é estranho do próprio de um tempo. Desentranhar essa propriedade, sem advogá-la como sendo ideal, no sentido de um juízo de valor, mas, ao contrário, como adequada no sentido de coerente com um conjunto de premissas elementares é o que se proporá como objeto, *a contrario*, de seu livro.

¹⁹⁸ Não deixa de ser curioso que o próprio Borges fosse, segundo um de seus melhores intérpretes, um genuíno e obstinado “copista” de uma enciclopédia de uma outra pátria, a britânica. Ver a respeito as aulas de Ricardo Piglia destinadas a seu conterrâneo. Disponível em: https://www.youtube.com/results?search_query=piglia+borges+. Consulta em: 30/04/2019.

O que gostaríamos de apresentar é [...] a *épistémé* ou os conhecimentos tomados fora de todo critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, *fixando* sua positividade ou manifestando assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas antes a de suas condições de possibilidade (ibid., p. 13, *grifos nossos*).

Pois bem. Dizíamos mais acima que o enfoque de leitura de Balibar, se bem se aproximava disso que acabamos de resenhar como sendo uma genuína leitura crítica das ciências humanas, no sentido kantiano do termo, dele se demarcava e, na exata medida em que foi essa diferença que inspirou e habilitou nossa proposta de leitura cabe assinalá-la. São, ao nosso ver, duas as diferenças mais significativas. Em primeiro lugar, à diferença de Foucault, a abordagem proposta por Balibar e seguida, embora a partir de conteúdos distintos, por nós, não pretendia centrar-se exclusivamente sobre a explicitação de *a priori*s ou de “condições de possibilidade” de enunciados determinados. Dizendo nos termos do próprio Foucault: não buscava exclusivamente “fixar” os “espaços comuns”, mencionados no excerto de *Les mots et les choses*, que habilitam o encontro entre aquilo que parecia irredutivelmente distinto.

Se é verdade que o elemento conceitual cumpre uma função decisiva, também deve-se dizer que sua mais relevante contribuição não esteja em fixá-lo. Afirmaremos que sucede justamente o oposto. O elemento conceitual e, para dizê-lo ainda mais precisamente, lógico, é interrogado em seu movimento, em sua dinâmica. É a incidência ou atravessamento das premissas através de um corpo de pensamento o que lhe importa e nos interessou, de forma situada, replicar. Essa é outra forma de insistir, aliás, na função que cumpriu a ideia de gesto, como precisada na introdução, já que é ela quem comanda não só a articulações das sucessivas mediações terminológicas daqueles autores que estudamos como também o destino político ao qual conduzem. O rumo da proposta de análise se transforma. Não consiste em fazê-la gravitar unicamente em torno da redução da complexidade dos textos em prol de uma classificação estável. Assume, é verdade, a importância dos princípios, mas reivindica igualmente a relevância de mostrar como esses princípios se dinamizam, e, ao encontrar-se com as mediações terminológicas adequadas, produzem isso que chamamos de conceitos políticos.

Juntemos as pontas e digamos o seguinte. Concluir a respeito da reconstrução dos conceitos políticos de nossos quatro autores, Rancière, Laclau, Honneth e Negri, nos termos que propomos no início dessa conclusão, leva-nos a uma constatação sobre a qual é preciso refletir, e, em o fazendo, encontramos-nos com uma reflexão complementar contida no texto de Balibar. É que isso que chamamos de dinâmica conceitual, responsável por imprimir

direção ao argumento interno de cada um de nossos autores também trabalha a própria disjuntiva que dela resulta. Forma de afirmar que os eixos da performatividade e da reversibilidade são dialetizáveis. Que o sejam, quer simplesmente dizer que são passíveis de um tensionamento mútuo capaz de produzir como resultado um elemento novo.

Vimos ao longo da tese trabalhando com a ideia de que nossos eixos podem ser lidos sob a forma de uma disjuntiva. De um lado, aquele eixo cujo gesto lógico definidor encerrava como atributo essencial a ideia de performatividade. De outro, aquele eixo cujo gesto lógico definidor continha como atributo essencial a ideia de reversibilidade. Dois polos, dois gestos lógicos, quatro conceitos políticos. O encaminhamento de nosso argumento nos fez ver que, em sua disposição final, esse esquema de leitura força de alguma maneira a passagem àquilo que Balibar chamará de uma outra cena. Uma cena complementar a essa assumida como hipótese central de nosso trabalho. Se por outro lado pudemos falar de dialetização, é necessário aclarar que antes de referir-se a um estrito trabalho do negativo, poderíamos reivindicar, antes, a aporia como seu motor interno, querendo significar com o termo a ideia da aparição de impasses próprios à própria organização de nossa disjuntiva. Maneira de afirmar, por outros meios, que não há gesto lógico político completo, findo. Que qualquer tentativa de elaboração nesse sentido, ainda que possível, para não se degenerar em modelo, requer um trabalho de complicação.

Em resumo podemos dizer então que, por um lado, a construção da lógica dupla de nossa tese desnudou para nós um impasse e, por outro, abriu passagem à possibilidade disto que chamamos de complicação do debate político. Daremos um nome a esse impasse, o chamaremos de unilateralidade. A essa unilateralidade faremos corresponder, como forma de precisá-la, duas tendências. Por um lado, estará aquilo que chamaremos de tendência à estetização da política e, por outro, a tendência a sua idealização. Vimos que no eixo da performatividade tudo começava, porque assim o reconstruímos, com um questionamento à ideia de uma organização rígida do social, e a essa organização lhe demos o nome genérico de fundamento. No caso de Rancière, o primeiro de nossos quatro autores a ser abordado, vimos que dita posta em xeque, se endereçava ao conceito de ideologia de seu mestre Althusser em relação a quem então se rebelava. O ensejo dado por essa primeira crítica se prolonga e ganha a forma de uma crítica à filosofia política como dispositivo conservador de pensamento que, pondo-se como um dispositivo externo à própria política, se realiza ao imunizar aquilo que é o próprio objeto da política, a querela, o dissenso. Em contraposição a esse arranjo que Rancière chamou sugestivamente de polícia, desprendia-se de sua argumentação a ideia de que a política no fundo se ocupava de subtrair ao consenso cotidiano e ordeiro a possibilidade de

visualizar outros mundos possíveis. Sua operação por excelência consistia justamente em fazer ver o que não se via, pois o axioma fundamental e hegemônico de um mundo que de fato poderia ser apenas um, consistia em insistir que não havia nada outro para vislumbrar. Daí que tenhamos insistido naquilo que chamamos de cenas políticas, onde, através de variadas operações performativas, se abriam espaços de liberação para além da clausura cotidiana.

Sacudir o mundo para que outros mundos pudessem aparecer no interior desse mesmo mundo. “*Faire bouger les choses*”, dirá em um diálogo recente.¹⁹⁹ A política então seria um assunto de deslocamentos sucessivos, de substituições, reenvios. Ali onde só se via a ordem, se tratará de fazer convergir a sensibilidade para outra direção que fuja dos esquemas sensíveis aos quais estamos acostumados e veremos algo outro que é um outro daquele hábito que subjuga. A política enquanto tal, a política digna desse nome para Rancière, aparece onde aquilo que era impossível surge como possibilidade real, onde as coordenadas de condução no mundo são questionadas e nossa bússola prática é obrigada a trabalhar a partir de outros parâmetros.

Em Laclau sucede algo bastante similar. O filósofo argentino também questiona a ideia de um fundamento estável para o social. Vimos que as objeções que apresenta são de ordem dupla. Por um lado, a redução de complexidades deve ser questionada por conta do galopante processo de globalização que ao esparramar-se sobre o mundo, ou em todo caso, o mundo de Laclau, torna cada vez mais heterogênea a composição social, e, em especial, sua estrutura de classes. Ao fazê-lo, nos força cada vez a mais a desconfiar das matrizes classistas de análise herdadas de textos canônicos como o *Manifesto* de Marx e Engels, cuja argumentação se estruturava a partir da ideia de “simplificação dos antagonismos”. O argumento, nesse estágio, vai do real ao conceito, como vemos. Por outro lado, porém, a discrepância com a ideia de fundamento encontra sua raiz em figuras teóricas pelas quais nosso autor não só se sente interpelado, mas também reivindica – o segundo Wittgenstein, Saussure, Derrida, Lacan, dentre outros.

Todos e cada um deles, diferenças internas à parte, confluem para uma mesma direção, cujo resultado é a ideia decisiva para a argumentação de Laclau de uma impossível objetividade do social. Rege o mundo uma negatividade interna que se põe como um excesso arredo à plena apreensão. Assim como a forma de expressão e comunicação centrada na

¹⁹⁹ Ver a respeito o debate entre Jacques Rancière e Alain Badiou em torno do livro do primeiro *Le Fil perdu. Essais sur la fiction moderne*. Paris: La Fabrique, 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3pmZ4xD9OFM&t=126s>.

linguagem seria inconcebível sem a reivindicação das sinonímias, a própria política, da qual a comunicação é uma parte fundamental, tampouco existiria sem a possibilidade da ativação de metonímicas como via de objetivação dos danos padecidos em sociedade. A política, assim como o “equivalente geral” em Marx, funciona tornando contíguo aquilo que *prima facie* se apresentava como longínquo.

