

J. A. GIANNOTTI

**A POLÍTICA
NO LIMITE
DO PENSAR**

BREVE COMPANHIA | ENSAIO

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [Le Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.org](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados [neste link](#).

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



J. A. GIANNOTTI

**A POLÍTICA
NO LIMITE
DO PENSAR**

BREVE COMPANHIA | ENSAIO

SUMÁRIO

PREFÁCIO

A CONTRADIÇÃO RENOVADORA

1. A VIOLÊNCIA DA VITÓRIA: O CASO GREGO

2. O TERROR REVOLUCIONÁRIO

3. DISPOSITIVOS DA DOMINAÇÃO

4. DIÁLOGO COM O MARXISMO

5. PARA MELHOR COMPREENDER A DECISÃO POLÍTICA

6. PARA TERMINAR SEM CONCLUIR

APÊNDICE — CONTRA-DICÇÃO

CRÉDITOS

Prefácio

Este é um texto de intervenção. Não é um artigo que segue os padrões atuais da grande imprensa, em que não se pode ir muito além de 6 mil caracteres, o que limita, e muito, o espaço da reflexão. Também não é um livro em que os problemas podem ser analisados e revisados para que possam demarcar seus terrenos de validade. Trata-se de um ensaio que visa diretamente questionar modos tradicionais de pensar a política, levando em conta certos ganhos que a lógica contemporânea logrou, principalmente a partir dos trabalhos de Frege e de Russell e da crítica minuciosa de Wittgenstein.

Política é disputa pelo poder. Assim enunciadas, essas palavras dizem pouca coisa, e não raro embaralham os problemas. “Disputa” é entendida de diversas maneiras, mas, tanto à esquerda como à direita, principalmente como contradição. No seu sentido estrito, a contradição, como junção de uma proposição e sua negativa, bloqueia o pensamento, porquanto, sendo posta, dela se pode deduzir qualquer sentença. Hegel faz dela o núcleo de qualquer devir, mas para isso pensa o ser e o nada se determinando mutuamente vindo a ser a partir dessa tensão. Ao pensar a luta de classes como uma contradição, Marx se ajusta a esse modelo. Somente assim pode ver nos conflitos do capital e do trabalho um vetor que os supere e conserve suas potencialidades, criando outra figura que abriria uma nova época da história. No entanto, se a contradição é uma figura do discurso, como ela pode penetrar todo o real? Somente se ambos, o discurso e o real, tiverem a mesma estrutura.

Marx nunca poderia aceitar esse “idealismo”. Contudo essa recusa deixa uma sobra no seu pensamento político. A passagem do capitalismo para o socialismo demanda a destruição do Estado, que no fundo é a imagem das relações capitalistas posta a serviço delas, e a substituição da política pela organização racional dos assuntos humanos. O resultado, como sabemos, foi o terror revolucionário, cada vez mais terror quando se tornava menos revolucionário.

Contrapondo-se fervorosamente ao marxismo, o jurista alemão Carl Schmitt também pensou a política como uma contradição, aquela entre amigos e inimigos, que articularia os homens antes mesmo que o Estado se organizasse como instância do poder — contradição que se resolve quando os amigos se aglutinam num soberano, aquele capaz de decidir os casos de exceção. Nada mais natural então que aderisse ao nazismo.

Obviamente não tracei mais do que a caricatura desajeitada dos problemas que pretendo estudar. Mas é o caminho mais rápido para sublinhar que, ao partir da contradição para tentar entender a política, abre-se uma brecha que pode encaminhar a decisão para o lado do terror. Compreende-se, assim, por que alguns autores, procurando evitar esse caminho mergulham ou na solução bem ajustada do comportamento racional em vista dos fins dados ou nos equilíbrios do contrato social. No entanto, mudamos de patamar se levamos em conta que os conceitos de contradição e de decisão ganham novo sentido depois do tsunami que atingiu a filosofia no século XX. Aliás, a história da filosofia não é a narração dessas grandes avalanches? De um lado, a fenomenologia heideggeriana retoma o conceito de práxis, ao dar enorme ênfase às questões relativas à decisão, entendidas muito mais como abertura para o Ser do que atividade meramente humana. E a abertura para o Ser é configurada pela linguagem. De outro lado, Wittgenstein, ensinando que o sentido das palavras se articula nos seus usos, passa a estudar a contradição no nível das linguagens cotidianas. Definida formalmente, elavale tão só para os sistemas formais, deixando na sombra seu funcionamento nos

vários níveis do contradizer. Nesse novo universo, a contradição assume um significado, o que não acontecia na lógica formal enquanto ela manteve a matriz aristotélica. E, provida de significado, ela nos encaminha para um novo questionamento da política.

Esse último ponto é tratado no Apêndice, que se ocupa particularmente de Wittgenstein. Seria melhor que fosse lido como introdução, mas, considerando sua relativa dificuldade, talvez seja conveniente mordê-lo no final. A dificuldade é que esse texto está sempre presente.

Convém indicar àqueles poucos amigos que me têm lido no decorrer dos anos o salto que este novo texto pretende dar. Até agora não tinha me dado conta do alcance do potencial explicativo que ganha a contradição quando assume um sentido. Em vez de se reduzir à conjunção de um signo proposicional e sua negação, ela passa a articular um ato de negação que se nega num determinado jogo de linguagem. Consiste numa “atividade” de contradizer que, se não exprime algo, não deixa de *exteriorizar* o bloqueio de duas atividades expressivas, as quais incitam uma decisão que, como tal, abre novas formas de exprimir, propiciando um novo jogo de linguagem e novos procedimentos de juízos.

Muitas vezes, inspirado em Carl Schmitt, já me referira à política como o conflito entre amigos e inimigos, mas como um dado que me obrigava a pensá-la até suas raízes, quando os agentes se defrontam dispostos a arriscar a própria vida. Agora essa oposição vem a integrar a essência da política, ou melhor, determina uma regra a ser obedecida pelos agentes para que eles próprios se tornem políticos. Procuro agora descrever o jogo de linguagem que articula a política, descrever a sua gramática. Procedo, pois, a uma análise conceitual.

Ao ser vista como contradição significativa, a luta entre amigos e inimigos passa a *exteriorizar* uma comun-idade entre eles, uma mesmidade, que, embora não seja algo *pressuposto*, não é um nada. Vem a ser graças ao comportamento que os agentes exteriorizam quando, no limite, se dispõem a morrer para manter suas formas de vida ameaçadas por outros. Pensando esse modo, livro-me da tradição grega que considerava a política *na polis* ou, na mesma linha, *no contrato social*, *na imaginação*, *no Espírito Absoluto*, *no ser genérico do homem*, e assim por diante. Noutras palavras, deixo de ser obrigado a supor que a política se realiza numa sociedade já pronta para poder pensá-la como o que apronta a sociedade para novas decisões.

Além do mais, se a contradição é quebrada pela decisão, esta não nasce tão só de um ato criador totalizante, mas da instalação de novos jogos de linguagem que abrem o espaço para poder dizer o sim, o não, assim como para recuperar certas bases indubitáveis que amigos e inimigos possam aceitar. Por isso, a contradição política melhor se resolve na democracia, quando os representantes de cada grupo performam suas representações levando em consideração a atividade dos inimigos.