Ali onde se distinguia uma demanda econômica, mesclada a um reclamo por moradia, combinado, por sua vez, a uma aspiração à paridade de gênero na ocupação de cargos hierárquicos em sindicatos, por exemplo, se verá a reivindicação de um projeto nacional e popular. Projeto nacional e popular que confronta, pelo simples fato de sê-lo, com um projeto “entreguista” ou imperialista. Vimos que há uma operação fundamental nessa construção: a nomeação. Ora, posto que não pode haver, por interpostas pressuposições de ordem histórica e teórica, um fundamento que organize de uma vez e para sempre o mundo social, a política, parte constitutiva desse mundo, atua por fixações parciais, atua por nomeações. Forma de dizer que a *fictio* é parte constitutiva e essencial da política. E se a ficção é parte constitutiva da política então não estaríamos excessivamente afastados da verdade se disséssemos que ela é, portanto, uma questão de dramaturgia. Fazer política é nesse sentido criar uma *persona*, no sentido que o termo conserva em latim, uma máscara, e dado ainda que esse jogo está sempre em mutação, a transição da condensação de um variado número de demandas a outro é semelhante a algo como um baile de máscaras. Via Laclau, e por trilhas heterodoxas, nos encontramos novamente com o autor de *O Capital*.

Retomemos nosso fio e formulemos a seguinte pergunta a fim de seguir: sob que aspectos poderiam ser ambas as formulações tomadas como unilaterais e em que poderiam ser vinculadas a uma tendência estetizante? Da tendência estetizante diremos que sua característica principal é o questionamento continuado²⁰⁰ de critérios e a desestabilização permanente de esquemas de leitura do mundo e da política em particular. A política informada por essa tendência caminha sobre uma linha de equilíbrio tênue entre a circularidade e a regressão ao infinito. Circularidade: dado que são questionadas quaisquer tentativas de posição de um fundamento que organize e informe as práticas em geral e, em específico, a prática política, o objeto de sua incidência retornará sempre a seu ponto inicial, a necessidade da crítica. Para seguir com nossa referência à estética, diremos que, nesse caso, como não pode haver política assentada numa ideia de belo, a mesma terá de se praticar sempre sob o registro do sublime. A política sem forma é a forma da politização se fim.

²⁰⁰ A inspiração da formulação vem da ideia de “criação continuada”, de Descartes.

Regressão ao infinito: dado que são questionadas quaisquer tentativas de posição de um fundamento que organize e informe as práticas em geral e, em específico, a prática política, o objeto de incidência da política funciona a maneira da dialética de saturno,²⁰¹ devorando seus próprios filhos. Seu dilema é aquele que fora o dilema do Barão de Münchhausen: terá que escapar do lodo em que se meteu, ou, em nosso fraseio próprio, escapar da situação danosa para cuja aplacação a política é a ferramenta de transformação, puxando-se por suas próprias madeixas. Aquilo que amparava a crítica terá de ser criticado e o estabelecido como resultado daquilo que fora a crítica do objetado sucumbirá frente a um novo ímpeto... crítico.²⁰² Recorramos a dois autores insuspeitos de nutrir qualquer antipatia por isso que chamamos de tendência estetizante do eixo que tem na performatividade o gesto lógico definidor de seus conceitos políticos.

Maio de 1968 não foi a consequência nem a reação a uma crise. É, antes, bem o contrário. É a crise atual, são os impasses da crise atual na França que decorrem diretamente da incapacidade da sociedade francesa de assimilar maio de 1968. A sociedade francesa mostrou uma radical impotência para operar uma reconversão subjetiva ao nível coletivo (DELEUZE E GUATTARI, 2003, p. 216).

Deleuze e Guattari escrevem em 1984, e a sociedade francesa vive os “impasses” políticos aí vigentes, dizem os autores, por uma incapacidade de “assimilar” maio de 1968. A sociedade francesa era governada por François Mitterrand, o primeiro socialista posto à testa do Estado naquele país, e essa informação é preciosa para o que viemos argumentando. Por quê? Ora, o que nos dizem Deleuze e Guattari é que aquele questionamento aberto pela sequência de rebeliões de maio de 1968 termina desaguando num estado de coisas que ali havia sido radicalmente criticado. Forma de dizer que o jogo de desestabilizações não pôde

²⁰¹ A inspiração da formulação vem da seção “A revolução russa e a dialética de saturno”, do capítulo 2, intitulado “Os bolcheviques: do conflito ideológico à guerra civil”, de Domenico Losurdo. *Stalin. História crítica de uma lenda negra*. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

²⁰² Vladimir Safatle, em Vladimir Safatle. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008, oferecerá uma outra forma de objeção à política performativa que incide sobre a forma de desestabilização das normas veiculada pela ideia de parodia em tempos de “pós-verdade”: “[...] Devemos insistir nesse diagnóstico, já comentado em capítulos anteriores, sobre a *ideologia ser, atualmente, autoirônica*. Dessa forma, a crítica como ‘correta distância’ seria impossível porque a ideologia já opera, a todo momento, uma distância reflexiva em relação àquilo que ela própria enuncia. Ou seja, a forma crítica esgotou-se porque a realidade internalizou as estratégias da crítica” (SAFATLE, 2008, p. 194, *grifos do autor*). Para uma reivindicação da possibilidade da distância como operador crítico inspirada pela ideia de *Verfremdungseffekt* do teatro brechtiano, ver Jacques Rancière. *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial, 2008.

instalar-se na duração. Não pôde perseverar no tempo. A transformação sem fim é o avesso daquilo que dura.²⁰³

É exatamente isso que os autores de *Mille Plateaux* dizem quando se referem à ideia de “reconversão subjetiva”. A sociedade como um todo não esteve à altura daquela circunstância irruptiva, não a assimilou como espécie de segunda natureza. Não foi capaz de ser um corpo coletivo que deseja a revolução. Ali onde deviam florescer subjetividades revolucionárias frutificou uma vontade de normalização. A pergunta a ser feita e que toca o coração da aporia ou impasse que caracteriza a política performativa que tem na tendência à estetização seu traço unilateral é a seguinte: poderia ser distinto? Como imaginar um corpo coletivo que deseja permanentemente a revolução? Ou na linguagem que foi aquela cunhada pelos autores que ora comentamos: como imaginar um corpo coletivo habilitado a devir-minoritário²⁰⁴ todo o tempo?

Passemos ao nosso segundo eixo, aquele que tem na reversibilidade o atributo essencial responsável por acomodar em sua fileira tanto o pensamento de um Honneth quanto as formulações de Negri. Encaminhamos o argumento rumo ao conceito político do filósofo alemão propondo fazê-lo a partir de um prisma pendular. O movimento pendular ao qual nos referimos diz respeito a sua relação com as normas. Seu conceito político, para reivindicá-las, pois é disso que se trata, terá de distanciar-se de outras duas possibilidades. Forma de dizer que a remissão a uma concepção específica das normas como forma de reverter o estágio para o qual a política é a ferramenta de transformação terá de ajustar contas com outras duas possibilidades.

²⁰³ Uma exposição do dilema, com ênfase no aspecto organizacional e em contraposição a outra experiência contemporânea, foi posta em forma de questão por Thomas Bolmain em *Questions pour la Table ronde autour des Cahiers du GRM*. In. *Table Tonde autour de “La Séquence Rouge Italienne”*, Cahiers du GRM, II, 2012: “O problema da organização está no centro dos textos comentados hoje. Se seguimos seus distintos artigos, em que consiste a originalidade das tentativas teóricas e práticas múltiplas definidoras da *Séquence rouge* – sua originalidade em relação, por exemplo, a Maio de 1968? Está no fato de que elas afrontaram constante e diretamente [...] a questão do modo de organização que reclamam, que demandam a atualidade das lutas emancipatórias. A questão para essas lutas era então a de encontrar para o acontecimento que produziam sua consistência temporal própria, descobrir os meios para durar, em suma, dar-se o tempo para instituir-se. [...] A ‘problemática organizacional’ reenvia então à pesquisa de uma forma política original que exprima o movimento *protéiforme* da experimentação característica desse momento social [...] (BOLMAIN, 2012, p. 10). Os textos da coletânea são consultáveis na íntegra em *Table Tonde autour de “La Séquence Rouge Italienne”*, Cahiers du GRM, II.