Visto que a comun-idade política se constitui tendo no horizonte a contradição em processo entre amigos e inimigos, ela perde qualquer base objetiva ou subjetiva. Não se apoia num povo que legisla por e para si mesmo, dotado de um poder constituinte, ou que recolhe uma tradição projetando-a para o futuro. Também não se constitui por sujeitos dotados de direitos, sejam eles conferidos pelo Estado, seja pelo simples fato de todos serem humanos. Ainda menos pelo direito de ter direitos. Embora minha investigação se associe aos autores que tentam pensar a constituição do sujeito político além dos limites do Estado moderno, não é por isso que procuro o terreno firme de uma polis ou de uma subjetividade. Ao admitir que o próprio sujeito político se constitua mediante suas diversas exteriorizações, não sou obrigado a supor algo que o determine, a não ser o próprio modo de se exteriorizar de encontro ao inimigo. Desse modo, não é a própria contradição *in fieri* que delimita o espaço em que os juízos e as decisões políticas se articulam? Num regime ditatorial, o inimigo, depois de ser identificado, tende a ser eliminado. Num regime democrático, o inimigo, reconhecido no

horizonte, passa a ser reiteradamente neutralizado, criando assim um novo espaço para que se mantenha a oposição entre adversários e aliados. Nessas condições, porém, tudo trabalha para que a contradição se torne opaca, deixando lugar para que tão só opere a governança do cotidiano. Sem a possibilidade de morte no horizonte, o futuro se oculta.

Nos últimos tempos, tenho tido a sorte de ter meus textos balizados por Luciano Codato, Luiz Henrique Lopes dos Santos, Márcio Sattin e Marco Zingano. E este revisado agora por Cláudia Cantarin. A todos, meus agradecimentos.

São Paulo, julho de 2014.

A contradição renovadora

Nem todos os sentidos de uma ação política podem ser apreendidos pelos métodos científicos. Estes formam hipóteses sobre causas e sentidos da ação, as quais devem ser verificadas para que possam integrar uma teoria. A teoria explica fatos *dados* ou que podem acontecer segundo a lógica de tais dados; fatos que já se colocam numa dada região do ser. Não é por isso que pensa os fatores reais como variáveis? Mas uma declaração de guerra, por exemplo, só se torna objeto de ciência depois de proclamada. Cientistas e analistas podem prevê-la, conforme o conhecimento que possuem da situação, porém o ato de declará-la consiste numa decisão, numa *escolha* entre várias soluções possíveis do conflito, a que em geral correspondem vários esquemas explicativos possíveis lutando para serem aceitos. Costuma-se imaginar que o progresso das ciências irá decidir qual será a explicação validada. Entretanto, por trás dessa crença da progressão linear da explicação científica reside a crença de que os acontecimentos seguem leis naturais como se fossem trens que pudessem continuar andando até o infinito em trilhos paralelos. A linguagem científica seria como papel-carbono que recolhesse os pormenores do real *positivo*, sem introduzir uma perspectiva eminentemente sua.

Para compensar esse ultrapositivismo, filósofos costumam ensinar que, além das causas existem valores, parâmetros daquilo que deve ser. E o valor não é uma causa precisamente porque, segundo sua própria natureza, não precisa ser seguido. Um chefe de Estado se vê forçado a declarar guerra ao inimigo. Várias causas o impelem a tomar essa decisão. Mas, como é um cristão pacifista, simplesmente não a declara, mesmo sabendo que isso poderá provocar a ruína de seu país. Fidel Castro não aceitou que, numa possível guerra nuclear entre Estados Unidos e União Soviética, valeria a pena Cuba deixar de existir?

A separação entre fato — algo que simplesmente é — e valor — algo que simplesmente deve ser — tornou-se moeda corrente no pensamento do século XIX. Não resulta, porém, de certa concepção do que é, do ser, que o configura como algo subsistente por si mesmo? Mas e se o ser fosse um dar-se, que se expõe assim como se esconde? A linguagem da ciência seria incapaz de apreendê-lo. Contudo, não é preciso chegar a essa posição extremada, de Martin Heidegger e de seus afilhados, para recusar a oposição entre fato e valor. Basta reconhecer, como faz o segundo Wittgenstein, que a linguagem funciona como uma caixa de ferramentas, cujos instrumentos possuem aplicações específicas ou diversificadas, para fazer com que caia por terra essa rígida oposição entre fato e valor. Uma sentença como “O metro tem cem centímetros” pode ser usada para explicar quanto vale um centímetro ou para explicar o fato de que determinada barra não tem um metro.

Preferimos caminhar nessa direção. Do meu ponto de vista, uma declaração de guerra não se resume a um único ato de fala que exprime uma decisão que faz algo acontecer, como a queda de um raio no campo. Foi precedida de outras falas entre amigos e inimigos que diplomaticamente trabalhavam, uns para que a guerra não fosse declarada, outros para que ela acontecesse, prevendo que traria grandes vantagens para seu grupo ou seu povo. As tratativas anteriores a favor ou contra a guerra seguiam estratégias, as falas e os gestos obedeciam a regras em que vários interesses se cruzavam, e assim por diante. Toda essa trama de ações que resultou na declaração de guerra é como um jogo; é como se fosse um drama real em que o destino de muitos — em particular, de duas nações — se

resolve. Portanto, o simples enunciado da declaração não pode valer como se fosse apenas uma proposição que, performativamente, se torna verdadeira. Fazendo parte de um jogo de linguagem, a declaração vem a ser uma proposição no conjunto de algumas outras, possuindo valores diferentes. Se, por exemplo, foi proferida em português, e vale como exemplo das sentenças dessa língua, demarcada por uma gramática própria; participa de determinado jogo de linguagem, articula-se com outras proposições que podem ser verdadeiras ou falsas, que seguem regras que serão expressas por proposições, no caso indubitáveis, fora do jogo da bipolaridade do falso e do verdadeiro e assim por diante.

A declaração de guerra não será entendida nem como efeito “mecânico” das causas que a informaram, nem como um momento único em que um sujeito se afirma, mas como o lance de um jogo, por certo regulado por regras próprias, mas cujo jogador, numa situação em que está acuado, escapa do esquema armado e inicia uma nova jogada ao pular de um esquema de ação para outro que passa a ser regulado por outras regras inventadas no momento. Decidir, numa situação contraditória, é abrir novos jogos de linguagem, muitas vezes conservando a característica de nascer do jogo anterior que chegou ao seu limite. Na política encontramos exemplos desses momentos privilegiados. Como se estruturam eles?

1. A violência da vitória: o caso grego

Estudaremos alguns fenômenos políticos desse ponto de vista, isto é, dos jogos de linguagem em que eles se desdobram e vêm a ser ditos. Sabemos que o discurso da filosofia política é, em geral, recheado de termos gregos. Não é à toa que a palavra “política” procede de “polis”. Mas convém perguntar se, além do vocabulário, ele ainda não conserva traços de certos pressupostos ligados à lógica e à metafísica antigas, aos modos pelos quais os gregos diziam e viviam o *ser* da polis. Há, no entanto, um ponto que precisamos repisar desde o início: o discurso político não procura apresentar fatos verdadeiros, embora os aproveite para montar seus argumentos; ele está a léguas de distância do discurso asseverativo das ciências. Se, por certo, utiliza argumentos científicos, seu intuito é convencer em vez de mostrar a verdade. Por isso Aristóteles não o estuda nos seus livros de lógica, quando o exame do logos marca as mais diversas maneiras do ser, porém o remete basicamente à retórica, análise da argumentação. Obviamente esse tipo de análise não disputa terreno com as ciências políticas mais globais — busca apenas resguardar seu ponto de vista.

Não há como fazer aqui um balanço de tudo o que o discurso político contemporâneo deve ao grego. Se esse fosse nosso propósito, no mínimo deveríamos começar examinando a política de Platão. Ao pedir que Aristóteles abra as portas de nosso texto, queremos unicamente ressaltar alguns aspectos de antigos conceitos que ainda sombreiam nossa linguagem política. O filósofo inicia seu livro sobre a política escrevendo que toda polis é uma espécie de comun-idade (*koinônia*), forma em vista de algum bem — no caso, o maior deles —, porquanto inclui todos os outros que dizem respeito aos cidadãos que nela vivem em busca da felicidade. Mas a prioridade da polis sobre o indivíduo não impede que sua construção seja pensada a partir dele. O indivíduo participa da polis na medida em que integra três relações de dominação: do marido sobre a mulher, do pai sobre os filhos, do mestre sobre os escravos. Aristóteles por certo ressaltará, contra Platão, que a dominação política, precisamente porque visa ao bem supremo, não se confunde com a dominação do pai sobre a família. Desde logo é de estranhar que os escravos participem da comun-idade da polis, embora não sejam dotados dos *direitos* dos cidadãos. Colocam-se então dois problemas intimamente ligados: qual é o pleno sentido dessa comun-idade e que posição tinha nela o escravo? A unidade política grega não nasce de uma partição, de uma exclusão radical?

Tentaremos dar respostas muito breves a essas questões. Ao traduzir *koinônia* por “comun-idade”, salientamos nessa unidade comum a mesmidade que a polis assume em vista de seus membros, cujas ações devem visar ao bem comum. Trata-se, pois, de uma união em vista de um destino. Qual é o sentido da exclusão dos escravos? Não é mais do que um ato de força? Vistos como mera força de trabalho, só podem participar da vida social na medida em que integram o corpo de suas condições materiais. O próprio Aristóteles os nomeia “instrumentos animados”,¹ *organa empsycha*. Não seria essa a fonte da expressão latina *instrumentum vocale*?

Qual é, pois, o sentido dessa participação excludente? Convém ter todo o cuidado para não confundir a escravidão clássica com a moderna, principalmente aquela que vigorou nas Américas. Por aqui havia um verdadeiro mercado de escravos, alimentando a expansão do capitalismo marítimo e comercial, preparando nossa sociedade industrial. Naquela época tratava-se basicamente de uma mercadoria configurando parte do capital variável empregado nas colônias, enquanto o escravo antigo,

em particular o grego, trabalhava para a sobrevivência da população, era indispensável, participava da polis como um meio oculto de sua apresentação. O *deus ex machina*, depositado no palco para dar uma saída a um impasse, não era propriamente um ator, mas participava da tragédia.

Nos tempos homéricos, o escravo é pensado como prisioneiro de guerra; com o desenvolvimento da riqueza, aparece a escravidão por dívidas, logo, porém, abolida. Em geral comprado no mercado, ainda que não houvesse a intenção de gerar lucros, muitos trabalhavam nas minas de prata do Laurion, cuja produção assegurava o funcionamento da própria polis; outros, nas propriedades agrícolas, que, não podendo ser muito grandes em face das condições topográficas da Grécia, abasteciam os postos de mercado da cidade e seu pequeno comércio exterior. Alguns ocupavam cargos na administração pública, mas grande parte era companheiro de trabalho ou ajudante na vida cotidiana. Qualquer grego desejava ter um escravo, instrumento vocal que lhe evitasse as agruras do trabalho diário.

A relação entre homem livre e escravo é, na Atenas democrática, muito peculiar. Em *O que é a política*, Hannah Arendt descreve a democracia ateniense como um amplo foro de discussão entre homens livres, de sorte que a essência da democracia seria a própria liberdade. Logo vem a pergunta: como foi possível tanto lazer para que as pessoas pudessem se dedicar à vida pública? Quantos deveriam trabalhar por elas? O número de escravos em Atenas até hoje é uma questão duvidosa. Se no século V a.C. sua população total era de 200 mil habitantes, calcula-se que por volta de 50% eram escravos, no entanto somente cerca de 10% gozava de plena cidadania; outros eram comerciantes estrangeiros etc.

Atenas, porém, recebia importantes recursos de seu pequeno império. Liderou a formação da Liga de Delos, ao reunir no mesmo século V várias cidades gregas que precisavam enfrentar a ameaça persa. Todas pagavam um tributo, depositado em Delos, mas que logo foi transferido para Atenas. Essa liga durou até o fim da Guerra do Peloponeso (404 a.C.), quando Esparta, depois de um longo conflito, venceu a supremacia ateniense.² Finley adverte que, nas colônias da América, o escravomercadoria sempre poderia ser substituído por outro comprado no mercado, constantemente abastecido pelos navios vindos da África. Valia, portanto, como uma espécie de argumento de uma variável de uma função. Na Antiguidade, entretanto, a demanda de escravos precede a oferta, de sorte que cada um aparece como alguém que foi colhido para desempenhar uma função, perdendo assim sua liberdade. No entanto, a não ser em Esparta, no que diz respeito aos hilotas, uma população inteiramente subjugada e incrustada na cidade, os escravos gozavam de determinados direitos, sem perder inteiramente a qualidade de ser humano, embora fosse propriedade de outrem. Daí um antagonismo larvar entre eles, seres providos de direito não obstante desprovidos de liberdade.³

No que concerne particularmente a Atenas, N. R. E. Fisher tira duas conclusões importantes. O funcionamento da escravidão era considerado essencial para os atenienses, que não concebiam outro modo de produção e de vida. Por certo até hoje nem sempre há acordo a respeito de seu papel naquela sociedade, mas não se punha em dúvida que os escravos faziam parte da sua comunidade, como, aliás, testemunha o texto de Aristóteles citado acima (*Política* I, 4). Além do mais, a distinção entre livres e escravos é uma das antíteses mais importantes e determinantes na estrutura do pensamento e dos valores morais dos atenienses (e provavelmente de outros gregos). Essa polaridade desempenhou papel importante na formação de sua identidade e de seus ideais atenienses como homens livres e independentes; ademais, na medida em que se colocam como gregos, nela percebem a marca de sua liberdade, mais forte e avançada do que em qualquer estrangeiro. Isso também afetou profundamente suas atitudes e julgamentos morais no tocante a muitos assuntos relativos à vida econômica, social e sexual.⁴

Acredito ser necessário indagar com cuidado a natureza dessas *antíteses* que dominam o pensamento e a vida dos atenienses. É interessante notar desde logo que Aristóteles, embora um obstinado defensor da escravidão, ao insistir no seu caráter humano, cai em contradição com outras passagens a ele atribuídas, como se verifica no pormenor num lindo ensaio de Victor Goldschmidt. Ao estudar a tripla relação pela qual o indivíduo grego se integrava na polis, Goldschmidt nota que, se a família é a célula originária da sociedade, nela já comparecia a relação mestre/escravo. Como entender a relação entre eles? Do ponto de vista da *physis*, porque uns nascem para mandar, outros para obedecer. Quando se passa, entretanto, para o plano do processo judiciário, como Aristóteles não concebe a justiça com o direito do mais forte, dessa perspectiva a escravidão deve ser justa. Contudo, que espécie de justiça pode valer entre mestre e escravo? “Mas se é verdadeiro, como Aristóteles assumiu desde o início, que só o homem livre, de corpo e alma, é conforme à natureza, é claro que a lógica interna da doutrina recomendava tratar o homem servil como um ‘pecado’ dessa natureza, devendo, pois, ser tratado pela arte [medida], para recompensar essa falta. Deveria assim ser educado para a liberdade, em vez de ‘naturalizar’ essa carência, em vez de ser interpretado, contraditoriamente, não como um ‘fracassado’, mas estando conforme a uma intenção diferente da natureza, aquela de produzir escravos”.⁵ O naturalismo de Aristóteles, pergunta Goldschmidt, não abala essa instituição, em vez de justificá-la?