²⁰⁴ Para precisões sobre o conceito de “devir-minoritário”, que podemos, *a minima*, fazer equivaler a um gesto de desidentificação, ver François Zourabichvili. *O vocabulário de Deleuze*. São Paulo: s/ed, 2004. Do qual extraímos o seguinte trecho do verbete “Devir”: “Animalidade, infância, feminilidade [todos signos do devir] valem por seu coeficiente de alteridade ou de desterritorialização absoluta, abrindo a um para-além da forma que não é o caos, mas uma consistência dita ‘molecular’: então a percepção capta variações intensivas (composições de velocidade entre elementos informais) e não um recorte de formas (conjuntos ‘molares’), ao passo que a afetividade se emancipa de seus bordões e impasses habituais” [...] (ZOURABICHVILI, 2004, p. 25).

A primeira delas padecerá segundo Honneth de um hipercriticismo, onde as normas são questionadas por sua univocidade de sentido. Servem no fundamental para funcionalizar a dominação. Embora ilusórias, dado que mascaram algo mais real que se esconde nos interstícios postos na sombra pela dominação, são positivamente nocivas, isto é, modulam práticas e informam cosmovisões. Para o bem da verdade e da emancipação devem ser postas à descoberto em sua função última afim de que, por outro lado, outras normas *ad hoc* possam ser inventadas e tidas como critérios válidos de ação. Já a segunda, nutre um profundo ceticismo com relação a qualquer tipo de norma e não é capaz de nelas enxergar senão a dominação. Ali onde haja uma norma, parafraseando um trecho do afamado poema, haverá coletividades que padecem.

A relação com as normas nesse registro dá-se no elemento do absoluto. O rechaço absoluto é a terapia para o aparecimento de uma liberdade também predicada como sendo absoluta. Tomando registros discursivos e práticos concretos, como vimos, Honneth anteverá o pior: o terror. Um terror fundamentado, dentre outros, na pretensão fantasmática de que se possa viver prescindindo de normas. Onde se veja uma coletividade com pretensões autolegisadoras, deve-se advertir o pior dos mundos possíveis. Alternativamente, o filósofo alemão proporá uma determinada relação com as normas, fundamentalmente informada por uma ideia de normalidade. Vimos que nosso autor a recuperará de determinados ícones do pós-freudismo – sobretudo de Winnicott. Serão essas formulações que habilitarão, argumentamos, a própria possibilidade de reversão do estágio danoso e o estabelecimento de uma situação ideal, via o conceito operador de referência.

O fim almejado estará paradoxalmente localizado em um “início”, e a operação de reversão será possibilitada por uma combinação entre o empírico e o transcendental. Isso porque aquilo se manifesta numa fase específica de maturação dos infantes com sua “pessoa de referência”, considerada uma matriz “suficientemente boa” de socialização, deve poder ser tomado como uma imagem de destino paradigmática e atemporal por aqueles que padecem situações onde vigora a socialização patológica. Ali onde haja uma normalidade definida nesses termos, haverá a possibilidade de reversão, e de terapia para o sofrimento.

Ocorrerá algo similar com Toni Negri. Conduzimos o argumento de nosso autor principiando com suas formulações próximas ao operarismo italiano, do qual Negri havia sido partícipe ativo. Foi questão aí de sustentar que o caminho rumo a seu conceito político equivalia a um movimento de progressiva abstração categorial. Se nas primeiras seções tratou-se de mostrar como o argumento tinha como centro de gravitação a ideia de uma

dialética entre as transformações materiais e sua correspondente composição política, à medida que avançamos no capítulo mudou progressivamente o quadro de análise.

Aquilo que se apresentava como uma genuína operação de “negação imanente” ganhará contornos cada vez mais independentes e a crítica à “metodologia” dialética será acompanhada pelo protagonismo notável da ontologia em sua abordagem. A negação imanente cederá passo à concepção de uma força crítica cada vez mais externa àquele estado de coisas danoso para o qual a política é a ferramenta de transformação, e a essa força externa ao que deve ser negado será atribuída uma valência essencialmente positiva, no sentido forte do termo. O giro ontológico será acompanhado de uma reviravolta terminológica. Mudarão os pares antitéticos. Passarão a povoar as páginas de nosso autor, por um lado, as ideias de Império e biopoder e, por outro, a força massiva e positiva da multidão.

Essencialmente positiva e avessa a qualquer possibilidade de negação, essa figura subversiva configurará a própria possibilidade da reversão. Como argumentamos, sua manifestação face ao estado danoso será a posição da própria liberdade, operação responsável por fazer com que a imagem invertida da sociedade, plasmada no Império, seja novamente posta sobre seus pés através da reversão. É hora então de formular a mesma pergunta que nos fizemos com relação ao eixo da performatividade: sob que aspectos poderiam ser ambas as formulações tomadas como unilaterais e em que sentido poderiam ser vinculadas a uma tendência idealizante? Da tendência idealizante diremos que sua característica principal é a reificação de uma imagem da transformação daquele estado do qual se padece e para o qual a política é a ferramenta de tratamento.

A política informada por essa tendência, ao contrário da estetizante, tendo os olhos postos em um ponto fixo capaz de garantir a possibilidade da reversão, bloqueia devires alternativos em termos de práticas de resistência. Aquilo que em determinado momento poderia ser útil em termos de estratégia argumentativa aproxima-se significativamente de algo como uma mimetização dos critérios da boa vida. Nesse caso, o político mais que a política em si,²⁰⁵ se insinua com uma força digna de nota. Por político entendamos justamente essa substância fechada sobre si, imunizada de qualquer segmentação interna, onde se busca o remédio para todos os males. Substância capaz de expressar, isolada de qualquer impasse interno, os critérios rígidos do que seriam não o bom, o belo e o bem em geral, mas precisamente a referência daquilo que se pode chamar de boa vida. Dentro da normalidade,

²⁰⁵ Para uma genealogia da diferença, ver o capítulo 2, intitulado “*Politics and the Political: genealogy of a conceptual difference*”, de Oliver Marchart. *Post-foundational political Thought. Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

entendida como esse critério que garante a reparação ideal do dano, tudo, a plenitude mesma. Fora dela, nada. Ou melhor: tudo aquilo contra o qual se deverá combater.

Questionamentos semelhantes, mas simetricamente inversos aos que apresentamos à primeira das tendências podem ser apresentados. Como pensar alternativas à ideia pré-concebida de boa vida? Que lugar é dado àquelas práticas de resistência que com ela não comungam? Poderão alguma vez passar ao lugar de protagonistas ou terão de passar sempre pelo filtro da normalidade hegemônica? Por não se apresentar ao mundo enquanto tal, descontados recursos vários à imaginação, diremos que essa concepção do político encerra algo de necessariamente perverso. Atua como uma possibilidade lógica que não se mostra jamais sob a plenitude a partir da qual é concebida sem bloquear contingências e dissidências emancipatórias. Em vez de amparar-se exclusivamente nas condições de possibilidade de uma política plena, do político, a reflexão política não deveria incorporar como seu elemento constitutivo a equivocidade?²⁰⁶ Assumir como seu o imperativo de interrogá-la a partir de suas condições de impossibilidade?²⁰⁷

A abertura de nossa conclusão partiu de uma afirmação. Afirmação que reivindicava a figura do *après-coup* como aquela capaz de “objetivar” da melhor forma a reconstrução que empreendemos, já que tomávamos como pressuposto de fundo do percurso de qualquer pensamento sua errância constitutiva. Concluir, dissemos, não significa encontrar-se com uma identidade posta *a priori*, mas apresentar o ocaso sempre temporário e passível de relançamentos do próprio ato de escritura. Nesse registro, digamos então uma palavra complementar a título, como não poderia deixar de ser, de um *après-coup* do *après-coup*. Seria cômodo, dado o que viemos desenvolvendo até aqui, concluir pela soma das unilateralidades e reivindicar uma síntese de ambas as tendências como forma de encontrar algo como um retrato ideal do pensamento político contemporâneo.

²⁰⁶ “Dizer que o universal é essencialmente equívoco (*pollakhôs legomenon*, segundo a fórmula de Aristóteles, empregada por ele a propósito do *ser*, mas também da *alma*, da *causa* e do *princípio*) não significa dizer que os *universais* compartilhem a universalidade, como uma origem perdida ou um horizonte de sentido por vir, mas, antes, que cada um *é e não é* o universal. Em outros termos, ele não o é senão aporeticamente [...]” (BALIBAR, 1997, p. 450). Coube àquela corrente classificada como sendo a dos estudos pós-coloniais dar forma a isso que chamam de “universalismos estratégicos”.

²⁰⁷ É o que se propõem fazer, por exemplo, Bertrand Ogilvie e Étienne Balibar a partir das experiências de “violência extrema” ou da “crueldade”. Ver, respectivamente, *L'Homme jetable: Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*. Éditions Amsterdam, 2012 e “Une violence ‘inconvertible’? Essai de topique” (pp. 149-192) em Étienne Balibar. *Violence et Civilité. Weltek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*. Paris: Galilée, 2010.