N. R. E. Fisher aponta antíteses na instituição da escravatura. Goldschmidt mostra que a análise feita pelo grande Aristóteles termina em contradição. Sobre esse ponto, Platão era mais coerente, pois na *República* (VIII, 549a), ele simplesmente afirma que uma pessoa “perfeitamente educada despreza seus escravos”. Mas se essas contradições já davam o que pensar para os próprios gregos, não há dúvida de que os escravos eram radicalmente separados da vida política, sobretudo em Atenas. Qual é o sentido dessas várias exclusões que, no plano político, configuram uma espécie de contradição?⁶ A antiga luta de classes, que se dava entre aristocratas e plebeus, não pressupunha uma contradição maior entre homens livres e escravos?

1. *Política* (I, 4, 1253b28).

2. De acordo com os clássicos livros de Moses I. Finley, *Ancient and Modern Democracy* [Democracia antiga e moderna] e *Ancient Slavery and Modern Ideology* [Escravidão antiga e ideologia moderna].

3. Moses I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, p. 93. (trad. francesa).

4. N. R. E. Fisher, *Slavery in Classical Greece*, p. 108.

5. *La théorie aristotelicienne de l'esclavage*, *Écrits*, tomo 1, Vrin, 1984, p. 79.

6. Para um exame mais cuidadoso do conceito de contradição, convém se reportar ao “Apêndice”.

2. O terror revolucionário

No início do mundo moderno europeu, o grosso da escravidão foi relegado para a sua periferia e a violência interna se exerceu como guerras de religião. Em 1598, Henrique IV assina o Édito de Nantes, conferindo liberdade aos protestantes, mas não é por isso que a luta pela conformação do poder monárquico se separa da luta pela liberdade das consciências, pelo menos até 1648, com a Paz de Westfália. Pouco mais de um século depois, em 1762, Jean-Jacques Rousseau publica *Do contrato social*, que funde num único esquema os anseios da liberdade da consciência com as disputas dos juristas a respeito dos indivíduos e dos povos. No entanto, nesse libelo pela liberdade dos indivíduos vamos encontrar a semente de uma nova violência excludente, o terror revolucionário.

Ao responder àqueles que perguntavam como um homem pode ser livre quando é forçado a obedecer a vontades alheias, Rousseau dá uma resposta radical:

Respondo que a questão está mal posta. O cidadão consente todas as leis, mesmo aquelas que foram aprovadas contra sua vontade, até mesmo aquelas que o punem quando ousa violar uma delas. A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral; pois é por meio dela que eles são cidadãos e livres. Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que se lhes pede não é precisamente que aprovem a proposição ou a rejeitem, mas se está conforme ou não à vontade geral que é a deles. Cada um, ao dar o seu sufrágio, diz sua opinião a respeito, e do cálculo dos votos se tira a declaração da vontade geral. Quando, pois, vence a opinião contrária à minha, isso nada mais prova senão que eu estava enganado e o que eu estimava ser a vontade geral não o era. Se minha opinião particular tivesse vencido, não teria feito o que teria querido, é então que não teria sido livre.¹

Um dos monumentos da luta pela liberdade dos homens também claudicou.

Muito se insiste em que a vontade geral não é a soma das vontades particulares, mas nem sempre se registra que, a despeito de ela ser computada a partir dessas vontades particulares, que se integram livres na comunidade da polis, depois que essa se conformou, as vontades particulares contrárias deixam de ser propriamente *contrárias*, deixam de se opor num terreno comum para se converter numa oposição sem pontos de contato: o voto contrário se reduz a um mero erro do julgar. Não é caso da regra, obedece a outra, fora de seu universo. Notem-se aqui dois problemas: a constituição de uma vontade substancial devoradora do particular e o próprio significado do contradizer.

O terror é a consequência imediata dessa inteireza da vontade substancial sem fissuras, padrão e efeito das condutas morais. Por certo Rousseau inspirou valorosas lutas pela liberdade. Gostaria apenas de apontar um ponto cego na sua teoria do contrato, ligado a uma reminiscência de um conceito de substância que, posto como unidade máxima, termina por lhe emprestar uma feição devoradora. Tomadas as precauções devidas, isso se encontra até mesmo entre os nominalistas. Também Thomas Hobbes não se embrenha nesse caminho escuro? No capítulo XVII do *Leviatã*, depois de enumerar as cinco causas que impedem os homens de naturalmente se ajustarem numa *Commonwealth*, numa *Civitas*, ele escreve: “O único meio para erguer esse poder comum [matriz sem fissura, diremos nós] [...] é conferir todos os seus poderes e forças a um único homem ou a uma

assembleia de homens que possa reduzir todas as suas vontades, pela pluralidade de votos, a uma única vontade”.² Hobbes prossegue explicitando que essa unidade real somente poderá ser efetivada quando as diversas vontades forem, no que concernem à paz comum e à segurança, unificadas numa única força, numa espécie de Deus mortal: “Por meio dessa autoridade, atribuída a ele por cada homem particular na *Commonwealth*, lhe é conferido o uso de tamanho poder e força que, do terror daí decorrente, ele se torna capaz de conformar as vontades de todos para a paz no lar e ajuda mútua contra os inimigos externos”. E nisso consiste a essência da *Commonwealth*, que é assim definida: “Uma única pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos, se institui como autora a fim de poder usar a força e os recursos de todos, sendo instituída por cada um como autora, a fim de que ela possa usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum”.³ Mediante um contrato abrangendo *todos* os atos dos súditos, forma-se um poder soberano que vale pelos atos de qualquer um. A multiplicidade das vontades se conforma numa vontade única, várias pessoas se conjuntam numa só. Essa *arché* ab-soluta não pode comportar nenhuma contradição interna.

Até hoje a teoria do contrato social encontra acolhida entre os melhores pensadores. Não mais se discute se ele se torna necessário porque os seres humanos são naturalmente bons ou maus. A tendência é tomá-lo como condição de possibilidade do exercício da democracia, ou ainda de uma convincente teoria da justiça. Sob esse aspecto, o contratualismo de Hobbes, a despeito de ser processado de modo peculiar, tem as mesmas consequências do contratualismo de Rousseau. Sejam os seres humanos maus ou bons, o contrato que eles travam possui a mesma característica avassaladora: a vontade geral é sempre faminta. Não deriva essa gula da formalização por que passa um contrato jurídico? Este, diferentemente do acordo, pressupõe a existência de um árbitro capaz de julgar os casos em conflito, inclusive aqueles em que a vontade de um contratante ultrapassa o que um ser razoável deve querer. O tribunal não anula o contrato leonino? Ambos querem a *mesma* coisa, mas em proporções diferentes. Em contrapartida, no contrato social, cada contratante entrega à autoridade sua própria faculdade de querer. Quando entra em minoria, seu querer anterior deixa de querer *aquilo* porque devia ter querido *outra* coisa. O conceito de contrato social somente tem sentido se houver um deslizamento do conceito de contrato tal como ele funciona nos tribunais. As teorias do contrato social supõem uma vontade numênica ou um *jogo*, pressuposto porém não exercitado, para formar o consenso.