Não o faremos. Levar às últimas consequências o que aqui apresentamos é reivindicar como dispositivo de reflexão, em uso mais ou menos livre, uma conhecida figura do pensamento moderno, e, em particular, daquela tradição conhecida como racionalista.

O meio, para Pascal, assume tamanha relevância porque é nele que se dá a verdadeira conversão, a verdadeira transformação, possível por não estarmos afundados em nenhum dos abismos, convivendo inelutavelmente com ambos. Estamos entre extremos, é aí que o pensamento tem de se virar para entender o que somos e poder agir sobre o que seremos. Longe de constituir um campo estático, é lugar de passagens e mudanças. [...] É entre uma coisa e outra que tudo se passa, e dessa perspectiva o meio é não só tão importante quanto os extremos como se salienta sobre eles (SANTIAGO, 2011, p. 5).

“Passagens e mudanças”, Guimarães Rosa talvez dissesse veredas. O meio, ou o “entre-deux” pascaliano, é um espaço de pleno direito, especificamente diferente, uma intensidade capaz de produzir seus próprios resultados. Resultados que são passagens e transições, que conduzem em outra direção. Sugeriremos que pensar os contornos precisos dessa direção implica fazê-lo desde uma perspectiva trágica *sui generis*. Não de uma tragédia cujo fim já se encontra posto antes mesmo do desenlace da trama e que é governada pela ideia de destino. O sentido de nosso tragicismo particular responde, antes, à convicção de que é na experimentação intelectual desse ineludível entre-deux que se podem jogar os resultados mais frutíferos da reflexão política.

A tese que ora apresentamos terá cumprido sua intenção primeva se a hipótese de leitura que sugerimos estrategicamente nos tenha forçado, pela própria força de sua argumentação, a este ponto de culminação, onde a necessidade de se pensar a política complicando-a aparece não como uma *petitio principii* e tampouco como um desejo do intérprete, mas como uma consequência argumentada.

Pensar os contornos precisos desse entre-deux ao qual nos conduziu nossa tese esgota o âmbito dessa pesquisa. Os limites no interior dos quais nos posicionamos, por decisão prévia, sugerem, *a contrario*, a necessidade de seu prolongamento. O objeto é relevante e o debate sobre ele resta, naturalmente, aberto.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Thais Florêncio de. Demofobia e Demofilia: *Dilemas da Democratização*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

ALLEN, Amy. *Are We Driven? Critical Theory and Psychoanalysis Reconsidered*. Critical Horizons, 16:4, 311-328, 2015.

ALTHUSSER, Louis. *L'avenir dure longtemps*. Autobiographie. Paris : Fammarion. 2013

_____. et al. Lire le Capital. Paris : Puf, 2008.

_____. “Marxisme et humanisme”. In: ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris : La Découverte, 1996.

_____. “Note complémentaire sur “l’humanisme réel””. In: ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris : La Découverte, 1996.

_____. al. *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*. Bari: De Donato, 1978.

BADIOU, Alain. *Notre mal vient de plus loin*. Penser les tueries du 13 novembre. Paris: Fayard, 2016.

_____. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. 2015.

_____. *São Paulo*. A fundação do universalismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009a.

_____. *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo, 2009b.

_____. *Pequeño panteón portátil*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

ARENDT, Hannah. *On Revolution*. London: Penguin books, 1963.

BALIBAR, Étienne e DUROUX, Yves. *Althusser: politique et subjectivité (I)*. Cahiers du GRM, n.7, 2015.

_____. et al. *Violence, civilté, révolution*. Autour d’Étienne Balibar. Paris: La Dispute, 2015.

_____. “Dall’antropologia filosofica all’ontologia sociale e ritorno: che fare com la sesta tesi di Marx su Feuerbach?” In: BALIBAR, Étienne e MORFINO, Vittorio (a cura di.) *Il transindividuale*. Soggetti, relazioni, mutazioni. Milano: Mimesis, 2014.

_____. *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013.

_____. *Esser principe, esser popolare*: the principle of antagonism in Machiavelli's epistemology (Conferência apresentada no marco do colóquio sobre *Il Principe* na na Brunel University, 2013). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RjV058peXLM>. Consulta em 30/04/2019.

_____. “*Marx n’était pas marxiste, et pourtant...*” (Intervenção no marco do colóquio *Marx au XXIe siècle*. Sorbonne, 26 de março de 2011). Disponível em <https://vimeo.com/21658204>. Consulta em: 30/04/2019.

_____. “*Préface*” In: ALTHUSSER, Louis. *Sur la Reproduction*. Paris: Puf. 2011.

_____. *Citoyen Sujet et autres essais d’anthropologie philosophique*. Paris : Puf, 2011.

_____. *Les questions du communisme*. (Exposé présenté le 15 octobre 2011 au Colloque international “Communism, a new beginning?”). Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/203412101/Les-Questions-Du-Communisme-2012>. Consulta em: 30/04/2019.

_____. *Violence et civilité*. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique. Paris: Galilée, 2010.

_____. *Une rencontre en Romagne*. In. ALTHUSSER, Louis. *Machiavel et nous*. Paris: Stock, 2009

_____. *Fin de la politique ou politique sans fin?* Marx et l’aporie de la “politique communiste. (Intervenção no marco do Groupe d’études « La philosophie au sens large » Animé par Pierre Macherey 17/12/2008). Disponível em: https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/165/files/2017/09/17-12-2008_Balibar.pdf. Consultado em: 30/04/2019.

_____. *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

_____. et al. “Sujet”. In: Barbara Cassin (dir.). *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris, Seuil, 2004.

_____. e RAULET, Gérard (sous la direction de.). *Marx démocrate*. Le Manuscrit de 1843. Paris: Puf, 2001.

_____. *La crainte des masses*. Politique et philosophie avant et après Marx. Paris: Galilée, 1997.

BALIBAR, Françoise et al. “*Moment, instant, occasion*”, *Trivium*, n. 15, 2013.

BAUDELOT, Christian e ESTABLET, Roger. *L’École Capitaliste en France*, Paris: Éditions Maspero, 1971.

BAZZAN. *La politisation des étudiants antiautoritaires*. Émergence des “espaces publics oppositionnels” et “mentalité-guérilla” à Berlin-Ouest. In: *Cahiers du GRM*, n.3, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/grm/269>. Consulta em: 30/04/2019.

BENHABIB, Seyla. *Critique, norm and utopia. A study of the foundations of critical theory*. Cambridge: Polity, 2000.

BHASKAR, Roy. *A Realist Theory of Science*. New York: Verso, 1997.

BOLMAIN, Thomas. *Questions pour la Table ronde autor des Cahiers du GRM*. In: *Table Tonde autour de "La Séquence Rouge Italienne"*, Cahiers du GRM, II, 2012.

BOLTANSKI, Luc. *On critique. A Sociology of emancipation*. Cambridge: Polity, 2009.

BORGES, Jorge Luis. "O idioma analítico de John Wilkins", em BORGES, Jorge Luis. *Outras inquisições*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BOSTEELS, Bruno. *Marx and Freud in Latin America: Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror*. New York: Verso, 2012.

_____. *Badiou y el recomienzo del materialismo dialéctico*. Chile: Palinodia, 2007.

BRAGA, Ruy. *A vingança de Braverman. O infotaylorismo como contratempo*. In: Ricardo Antunes e Ruy Braga. *Infoproletários: degradação real do trabalho virtual*. São Paulo: Boitempo editorial, 2009.

BRAVERMAN, Harry. *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York: Monthly Review Press, 1974

BURAWOY, Michael. *The extended case method. Four countries, four decades, four great transformations and one theoretical tradition*. Berkeley: University of California Press, 2009

_____. *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process Under Monopoly Capitalism: Changes in the Labour Process Under Monopoly Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1982

BUTLER, Judith. *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*. New York: Columbia University Press, 2002

_____. *Gender Trouble*. London: Routledge, 1999.

_____. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. London: Standford University Press, 1997.

CANGUILHEM, George. *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

CAPDEVILA, Nestor. *Le concept d'idéologie*. Paris: Puf, 2004.

CARDOSO, Adalberto Moreira. *O populismo que se desmancha no ar*. Melhor chamar de competitividade eleitoral. Revista insight inteligência. Abril – maio – junho, 2018.

CARLINO, Fabrizio. *De la disjonction d'acte et puissance à l'interprétation récursoive de l'accumulation originaire*. In: *Cahiers du GRM*, n. 9, 2016.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto*. Os domínios do homem. (Volume. II). Paz e Terra, 2002.

CAVAZZINI, Andrea. "Individuation biologique et complexité du vivant" (Intervenção no marco do colóquio *Originalités de la Vie*, 2011). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AAe-yUA0QM8>. Consultado em: 30/04/2019.

_____. *Le sujet e l'étude. Idéologie et savoir dans le discours maoïste*. Suive de dialogue avec Yves Duroux. Paris: Le clou dans le fer, 2011.

_____. *Le printemps des intelligences. La Nouvelle Gauche en Italie Introduction historique et thématique*. EuroPhilosophie, 2009.

_____. Dalla forma alla forza. In: Scienze, epistemologia, società. La lezione di Louis Althusser (a cura di Andrea Cavazzini). Venezia, 29-30-31 ottobre 2008 atti del convegno. Venezia: Mimesis althusseriana, 2008.

CORTÉS, Martin. *Un nuevo marxismo para América latina*. José Aricó: traductor, editor, intelectual. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.

DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: Puf, 2010.

_____ e GUATTARI, Félix. "Mai de 68 n'a pas eu lieu". In: Deleuze, Gilles. *L'île déserte et autres textes*. Paris: Minuit, 2002.

_____. *L'Anti-œdipe*. Paris: Minuit, 1972.

DE MARCHI et al. *Per una teoria della società capitalistica. La critica dell'economia politica da Marx al marxismo*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1994.

DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: Puf, 2010.

DEL LUCCHESI, Filippo. *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Milano: Edizioni Ghibli, 2004.

DERRIDA, Jacques. *Estados de ánimo del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2015.

_____. *Políticas da amistad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012.

_____. *O animal que logo sou (A seguir)*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

DURAS, Marguerite. *El arrebatado de Lol V. Stein*. Buenos Aires: Tusquets, 2010

DUTSCHKE, Rudi e KRAHL, Hans-Jürgen. Pratiquer le refus implique une mentalité guérillera. *Cahiers du GRM*, n. 4, 2013.

ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, Herder Editorial, 2009.

FERRER, Christian. *Cabezas de Tormenta*. Ensayos sobre lo ingobernable. Buenos Aires: Utopía libertaria, 2006.

FLORÊNCIO DE AGUIAR, Thais. *Demofobia e Demofilia: Dilemas da Democratização*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

FOUCAULT, Michel. “La vida: la experiencia y la ciencia”. In: FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica*. Sobre el poder, la prisión y la vida. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2014.

_____. *Defender la Sociedad*. Curso en el Collège de France (1975-1976). Fondo de Cultura Económica, 2014.

_____. *Una lectura crítica de Kant*. Introducción a la antropología en sentido pragmático. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2013.

_____. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

FREUD, Sigmund. *Análisis terminable e interminable*. In: *Obras Completas* (tomos 24). Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2013.

_____. *Prefacio para un libro de August Aichhorn*. *Obras Completas* (tomos 23). Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2013.

GAINZA, Mariana. *Il limite e la parte: i confini dell’interiorità nella filosofia spinoziana*, em especial a primeira seção *L’alternativa Hegel-Deleuze*. In: *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*. (a cura di Étienne Balibar e Vittorio Morfino). Milano: Mimesis, 2014.

_____. *Espinosa: Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*. São Paulo: Edusp, 2011.

GARO, Isabelle. *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx. La politique dans la philosophie*. Paris : Editions Demopolis, 2011.

GENEL, Katia e DERANTY, Jean-Philippe. *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. New York: Columbia Press, 2017.

_____. GENEL, Katia. *École de Francfort et freudo-marxisme: sur la pluralité des articulations entre psychanalyse et théorie de la société*. Actuel Marx. n. 59, 2016.

GIDDENS, Anthony e Turner, Jonathan. *Social Theory Today*. London: Stanford Press, 1988.

GORINI, Ulises. *La rebelión de las Madres. Historia de las Madres de la Plaza de Mayo*. Tomo I (1976-1983). Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.

_____. *La otra lucha. Historia de las Madres de la Plaza de Mayo*. Tomo II (1983-1986). Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.

GURGEL, Clarisse. *Espelho do Invisível: a constituição do sujeito revolucionário em tempos de ação performática*. Tese de doutorado defendida no Instituto de Estudos Sociais e Políticas (IESP/IESP), 2013.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HADOT, Pierre. *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay, 2004.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de cultura económica, 2012.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril, 1979.

HONNETH, Axel. *Freedom's right. The Social Foundations of Democratic Life*. Columbia: Columbia Press, 2014.

_____. *The I in We*. Studies in the theory of recognition. Polity, 2012.

_____. *La Sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta, 2011.

_____. *Luta por Reconhecimento*. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *Patologías de la razón*. Historia y actualidad de la teoría crítica. Buenos Aires: Katz editorial, 2009.

IPAR, Ezequiel. *Existe en el mundo contemporáneo una dimensión ideológica del spinozismo?* Atas do V Colóquio Spinoza, Córdoba, 2009.

JACOBI et al. *El ocaso de la ilustración. Le polémica del spinozismo*. Buenos Aires: Prometeo, 2013.

JANVIER, Antoine e MANCUSO, Eva. *Peuple (s) et subjectivations politiques chez Claude Lefort*. Une lecture de Machiavel. Tumultes, n. 40, 2013.

JARCZYK, Gwendoline e LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*. Albin Michel, 1996.

JASMIN, Marcelo. *Racionalidade e história na teoria política*. Minas Gerais: Editora da UFMG, 1998.

KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?”. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/93288512/Kant-o-que-e-esclarecimento>. Consultado em: 30/04/2019.

KECK, Frédéric. *Lévi-Strauss y el pensamiento salvaje*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

_____. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KRTOLICA, Igor. *Herbert Marcuse, penseur de la révolte des étudiants allemands*. In: Cahiers du GRM, n.3, 2012.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Tomo II. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2015.

LACLAU, Ernesto. *La Razón Populista*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2015.

_____. *Emancipation (s)*. New York: Verso, 1990.

_____ e Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista*. Hacia una radicalización de la democracia. Buenos Aires: Fondo de cultura económica., 1985.

LAPOUJADE, David. *Deleuze*. Los movimientos aberrantes. Buenos Aires: Cactus, 2016.

LAVAL, Christian et al. *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, 2015.

LEGRAND, Stéphane. “La normalité de l’anomie”. In : Kénose. *Revue de philosophie & politique*, s/n, 2014.

_____. “Titre à préciser.” Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=97Qa8RQiAVw>. Consulta em: 30/04/2019.

LE GAUFEY, Guy. *El objeto a de Lacan*. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2013.

LESSA, Renato. *Agonia, aposta e ceticismo*. Ensaios de filosofia política. Editora UFMG, 2003.

LIVOV, Gabriel e SPANGELBERG, Pilar (ed.). *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua*. Buenos Aires: La Bestia Equilatera, 2012.

LÓPEZ PETIT, Santiago. *Hijos de la noche*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

_____. *Horror vacui. La travesía de la noche del siglo* Madrid: Siglo Veintiuno, 1996.

LOSURDO, Domenico. *Stalin. História crítica de uma lenda negra*. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

_____. *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant*. Buenos Aires: Escolar y Mayo Editores, 2010.

MACHEREY, Pierre. *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2011.

_____. *Le sujet productif* (Exposé présenté le 10 mai 2012. Stage de formation des professeurs de philosophie, Lille). Disponível em: <https://philolarge.hypotheses.org/1245>. Consultado em: 30/04/2019.

_____. *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Paris: Puf, 1992.

MARCHART, Oliver. *Post-foundational political Thought. Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit. 1988.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

_____. *Capital*. Volume I. London: Penguin, 1990.

MILLER, Jacques-Alain. *Matemas, I*. Buenos Aires: Manantial, 2010.

MORFINO, Vittorio. *El materialismo de Althusser*. Chile: Palinodia, 2014.

_____. “Prefácio”. In: OLIVA, Luís César Guimarães (org.). *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____. *Il Tempo della Moltitudine*. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza. Roma: Manifestolibri, 2005.

_____. *La multitud en la lectura de Negri o sobre la desarticulación de ontología e historia*. Youkali, 2002.

MURPHY, Timothy S. *Antonio Negri. Modernity and the multitude*. Cambridge: Polity, 2012.

NAVES, Márcio Brilharianho (org.). *Análise marxista e sociedade de transição*. São Paulo, Unicamp, 2005.

NEGRI, Antonio e REVEL, Judith. “Posfácio”. In: NEGRI, Antonio. *Marx y Foucault*. Buenos Aires: Cactus, 2019.

NEGRI, Antonio. *Historia de un comunista*. Madrid: Traficantes de sueños, 2018.

_____. “Un diálogo crítico y cercano”. *Debates y Combates*, Volumen II. Buenos Aires : Fondo de cultura económica, 2015.