Num nível meramente conceitual e formal, terror e virtude se entrelaçam. Como era de esperar, é de Saint-Just que vem a fórmula mais precisa: há uma fusão harmoniosa das consciências de cada um dos membros de uma sociedade. “Ela é ainda mais do que sua finalidade; com efeito, cada consciência possui um sentimento de justiça e uma inclinação para o bem, existe uma consciência pública que é uma inclinação universal para o bem.”⁴ Sade acabara de escrever *Justine ou les Malheures de la vertu*. O puro e o perverso aceitam o mesmo padrão de virtude, embora o primeiro a imponha a ferro e fogo, e o segundo a viole até o fim. A consciência universal recusa fragmentações, enquanto o espírito raciocinador produz o dissenso: “É preciso conduzir todas as definições à consciência; o espírito é um sofista que conduz as virtudes ao cadafalso”.⁵ Daí a reviravolta nas relações de poder: “Os infelizes são as potências da terra. Possuem o direito de falar como mestres aos governos que os negligenciam”.⁶ Mas, na medida em que a revolução demanda a inclusão dos despossuídos no todo virtuoso da nação livre, a liberdade necessita do terror inclusivo.

Robespierre é o taumaturgo dessa virtude revolucionária. Qual é o sentido desse terror virtuoso? Nos seus *Essais sur le politique*, Claude Lefort, analisando o extraordinário discurso proferido em 11 de março de 1792, mostra passo a passo o jogo totalitário da argumentação. O *Comité* de Salvação

Pública havia prendido Danton e seus amigos. Robespierre se precipita para a Convenção com o intuito de evitar que ela ouvisse os girondinos e, convencida por eles, revogasse a prisão. O argumento é direto: não pode haver fissura entre as instituições da República: a Convenção e o *Comité* são um só, bloco inteiriço que configura a própria comun-idade do povo: “Tudo se deduz do princípio de identidade entre o povo, a Assembleia, os *Comités* de justiça; o princípio interdita todo questionamento sobre a legitimidade e a pertinência das decisões tomadas”.⁷ Lefort ainda sublinha a importância das variações dos pronomes usados pelo orador que passa do *on*, do *vous* e do *nous* para insinuar uma difusa ameaça contra os ouvintes. Num momento crítico, ele mesmo se nomeia: “Eu digo que qualquer um que tremer neste momento é culpado, pois nunca um inocente teme a vigilância pública”. E tudo se passa como se o orador estivesse dizendo que “qualquer um que falasse neste momento é culpado”. Robespierre não teme. Posta essa integração dos corajosos no seio da nação, não há por que ouvir os condenados e os meandros de suas defesas.

Não deixa de ser sintomática a maneira pela qual Slavoj Žižek se contrapõe a Lefort em defesa do terror revolucionário: Robespierre, não tendo medo da morte, em vez de manipular seu auditório de modo “totalitário”, não estaria afirmando a independência do sujeito em face do indivíduo empírico enquanto ser vivo? Essa defesa da subjetividade revolucionária tem raízes profundas que se ligam a uma corrente do pensamento francês do fim do século passado, representada em particular por Lacan, Deleuze e Foucault. Sigamos algumas pistas de Žižek, que nos levam a repensar certos cacoetes de alguns pensadores brasileiros que se creem de esquerda, embora cultivando um decisionismo à la Heidegger.

1. *Do contrato social*, IV, II, pp. 440-1. v. III, Plêiade.

2. *Leviatã*. Oxford: Clarendon Press, 1651, p. 131.

3. *Leviatã*, II, cap. XVII, p. 132.

4. Albert Ladret, *Saint-Just ou les vicissitudes de la vertu*. Lyon: PUF, p. 252

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 78.

7. Claude Lefort, *Essais sur le politique*. Paris: Seuil, 1986, p. 87.

3. Dispositivos da dominação

Vale a pena nos determos em Foucault. Durante as lutas que levaram à queda de Reza Pahlavi, tomado por um entusiasmo fervoroso pela Revolução Iraniana, ele organizou uma equipe que pudesse acompanhar o processo passo a passo e publicou uma série de notáveis artigos, trabalhando como um verdadeiro historiador-jornalista. Ressaltaremos apenas alguns aspectos que ele notou no processo revolucionário.

Foucault inicia o artigo de *Le monde* de 11-12 de maio de 1979 citando dois motes da revolução: “Para que o xá vá embora estamos prontos a morrer”, diziam os revoltosos, mas o aiatolá Khomeini já marcava a diferença: “Que o Irã sangre, para que a revolução seja forte”. Não se ressalta aí uma diferença de perspectiva entre aquele que está disposto a morrer e o chefe religioso que deixava morrer para que essas mortes purgassem a Revolução? O sacrifício não lhe daria uma tonalidade religiosa? Pode-se ver aí um exemplo extremo do poder pastoral, mas daquele que, cuidando de seu povo como o pastor de seu rebanho, deixa que o lobo sacrifique alguns cordeiros.

Como sabemos, Foucault é um nominalista consequente, não acredita nem na vontade geral separada das pessoas, nem no sujeito como unidade transcendental. No entanto ele observa que, na Revolução Iraniana, a unânime oposição ao xá fez com que todas as diferenças desaparecessem e se aglutinassem numa única demanda: que ele morresse para que se pudesse viver sob as leis do Corão. “O que confere sua intensidade ao movimento iraniano foi seu duplo registro, uma vontade coletiva muito afirmada e, de outra parte, a vontade de uma mudança radical na existência; vontades aglutinadas por um desejo.”¹ Em contrapartida, esse desejo, coexistindo na insurreição, propicia a individualização dos atores: “E por que o homem se levanta é finalmente sem explicação, é preciso um desenraizamento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razão, para que um homem possa, ‘realmente’, preferir o risco de morrer à certeza de ter de obedecer”.² Depois de apontar a pressão dos religiosos para conter o impulso revolucionário, Foucault volta a sublinhar o aspecto renovador do processo:

As pessoas se revoltam, é um fato; e é por aí que a subjetividade (não aquela dos grandes homens, mas aquela de qualquer um) se introduz na história e lhe dá seu sopro. Um delinquente coloca sua vida em risco contra um castigo abusivo; um louco não pode mais ser encarcerado e diminuído; um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, nem cura o outro, assim como não assegura ao terceiro os próximos dias prometidos. Ninguém, aliás, é obrigado a ser solidário a eles. Ninguém é obrigado a achar que essas vozes confusas cantam melhor do que as outras e dizem o fundo fino da verdade. Basta que elas existam e que tenham contra elas tudo o que se encarna para fazer com que caem, para que tenha sentido escutá-las e procurar o que querem dizer.³