_____. *La Anomalía salvaje. Poder y potencia em Baruch Spinoza* Buenos Aires: Waldhuter, 2015.

_____. *El poder constituyente*. Madrid : Traficantes de sueños, 2013.

_____. *Otra vez comunismo*. Breve antología pirata. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

_____. e BALIBAR, Étienne. *On the Common, Universality, and Communism: A Conversation between Étienne Balibar and Antonio Negri*. In: *Rethinkinig Marxism*. A journal of economics, culture and society. vol. 22, 2010.

_____. e VENCELLONE, Carlo. “Il rapporto capitale/lavoro nel capitalismo cognitivo”. *Posse*, 2007.

_____. e HARDT, Michael. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

_____. *Machiavel selon Althusser* In: ALBIAC *et al.* Lire Althusser aujourd’hui. Paris: L’Harmattan, 1997.

_____. *Notes on the evolution of the thought of the late Althusser*. In: CALLARI, Antonio e RUCCIO, David. *Postmodern materialism and the future of Marxist theory. Essays in the Althusserian Tradition*. London: Wesleyan University Press, 1996.

_____. *Lenta Ginestra*. Saggio Sull'ontologia di Giacomo Leopardi. Milano: Sugarco, 1987.

OGILVIE, Bertrand. *La seconde nature du politique*. Essai d’antropologie négative. Paris: L’Harmattan, 2012a.

_____. *L'Homme jetable: Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*. Éditions Amsterdam, 2012b.

_____. *Lacan y la formación del concepto de sujeto*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

PÁL PELBART, Peter. *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2009.

PARSONS, Talcott. *A estrutura da ação social*. Volume I. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

PERES, Igor. *Critique de l'État et politiques de l'émancipation*: à propos de deux ouvrages de Andrea Cavazzini. In: *Décalages*: Vol. 2: Iss. 2, 2018.

PIGLIA, Ricardo. *El último lector*. Buenos Aires: Debolsillo, 2014.

_____. “Piglia sobre Borges”. Disponível em: https://www.youtube.com/results?search_query=piglia+borges+. Consultado em: 30/04/2019.

PLATÃO. *República*, livro III. In. *Diálogos*, IV. Madrid: Gredos, 2015.

PRADO JUNIOR, Bento. *Alguns ensaios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

RANCIÈRE, Jacques. *El método de la igualdad*. Buenos Aires: Nueva Visión. 2014a.

_____. *Le fil perdu*. Essais sur la fiction moderne. Paris: La Fabrique, 2014b.

_____. *El filósofo y pobres*. Buenos Aires: UNGS, 2013a.

_____. *Béla Tarr*. Después del final. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2013b.

_____. *La scène révolutionnaire et l'ouvrier émancipé* (1830-1848) em *Tumultes*, n. 3, 2013. RANCIÈRE, Jacques. *Aux bordes du politique*. Paris : Gallimard, 2012.

_____. *Aux bordes du politique*. Paris: Gallimard, 2012a.

_____. *El desacuerdo*. Política y filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012b.

_____. *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012c.

_____. “Sur la théorie de l'idéologie: politique d'Althusser. In: RANCIÈRE, Jacques. *La leçon d'Althusser*. Paris : La Fabrique, 2011.

_____. *La noche de los proletarios*. Archivos del sueño obrero. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

_____. *A propos de L'Être et l'Événement d'Alain Badiou*. Cahiers du Collège international de philosophie, n° 8, 1989.

_____. *Le maître ignorant cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Jacques Rancière. Librairie Arthème Fayard, 1987.

ROZITCHNER, León. *El materialismo ensoñado*. Ensayos. Buenos Aires: Tinta Limón, 2011.

_____. “Cuando el pueblo no se mueve, la filosofía no piensa” In. *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2009.

SABOT, Philippe. *Para leer las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

SAFATLE, Vladimir. *O Circuito dos afetos*. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosacnaif, 2015.

_____. *Grande hotel abismo*. Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2012.

_____. *Debussy e o nascimento da modernidade*, 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iTDrS6TShds>. Consulta em: 30/04/2019.

_____. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Lacan*. São Paulo: Publifolha, 2007.

_____. *A Paixão do Negativo*. Lacan e dialética. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

SANTANA, Marco Aurélio e PERES, Igor. *Weffort, o populismo e a política de massas no Brasil*. In: Francisco Martinho e Américo Freire (orgs.). *Marxismo no espaço lusófono*. Pernambuco: EDUPE, no prelo.

_____. *Marcuse e a nova esquerda em três atos: lições de ontem e hoje*. In: *Revista em Pauta. Teoria social e realidade contemporânea*. n. 41, 2018.

SANTIAGO, Homero. *Entre a servidão e a liberdade*. Tese de livre-docência apresentada no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), 2011.

SANTOS, Wanderley Guilherme. *A democracia impedida*. O Brasil no século XXI. Rio de Janeiro: FGV, 2017.

SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Editora. 34, 2000.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Politique et État chez Deleuze et Guattari*. Essai sur le matérialisme historico-machinique. Paris: Puf, 2013.

_____. *La Violence sur le Fil: la Voix de l'Algérie chez Franz Fanon*. (Exposição do marco do colóquio “The names of violence”), 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=afdZYblE4hs>. Consulta em: 30/04/2019.

_____. *De L'hégémonie sans classe à la politique comme représentation*. Remarques sur la “construction du peuple” selon Laclau. *Tumultes*. n. 40, 2013.

_____. *Génealogie, topique, symptomatologie de la subjectivation politique*: questions-programme pour um concept politique de minorité. In : *Dissensus*. Revue de philosophie politique de l'ULg, 2013.

SPINOZA, Baruch. *Breve Tratado, de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Rio de Janeiro: Autêntica, 2012.

_____. *Ética*. Rio de Janeiro: Autêntica, 2009.

_____. *Tratado da Reforma do Entendimento*. São Paulo: Abril, 1973.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Seguido de sete ensaios sobre Rousseau. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SZTULWARK, Diego. “*Tratado sobre la vergüenza*”. Disponível em: <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2017/04/tratado-sobre-la-verguenza-diego.html>. Consulta em 30/04/2019.

TERRAY, Emmanuel. *La Politique dans la caverne*. Paris: Seuil, 1990.

TOSEL, André. *Kant révolutionnaire*. Droit et politique. Paris: Puf, 1988.

TORT, Michel. *Le QI* [Le Quotient Intellectuel], Paris: Éditions Maspero, 1974.

TRONTI, Mario. *Noi operaisti*. Roma: DeriveApprodi, 2009.

TURCHETTO, Maria. “*As características específicas da transição ao comunismo*”. In: Márcio Brilhariano Naves (org.). *Análise marxista e sociedade de transição*. São Paulo, Unicamp, 2005.

_____. *Antonio Negri e o triste fim do “operarismo” italiano*. Crítica marxista. n.1, v. 18, 2004.

VIPARELLI, Irene. *Antonio Negri*. La necessità della svolta ontológica. In: *Cahiers du GRM*, n. 10, 2016.

VIRNO, Paolo. *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2011.

WALZER, Michael. *La revolución de los santos*. Estudio sobre los orígenes de la política radical. Buenos Aires: Katz, 2008.

WILDER, Garry. “*Anticipation*.” In: *Political concepts. A critical lexicon*. Disponível em: <https://www.politicalconcepts.org/anticipation-gary-wilder/>. Consulta em: 30/04/2019.

WINNICOTT, Donald W. *Exploraciones Psicoanalíticas*, I. Buenos Aires: Paidós, 2015.

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXe. Siècle*. Moments. Paris: Folio Essais, 2009.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. São Paulo: s/ed, 2004.

_____. *Le Conservantisme Paradoxal de Spinoza*. Enfance et Royauté. Paris: Puf, 2002.

_____. *Deleuze e o político (sobre o involuntarismo na política)*. In: Éric Alliez (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *Six Notes on percept (On the relation between the critical and the clinical)*. In: PATTON, Paul. (org.). *Deleuze a critical reader*. Cambridge: Blackwell, 1996.

APÊNDICE: *Conversaciones en el impasse*²⁰⁸ (Ficções dialógicas)

Axel Honneth (AH): Creio que havia chegado o momento de construir um espaço de diálogo direto, aberto e generoso entre nós, que de uma forma ou de outra viemos pensando o objeto político. Creio também que seria o espaço para acumular conhecimento e esclarecer posições.

Toni Negri (TN): Só posso dizer que estou muito honrado com o convite e agradeço. Gostaria de começar, para ir direto ao ponto, formulando algumas questões aos outros participantes do diálogo, Jacques Rancière e Ernesto Laclau.

AH: Não me oporia a isso.

TN: Minha pergunta vai endereçada à Laclau e tem a ver com uma afirmação presente nas últimas páginas de seu *The Populist Reason*, onde diz que a manifestação do sujeito subversivo que chamamos de multidão junto a meu *compagno* Michael Hardt se dá como um “presente dos céus”.