Não há dúvida de que Foucault retorna à fórmula da vontade geral e da liberação da subjetividade, mas sem lhe imputar nenhuma força produtiva; os termos gerais servem apenas para descrever situações que num momento se cristalizaram. Foucault está abrindo novas veredas que o levarão ao estudo do nascimento da subjetividade moderna e das formas de poder. Estas se enraízam nessa

subjetividade e a configuram, de sorte que, em vez de estudar as instituições, ele foca as práticas conformativas: “O exercício do poder consiste em ‘conduzir as condutas’ e coordenar a probabilidade. No fundo, o poder é menos da ordem de enfrentamento entre dois adversários, menos do que o engajamento de um a respeito do outro, do que ordem de ‘governo’”.⁴ O ponto de partida é o estudo das diversas formas de resistência aos diferentes tipos de poder, com destaque para as diferentes formas de confronto: “De maneira geral, pode-se dizer que há três tipos de lutas: aquelas que se opõem às formas de dominação (éticas, sociais, religiosas); aquelas que denunciam as formas de exploração que separam os indivíduos do que eles produzem, e aquelas que combatem tudo o que liga o indivíduo a si mesmo e que asseguram, assim, sua submissão aos outros (lutas contra a sujeição, contra as diversas formas de subjetividade e submissão)”.⁵ No segundo plano se situa o poder do Estado moderno, quando o confronto vem a ser subsumido pelos problemas das governabilidades.

Esse poder, agora se exercendo sobre o que será chamado de a sociedade civil, absorve outras formas de luta. Isso, em primeiro lugar, porque herdou o poder pastoral que se constituiu e imperou no fim da Antiguidade, quando os poderosos passaram a cuidar da alma de seus súditos. Mas o faz agora cuidando de todos os cidadãos mediante suas instituições, racionalizando e centralizando os modos de governar. Nessas práticas governamentais cabe distinguir ao menos três níveis estratégicos: 1) aquele que racionaliza para obter um objetivo definido; 2) aquele que tenta apreender o outro; 3) aquele que procura privar o adversário de seus meios de combate, obrigando-o a reduzir ou diminuir a luta: “trata-se então de meios destinados a obter a *vitória*”.⁶ Todas essas formas de confronto se condensam, por fim, na guerra que impede o outro de lutar.

Nas descrições variadas das práticas e processos nos quais o sujeito se insere ou não para se transformar ao longo da história, Foucault finalmente termina por encontrar um fio que aponta para o conflito em busca da vitória. E nesse ponto hesita entre a exaltação do sujeito que rompe qualquer estrutura e se coloca como sujeito dominador, de um lado, e sua conformação pelas práticas históricas. O publicista Žižek salienta o primeiro aspecto, associando-o à negação do grande Eu por Lacan e ao anarquismo de Deleuze. Deste cita um texto em que, depois de criticar a moda contemporânea de denunciar os horrores da Revolução, explicita: “Mas está sempre confundindo duas coisas, o futuro das revoluções na história e o devir revolucionário das pessoas (*des gens*). Nos dois casos não são as mesmas pessoas. A única chance dos homens é no devir revolucionário, o único que pode conjurar a vergonha ou responder aos intoleráveis”.⁷ Na calma da vida cotidiana alienada, a insurreição é o único momento da emergência do sujeito.

No entanto, o momento da insurgência vale, sobretudo, integrando-se nas estratégias do poder. Foucault é antes de tudo um extraordinário historiador. Contra a lógica dialética que “joga com os termos contraditórios no elemento do homogêneo”, antepõe outra: “Uma lógica da estratégia [que] não faz valer os termos contraditórios num elemento do homogêneo que promete sua resolução numa unidade. A lógica da estratégia tem por função estabelecer quais são as conexões possíveis entre os termos disparatados e que permanecem disparatados. A lógica da estratégia é a lógica da conexão entre os heterogêneos e não a da homogeneização dos contraditórios”.⁸ É graças a essa lógica da estratégia que, depois do nascimento da biopolítica a partir do século XVIII, da disciplina que se ocupa do bem-estar das populações, Foucault pretende mostrar as conexões que lograram unificar a “axiomática fundamental dos direitos do homem e o cálculo utilitário da independência dos governados”. Uma nova técnica de governabilidade, conhecida sob o nome geral de liberalismo.

Em vista do caso de Foucault, importa-nos agora, de um lado, essa erupção histórica do sujeito além das práticas que o conformam e, de outro, o recurso a novos modos da contradição explorados pela filosofia da lógica. Nossa análise tem no horizonte dois vértices do modo de pensar do século XX que, a

despite de desafiarem toda a sua estrutura, de certa forma têm sido empurrados para as sombras do esquecimento. Os “fracassos”, o do *Tractatus* e aquele de *Ser e tempo*, obrigam-nos a retomar o questionamento da linguagem e do ser.

Convém retomar, em linhas gerais, a matriz heideggeriana de grande parte do pensamento francês do século XX, inclusive Foucault. Já em 1929, Heidegger começa a virada de suas investigações. Em 1934, logo depois de abandonar a reitoria da Universidade de Friburgo, reassume suas aulas, mas, em vez de tratar do Estado, como havia programado, examina “A lógica como pergunta pela essência da verdade”.⁹ Trata-se, usando um conceito foucaultiano, de um novo regime de verdade que marca a missão histórica da Alemanha contemporânea. Interessa-nos o método. Se a lógica tradicional, ainda pensada como teoria do logos, se desenvolve exclusivamente no plano da linguagem, cabe indagar pelas estruturas existenciais antepredicativas que sustentam e dão sentido ao discurso, este passando a ter, como parâmetro, o questionamento e o pensamento do Ser. A ação de falar retém o Ser e marca seu sentido historial. A nova Alemanha deve responder a esse apelo.

Como explicita *Ser e tempo*, a ação (*Handlung*) do homem ocorre entre o estar aberto (*Erschlossenheit*) do *Dasein* e o estar decidido (*Entschlossenheit*), no percurso da abertura para a decisão ou resolução. Heidegger não emprega o termo “ação” justamente para dar a ela um sentido tanto positivo quanto negativo, uma dimensão tanto ativa quanto passiva, capaz de resistir. O ser do homem primeiro como verdade, como se abrindo para o mundo que vai além dele, só “existe” como resolução que se entende se projetando. “A resolução é precisamente em primeiro lugar o projetar que abre e o determinar da possibilidade cada vez factual.”¹⁰ A resolução é um projetar-se para o futuro e um determinar de uma possibilidade factual, portanto ligada ao estar aí do ser do homem, cuja temporalização tem a morte como limite e assim se determina. Note-se que esse determinar nada mais tem a ver com a predicação. Esta, como sabemos, é o nervo das determinações do ser, segundo Aristóteles. Mas se, para Heidegger, a determinação (*Bestimmung*) está ligada a uma tonalidade afetiva (*Stimmung*) como modo de o homem se abrir para o mundo, só podemos ganhar nossa essência a partir do instante historial pelo qual assumimos essa nossa missão historial.¹¹ Projetado no mundo, o ser do homem é estar aí como cuidado, por conseguinte cuidado da determinação; mas, confiado ao dar-se do ser para responder-lhe, o ser aí do homem também é liberdade: “O cuidado da liberdade do ser historial é em si o que autoriza que reine plenamente a potência do Estado historial enquanto configura a essência de uma missão historial”.¹² O novo Estado nazista responde a essa missão inserida no instante presente – instante que, como indica a etimologia da palavra alemã *Augenblick*, é um piscar de olhos,¹³ que aglutina o tempo presente como um se dar diante do futuro assegurando o ter-sido.

Por que insistimos nesse ponto delicado do estruturar da decisão e da temporalidade cotidiana, tal como Heidegger a pensou? Simplesmente porque boa parte dos pensadores franceses da última metade do século XX, sobretudo Lacan, Deleuze e Foucault, tratam da decisão e da emergência da subjetividade mantendo essa matriz heideggeriana. E nessa conformação explosiva tanto se pode alimentar o decisionismo reacionário como o elogio da liberdade insurgente. Essa ambiguidade não se acentua ainda mais quando cultivada por pensadores que circulam “na periferia do capitalismo”?

O caso de Foucault é mais nuançado. Nos seus estudos históricos, ele pretende examinar como se estruturam universais como a loucura, a sexualidade etc. Examinando o poder do Estado como governabilidade do que a partir do século XVII é designado pela expressão “sociedade civil”, o governo passa a tratar dessas estruturas postas à disposição por uma nova ciência, a economia política. Foucault observa que “esse momento é marcado pela articulação de uma série de práticas de certo tipo de discurso que, de uma parte, o constitui como um conjunto ligado por um fio inteligível e, de

outra, legifera e pode legiferar sobre essas práticas em termos do verdadeiro e do falso”.¹⁴ Constitui-se uma racionalidade peculiar, um regime de verdade que vem à existência por um lapso de tempo na história.

Não se trata do aparecimento de uma nova ontologia, mas de práticas que são então ditas por uma nova trama racional. Por certo Foucault pretende inverter a posição de Heidegger. Numa conferência de 1981, ele explicita: “Para Heidegger, é a partir da *tekhnê* ocidental que o conhecimento do objeto selou seu esquecimento do Ser. Reviremos a questão e questionemos a partir de quais *tekhnai* se formou o sujeito ocidental e se abriram os jogos da verdade e do erro, da liberdade e do constrangimento que os caracterizam”.¹⁵ Mas o vir a ser dessa nova racionalidade não está ligado a um piscar de olhos que, em vez de provir do ser, provém agora do próprio sujeito?

No entanto, Foucault também se move noutra direção. No que toca à contradição, recusa a solução hegeliana. Vale a pena repetir seu argumento:

Pois o que é a lógica dialética? Pois bem, a lógica dialética é uma lógica que joga com os termos contraditórios no elemento do homogêneo. E a essa lógica da dialética eu lhes proponho substituir, de preferência, o que chamaria uma lógica da estratégia. E uma lógica da estratégia não faz valer os termos contraditórios num elemento homogêneo que promete sua resolução numa unidade. A lógica da estratégia tem por função estabelecer quais são as contradições possíveis entre termos disparatados e que permanecem disparatados [...] Rejeitemos a lógica dialética e eu tentarei lhes mostrar (durante o curso) quais são as conexões que puderam manter em conjunto, que puderam fazer se conjuntar a axiomática fundamental dos direitos do homem e o cálculo utilitário da independência dos governados.¹⁶

Desconfio que o conceito clássico de contradição resvalou para um plano diferente do qual costuma ser usado. Há uma “axiomática” fundamental dos direitos humanos, um discurso jurídico a respeito dos direitos e dos deveres dos seres humanos em geral. Em contrapartida, conforme o liberalismo, na relação entre Estado e sociedade civil os indivíduos tratam de agir a partir de seus interesses pessoais, segundo a lógica dos ganhos diferenciais, que cria um espaço com que o Estado tem que contar sem nele poder intervir para não interromper a eficácia do mercado. Estado e mercado possuem lógicas estratégicas diferentes que precisam ser conciliadas. As relações jurídicas dos direitos humanos, os processos de governamentação do Estado e a lógica do mercado existem se contradizendo e se ajustando, porém não é por isso que formam um sistema discursivo contraditório.

No discurso da biopolítica Foucault aponta a existência de uma contradição, vale dizer, pontos diferentes de enunciação que se confrontam estrategicamente. Como na política o discurso é retórico e tópico, a contradição, em vez de barrar a ação, simplesmente estimula a discussão. A contradição lógica, contudo, bloqueia o discurso. Num sistema formal que parte de pressupostos e prossegue dedutivamente, esbarrar numa contradição implica ficar impedido de continuar. Se ao pensar ou ao falar chegarmos a uma sentença cuja estrutura pode ser formalizada como “(p e $\sim p$)”, não podemos mais seguir no mesmo sistema porque dessa sentença tudo pode ser deduzido.

Foucault nunca se interessou por essas questões. Numa nota de *L’Herméneutique du sujet* (p. 506), ao traçar as três linhas de investigação filosófica depois da metade do século XX — teoria do conhecimento do objeto elaborada pela filosofia analítica, o estruturalismo e a sua própria, que pretende situar os sujeitos no domínio das práticas formadoras —, ele mesmo comenta não ser nem estruturalista, nem, “com a vergonha conveniente, sou um filósofo analítico. *Nobody is perfect*”. Nós o conhecemos por volta de 1970, na casa de Jules Vuillemin, que, aliás, o levou para o Colégio de

França, mas que pouco o influenciou. Creio que tinha razão de desprezar a calculeira dos lógicos formais, mas gentilmente caçoava quando eu lhe falava de Wittgenstein. Eram outros os caminhos. Mas, ao tocar no problema da contradição, talvez tenhamos deixado em branco um ponto que poderia despertar sua inquietação: o fato de Wittgenstein ter mostrado que a lógica aristotélica, padrão de quase todas as lógicas até Frege, e de qualquer “regime de verdade” até então estudado, não confere sentido à contradição. Se hoje isso pode ser feito, cabe perguntar como se age a partir dela — não topicamente a partir dela sem nela tocar. E esse novo agir não seguirá por certo o padrão do “piscar de olhos”, aquele da insurreição.

A anteposição das diversas estratégias só pode ser pensada por suas diferenças. Nada as une num mesmo discurso. Além do mais, não são ditas por um discurso asseverativo, apofântico. Jacques Rancière trata de lhes dar uma unidade visada, em particular, no seu livro *La méésentente*. Aprendi com ele a valorizar o jogo do mal entender na política e seus efeitos perversos e ideológicos. Mas a *mésentente* ocorre tendo como pano de fundo um objeto comum: “Ela diz respeito à apresentação sensível desse comum, à própria qualidade dos interlocutores quando o apresentam. A situação extrema da *mésentente* é aquela em que X não vê o objeto comum que Y lhe apresenta porque ele não entende que os sons emitidos por Y compõem palavras e agenciamentos de palavras semelhantes aos seus. Como veremos, essa situação extrema concerne, em primeiro lugar, à política”.¹⁷ No limite, o que pode ser esse objeto comum pelo qual vale a pena arriscar a vida? Não está ligado a um modo de vida próprio? E para que os inimigos dele duvidem não precisam pressupor algo comum, pelo menos a língua em que estão discutindo ou se traduzindo? Desse ponto comum o objeto em disputa não é contraditório. Esse “desentendimento” não é contraditório. Logo mais tentarei mostrar que há uma contradição no modo pelo qual a vida materialmente se reproduz no capitalismo, e assim retomaremos uma velha discussão. Não é por isso que a política há de sempre se envolver tendo no centro essa contradição, mas não estaria no horizonte como um buraco negro que a pode engolir?