Ernesto Laclau (EL): Deixe-me primeiro acompanhá-los nas gentilezas iniciais e dizer que muito me agrada estar entre figuras tão importantes do pensamento contemporâneo. É uma honra. Quanto à pergunta, não me lembro de tê-lo dito exatamente assim, mas em substância é o que penso. Quando li o livro de vocês foi a impressão que tive. Quer dizer: a forma de construir o sujeito antagonista ao Império, para usar os termos que são os seus, ou melhor, os de vocês, a concepção da multidão, carecendo de qualquer construção política prévia, aparecia como uma força pressuposta e posta metafisicamente.

TN: A multidão se desdobra num plano de imanência e de composição de forças. É gerada pela virtualidade imperial, pelo desenvolvimento de suas próprias forças produtivas e é a única capaz de derrotar o Império por sua essência iminentemente positiva.

EL: De acordo. Proponho adotar, de minha parte, uma metodologia mais analítica de raciocínio. Há muitos termos complexos em sua resposta e gostaria de isolar alguns deles para não dispensar o bebê com a água do banho, como se costuma dizer. Sublinho dos termos que foram mencionados: “composição de forças” e “desenvolvimento de suas forças produtivas”. Não fica claro para mim o que você chama de composição de forças. Se estamos falando da mesma coisa, o que você chama de composição de forças eu chamo de articulação, mas ao

²⁰⁸ Embora o título desse diálogo seja razoavelmente intuitivo, vai como uma homenagem a todos os corajosos e curiosos integrantes do *Colectivo Situaciones*, grupo de jovens argentinos que se propuseram, num dos mais tenebrosos tempos, apostar na investigação militante como chave para entender e transformar a realidade. A eles meu profundo respeito. A inspiração para o título vem de *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2009.

mesmo tempo, e me corrija se eu estiver equivocado, você rejeita qualquer tipo de mediação capaz de conferir certa unidade ao “sujeito” da política, então, novamente aqui as coisas não estão tão claras para mim. Em segundo lugar, parece-me que a ideia de um “desenvolvimento das forças produtivas” ignora toda a complexidade do mundo contemporâneo nessa matéria e faz parecer que tal desenvolvimento além de homogêneo nos leva a um único e mesmo caminho.

TN: Creio que os dois termos que você escolhe para analisar estão intimamente vinculados. Sem o nível de desenvolvimento das forças produtivas que temos hoje em dia à escala global não se poderia falar de uma composição de forças em nossos termos. Quero ser preciso aqui e evitar o que reputo serem erros de interpretação sobre o que escrevemos. Pensemos, por exemplo, nos dispositivos de comunicação e difusão da linguagem que constrói o capitalismo avançado atual. *È una meraviglia!* E aqui é impossível não recordar algumas passagens preciosas de Marx nos *Grundrisse*. Composição quer dizer isso: dispositivos imanentes que combinam, fazem comungar, mentes e corpos, habilitando espaços de contato e, por consequência, de liberação, inauditos. É o que chamamos em algum momento do “comunismo do capital”.

AH: Se me permitem gostaria de intervir nesse ponto. Em meu *Luta por reconhecimento* construí meu argumento em contraposição à secundarização da ideia de conflito nos escritos de meu antecessor na condução do Instituto de pesquisa social, *Herr* Jürgen Habermas. Junto a essa ideia e tentei chamar a atenção para o fato de que cada conflito, mesmo que aparentemente concreto, material, sempre pode ser lido nos termos de uma gramática moral. É com relação a esse ponto que gostaria de pôr uma questão a Negri. Não há certo utilitarismo presente em suas formulações? Penso, particularmente, em um dos termos mencionados por Laclau, “as forças produtivas”.

TN: Sim e não. Sim porque, de fato, e creio que aqui nos afastamos por nossas influências teóricas pretéritas, a análise das forças produtivas é fundamental para minhas formulações. Muito antes de ler Marx eu trabalhava numa fábrica. Isso sem dúvida marcou minha forma de pensar. Não, por outro lado. E aqui há uma precisão importante a se levar em consideração. Quando falo de forças produtivas, é verdade que falo daquilo que Marx chamava da parcela do capital constante que compõe, perdoada a redundância, a composição orgânica do capital. Mas me refiro também a outra coisa. A força de trabalho é também uma força produtiva.

Jacques Rancière: A precisão que aporta Negri me estimula, de fato, a participar da discussão. A propósito, é claro que também me sinto muito honrado pelo convite. Nos anos 1960 na França também estivemos muito vinculados, e quando digo estivemos, no plural,

refiro-me a toda uma geração de jovens estudantes que concorrerão aos locais de trabalho com a intenção de participar daquele mundo que só conhecíamos através dos livros, e, além disso, construir estratégias políticas que pusessem em xeque as estruturas de representação tradicionais. Creio não trair a biografia de Negri se digo que essa experiência foi muito próxima àquilo que se chamou de *Séquence rouge italienne*.

TN: *Èccole*, você tem toda razão.

JR: Sim, mas creio ver, se não vejo mal, uma diferença entre nossas abordagens com relação à classe operária. À época, como é sabido, muitos de nós estávamos profundamente encantados pela experiência da revolução cultural chinesa que apregoava “mudar o homem naquilo que há de mais profundo”. Essa consigna, segundo minha visão, era incompatível com o que eu concebo como sendo uma excessiva positivização da classe operária em seus escritos. Ali se tratava de pensar como fazer com que a classe operária afirmasse, realizasse, essa condição que era aquela a partir da qual Marx mesmo a havia predicado: *Eigentumslos*, sem propriedades. Não no sentido de um juízo de valor, naturalmente, mas como uma força aberta a mutações. E é nessa linha que me causa algum ruído, mesmo depois das precisões que você aporta, sua ideia da classe operária como força produtiva que me parece excessivamente encerrada sobre si mesma.

EL: Faço minhas as palavras de Rancière. Era isso que tentava, com outras palavras, dizer em minha intervenção. Creio poder construir uma ponte entre o que ele chama de mutação e o que eu chamo de construção de um povo, via mecanismo de articulação. E o que ele chama de positivação, creio também contemplar o que eu queria dizer quando afirmava no livro mencionado por você que a multidão surgia como um “presente -pronto, acabado, acrescento agora - dos céus.”

AH: Continuando nessa linha, mas estirando-a numa direção um pouco distinta, gostaria de insistir num ponto. Em meu questionamento a Negri dizia que suas formulações roçavam o utilitarismo, mas escutando as intervenções que o sucederam me convenci de outra coisa. A despeito das divergências sobre o sujeito antagonista e suas variadas modulações, se segue negligenciando o aspecto normativo no processo de transformação.

JR: E o que deveríamos entender por “aspecto normativo no processo de transformação”?

AH: Aspecto normativo é uma referência ampla ao papel das normas no processo de coordenação das práticas sociais em geral. No que respeita a isso que creio interessar a todos nesse diálogo, e que chamo de “processo de transformação”, significa a afirmação de critérios claros balizadores do que seria uma “boa vida”. A isso chamo, especificamente, de normalidade.

JR: Vou te dizer como escuto o que você me diz. O que você define como normalidade para mim é justamente o que chamo de “polícia”. A normalidade para mim só pode atuar como um dispositivo de pensamento que conserva a ordem e impede que visualizemos aquilo que, sim, constitui, o objeto da política.

TN: Sim, Jacques, mas é preciso levar em consideração o seguinte. E nesse sentido me aproximo de Honneth, não se pode fazer política sem propor uma alternativa àqueles que padecem do estado danoso em que vivemos e que eu chamaria do capitalismo em sua fase imperial. Compartilho, no fundo, do imperativo que vocês franceses canonizam em seu próprio idioma: “*il faut se révolter*”, mas por outro lado, é preciso pensar que, desde a teoria ao menos, é necessário oferecer algo àqueles que se revoltam. Em meu caso e por incrível que possa parecer, penso na figura da multidão como essa normalidade que se põe, talvez não exatamente como no caso de Honneth, como um critério de boa vida, mas como um desdobramento ideal de uma força capaz de fazer frente ao Império. Não é isso que você tem em mente quando fala de visibilizar aquilo que sob o capitalismo é invisível?

JR: Não. A ideia de política para mim é totalmente avessa à formulação que a toma como critério de “boa vida”, como se depreende da intervenção de Honneth. Para mim, fazer política é justamente se confrontar com essa ideia. No final das contas, a ideia de normalidade é a expressão daquilo que concebemos, de forma mais ou menos naturalizada, como os únicos critérios possíveis a partir dos quais viver. Creio que a de Honneth é uma posição forte e que de fato circula bastante, mas não a tomaria como sinônimo da política.

TN: Não quero atuar como um advogado das formulações de Honneth, mas o que você me diz me força a perguntar o seguinte: e então sob que critérios você concebe a política?

JR: Bem, justamente, para mim a política é fundamentalmente uma operação de desestabilização dos critérios. Por desestabilização quero dizer fazer com que aquela imagem do mundo, compacta, monocolor, passe a se apresentar como uma composição policromática. Que nessa grande e trágica pintura que é o mundo, essa enorme *Guernica*, se possa ver outra coisa que seja também uma coisa outra.

TN: É, mas você lembra o que Picasso disse quando lhe perguntaram sobre o “horror” reproduzido nessa tela...

JR: Muito vagamente...

TN: Pois é, então me permito uma recordação, respeitando sempre o seu conhecimento sobre a arte de uma forma geral, expresso, dentre outros, em *Aisthesis*, que devo confessar que li não só com muita atenção, mas com uma dose importante de fascínio. Numa reprodução livre do diálogo seria o seguinte:

- Mas que horror você foi capaz de fazer!

- Não, meus caros, vocês estão enganados, foram vocês que o fizeram.

“Vocês”, aí, naturalmente, queria simplesmente significar os perpetradores do massacre. O que quero dizer com essa incursão num campo no qual me sinto confessadamente incômodo? É que o mundo dominado pelo mando imperial só pode mesmo entregar esse tipo de horror. E como deve posicionar-se o filósofo crítico frente a isso?

JR: Essa é justamente minha pergunta!

TN: O filósofo deve oferecer uma luz no fim do túnel àqueles que sofrem. Que se me entenda bem, não quero que se me impute qualquer influência teológica ou redentora, que nesse caso seria a mesma coisa. Creio que essa influência é mitigada por minha vinculação com o marxismo, e, para além de um *argumentum ad verecundiam*, creio haver deixado clara minha ênfase nas forças produtivas.

EL: Permito-me dissentir. Sua afinidade declarada com Honneth me fez ver algo que só vislumbrava com certa parcialidade. Se mesmo sendo uma parcialidade, me permitis expô-la, o tentarei...

TN: Não há motivos para não fazê-lo...

EL: Tentarei ser sintético, mesmo que me tenha declarado adepto do procedimento analítico quanto começamos nossa conversa. Há para mim uma tendência fortemente idealizante no que você assume como sendo esse critério de boa vida ao qual se deve remeter para paliar o estado danoso do qual se padece.

JR: Eu diria com algum ânimo de provocação, mas com todo o respeito que merece esse trabalho fabuloso que é o *Império* - ao qual creio aplicar-se o que digo - que ele é mais que idealizante, no fim das contas, criptoteológico. E o ar de provocação se dirime quando lemos as últimas páginas do livro dedicadas a São Francisco de Assis como paradigma do militante da era imperial. Lembro que me impressionou muito a utilização dessa referência...

TN: Respondo indiretamente. Para mim no fundo a política é sempre uma questão de forças, e estaria inclinado mesmo a dizer de contraposição de forças. Respondo dessa maneira e me vem quase que instantaneamente ao espírito aquele capítulo do livro I de *O Capital* dedicado a “lei de geral de acumulação capitalista”...

JR: O capítulo XXV.

TN: Exato. Aí Marx trabalha a ideia de que a lei geral de acumulação longe de formalizar o funcionamento do processo de valorização do valor como algo linear, fala de tendências e contratendências. Menciona a tendência global à queda da taxa de lucro, dado o progressivo avanço do capital constante sobre o capital variável, mas também fala de dinâmicas de

resistência capazes de contrarrestar essa tendência. O que quero dizer com isso? Simplesmente que para mim, no fundo, a política dá-se como um jogo de oposição entre força. Força contra força. Nesse sentido, não vejo de que maneira se poderia pensar uma força que possa fazer frente ao capital sem que seus contornos sejam definidos. Aliás, a descaracterização dessa força que resiste é justamente o maior sonho do capitalista. “Dividi-os e reinarás...”

EL: Sim, mas não é o capitalista quem secciona a realidade, a realidade é ela mesma dividida. A realidade é um Não-todo, como diria Lacan...

TN: Sei, Lacan... Lacan é o filósofo-rei das paixões tristes, é, junto com Heidegger, o filosofar para a morte, sobre a morte e sob o horizonte da morte.

EL: Não me sinto na obrigação de defendê-los. Gostaria apenas de dizer que posicionar-se desde a perspectiva do Não-todo não significa absolutamente nela deter-se. Em minha proposta partir daí é concluir justamente pela necessidade de se construir um conceito de política capaz de organizar essa dispersão essencial do mundo. Capaz de conformá-la, de subtraí-la ao caos relativo que é a sociedade mesma.

AN: Sim, mas ao fazê-lo você termina por reproduzir a mesmíssima política representativa, como se aquilo que você propõe chamar de demandas não tivessem voz própria, para valer-nos do questionamento de Spivak, e tivessem que ver suas aspirações passarem pelo crivo de uma voz superior.

JR: Não necessariamente. O que você chama de passagem não necessariamente deve dar-se na chave de uma representação. Em meu caso, por exemplo, a passagem atua como uma espécie de torção da realidade e opera principalmente alterando mecanismos de invisibilização, e abrindo a possibilidade a criação de outros mundos. Mas esses mecanismos são sempre precários e passíveis de reenvios e mutações, não são uma espécie de contrato. Se bem entendi o que Laclau diz em seu livro sobre o populismo, suas posições estão mais próximas de uma lógica performativa que de um contratualismo.

AH: Incomoda-me certa inflação do tema da performatividade na cena teórica contemporânea. Parece-me que retornam alguns temas que foram muito bem objetados por Habermas em *O Discurso Filosófico da Modernidade* e que são de certa forma datados, quase incompreensíveis se retirados de seu contexto. Seja como for, ele parece estar em voga, e, em minha leitura, parece ser o que está em jogo na resposta de Rancière. Meu problema com esse tipo de leitura é - e perdão em minha insistência nesse ponto, mas acredito que é também sobre o que insiste Negri - que não há critérios a partir dos quais orientar uma ação. Para exagerar um pouco, mas não creio cair em sobreinterpretações, tudo se passa como só

existissem desconstruções, tudo fosse justamente como dizem ambos, Rancière e Laclau, passível de reenvios sucessivos, tudo fosse frágil. Em minha opinião essa posição é profundamente aporética. Como medir um dano social, uma patologia, sem o estágio de normalidade ao qual remeter-se? Qual o critério que permite dizer, por exemplo, de um trabalho que ele é precário?

TN: É o que tentei defender antes à minha maneira.

JR: Acho que a conclusão que você tira do seu raciocínio, incluída a adjetivação de “aporética”, se constrói sobre uma falsa questão. A ideia de “normalidade”, para valer-me da expressão que você utiliza, e que, particularmente, muito não me agrada, não necessariamente deve ser concebida *a priori*, e tampouco deve ser entendida como fechada sobre si mesma, infranqueável. Ela pode ser reorientada, trabalhada em outra direção, ganha novos sentidos, sem ter que conformar-se com um critério fixo disso que você mesmo chama de “boa vida”. Desarmar as normas e voltar a armá-las. Desfazer esquemas sensoriais e construí-los novamente. Nesse sentido, creio que pensar a política é pensá-la sob o signo da estratégia.

AH: Eu não chamaria isso que você descreve nem de política, e tampouco de estratégia...

JR: E como o chamaria?

AH: Estética.

JR: Não estaria totalmente em desacordo em fazê-lo. De fato, meus escritos tanto sobre a estética diretamente, mas também, e creio que, sobretudo, aqueles voltados à política foram bastante influenciados pela terceira crítica de Kant...

AH: Como consideração complementar, creio que mesmo se as referências de Laclau são, por vezes, mais duras, poderíamos dizer, com diálogos com correntes como o marxismo da IIª internacional ou com os escritos políticos de um Claude Lefort, sua visão política é também tendencialmente estetizante.

JR: Já que chegamos ao ponto de “distribuir” classificações, tomo a liberdade de perguntar à Laclau, diretamente implicado em sua fala, o que poderíamos dizer de ambas as formulações, as suas e aquelas de Negri.

EL: Mesmo que seja patente alguma tendência ao formalismo em meus escritos, devo admitir que classificar não é algo que tinha pensado para esse diálogo, mas, aceitando o convite e, comungando do sentido profundo da ideia de dialética, diria que há algo de idealismo em ambas as formulações, por tudo o que viemos discutindo.

JR: Seria um pouco menos enfático, mas em tese não dissentiria em dizer que há uma forte tendência idealizante em ambas as formulações.

EL: Parece-me apropriado e conveniente o termo.

TN: Creio que a essa altura da discussão a pertinência da classificação terá de ficar para um outro diálogo.

AH: Faça minhas as palavras de Negri, e, em relação ao que disseram os outros dois colegas, concordaremos em divergir.