1. Michel Foucault, *Dits et écrits*, 1979, p. 754.

2. Id., II, p. 791.

3. Ibid., p. 795.

4. Ibid., p. 314.

5. Ibid., p. 303.

6. Ibid., p. 319.

7. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990, p. 231; Slavoj Žižek, *Robespierre: Entre vertu et terreur*. Paris: Stock, 2007.

8. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard Seuil, 2004, p. 44.

9. Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, v. 38.

10. Martin Heidegger, *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, p. 298.

11. Id., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, op. cit., p. 117.

12. Ibid., p. 164.

13. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, op. cit., p. 338.

14. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 20.

15. Id., *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard Seuil, 2001, p. 505.

16. Id., *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 44.

17. Jacques Rancière, *La méésentente*. Paris: Galilée, 1995, p. 14.

4. Diálogo com o marxismo

Minha geração começou a pensar e a fazer política dialogando com o marxismo. Nem sempre com muita propriedade, quando, por exemplo, alguns admitiram que o pensamento fosse regido por duas lógicas, uma excluindo a contradição, outra a acolhendo sem mais. Em geral, porém, pouco se refletiu sobre o tratamento que Marx dispensou a ela. Ele não cumpriu a promessa de escrever um texto que virasse de ponta-cabeça a lógica hegeliana idealista; as dificuldades dessa inversão foram obscurecidas pela disputa entre idealismo e materialismo.

De minha parte, preferi examinar como funciona essa lógica na estruturação dos textos de Marx. Em resumo, poderia afirmar que, nos primeiros escritos, a contradição se insere no esquema hegeliano do gênero e das espécies, com acenos ao sensualismo de Feuerbach. Desde logo, a humanidade é considerada um ser genérico (*Gattungswesen*) que, no início da sua história, se apoia numa apropriação comunitária de seus meios de produção. Quebrado o comunismo primitivo — não se sabe bem como, já que a dinâmica do conceito hegeliano deveria ser abandonada —, instala-se uma contradição entre meios de produção e relações de produção. Depois de instalada a propriedade privada dos meios de produção, sucedem-se diversos modos de produção que têm no capitalismo a forma mais completa. Nele se exerce a contradição maior, entre o proletariado e o capital. Os proletários penetram no sistema por meio da venda de sua força de trabalho, e dele participam como capital variável, de sorte que se socializam mediante o próprio capital. Mas conformam a negação do sistema na medida em que este cria riqueza se apropriando dos diferenciais do valor da força de trabalho total, pago à classe operária, e do valor geral da produção social sob a forma de capital. O modo de produção capitalista levaria assim a contradição ao seu extremo, preparando sua eclosão e a superação das sociedades divididas em classes. A contradição ou se resolve abrindo as portas para a apropriação coletiva dos meios de produção, superando a luta de classes que marcou o desenvolvimento da pré-história da humanidade, ou emperra, levando o mundo à barbárie.

Durante essa pré-história da humanidade, no seu sentido pleno, já opera uma divisão entre interesses privados e interesses coletivos, mas ainda ligados a uma sociabilidade natural clivada pela divisão do trabalho. Daí a atividade produtiva dos seres humanos submeter-se a uma força contrária exterior:

Esse autoenrijecimento da atividade social, essa consolidação de nossos próprios produtos num poder objetivo acima de nós que enfraquece nosso controle [sobre ele], que contraria nossas esperanças e anula nossos cálculos, é um dos momentos superiores do desenvolvimento histórico [verificado] até agora, e afigura, partir da contradição entre os interesses particulares e comuns, o interesse comum como *Estado*, uma configuração independente, separada dos efetivos interesses individuais e coletivos, e igualmente como uma sociabilidade ilusória (*illusorische Gemeinschaftlichkeit*).¹

A trama contraditória da sociedade capitalista burguesa se projeta no Estado e nele esconde suas contradições, configurando os interesses das classes dominantes como interesses de todos. Explica-se assim seu caráter ilusório, a despeito de toda a força de que dispõe.

Por certo apresento este desenvolvimento, aqui, de forma esquelética.² Mas o esqueleto já nos serve para suspeitar de que haja uma grande distância entre esses primeiros escritos de Marx e a extraordinária crítica da economia política elaborada na sua obra maior, *O capital*. Desde logo o primeiro capítulo do livro surpreende e muito. Marx apresenta a teoria do valor-trabalho de David Ricardo jogando o tempo todo com relações formais entre valor de uso e valor de troca. Reconhece que essa primeira apresentação do valor como identidade dialética é complicada e, não à toa, deu a ela várias versões.

Como pode a identidade do valor-trabalho nascer da contradição entre valor de uso e valor de troca? Por que desde o início chamar de “contradição” a mera oposição entre os dois valores? Ora, dada a existência do mercado, na sua expressão mais simples, onde todos os produtos comparecem sob a forma mercantil, as relações de venda e compra se iniciam conforme um valor de uso se relaciona com *todos* os outros produtos do mercado, que *aparecem* como seus valores de troca. No início, suponhamos que um produto procura noutro seu valor de troca: “x mercadorias A valem y mercadorias B”. Como A é posta representativamente em relação a qualquer outra mercadoria advinda do mercado, todos os seus valores de troca passam a ser trocáveis entre si compondo, assim, um equivalente geral, forma que prenuncia o dinheiro: “Por conseguinte, primeiro, os valores de troca vigentes da mesma mercadoria expressam algo igual (*ein Gleiches*)”. Segundo, porém, o valor de troca só pode ser o modo de expressão, a “forma de manifestação” de um conteúdo dele distinguível.³

Os valores de troca aparecem então como unidade, o valor, uma comun-idade de que participa cada valor de troca individual conforme seu quinhão. Ela é constituída pela posição e reposição dos relacionamentos de venda e compra. Trata-se de um processo de abstração do tipo: se acontece muitas vezes, há de acontecer sempre, mas fundada nas operações efetivas do mercado, como se A, B, C etc. fossem configuradas pelo próprio equivalente geral. Os agentes operam como se a abstração que conduz ao equivalente geral já estivesse pronta, ilusão necessária para que o mercado funcione como se fosse uma totalidade autônoma. Ilusão coletiva, primeiro, porque supõe que todas as mercadorias estivessem como que expostas nas bancas de um supermercado universal e, segundo, como se todos os atos de trabalho fossem medidos por um mesmo padrão de acordo com sua produtividade.

O produto de que partimos poderia ter sido escolhido a esmo, mas, na medida em que se integra no jogo do valor mercantil, ele existe agora como um entre muitos que podem ser produzidos em qualquer parte de um mercado unificado. Cada produto passa a existir manifestando uma parcela da substância valor, por conseguinte como sendo produzido por um trabalho social e abstrato, cujas diferenças foram desbastadas pelo jogo das compras e vendas dos produtos enquanto mercadorias. A enorme diversidade dos trabalhos humanos, uma vez o produto se integra na comun-idade do valor, aparece como posta por essa unidade fantástica. A enorme diversidade dos trabalhos individuais — do ponto de vista do custo do tempo e de capacidades diversas — é apontada como a grandeza de valor dos produtos de trabalho. As múltiplas relações entre os produtores se constituiriam, por sua vez, como uma relação social entre os produtos do trabalho.⁴ Cada produto existente no mercado surge então como se estivesse sendo produzido por um trabalho social formal — em suma, como um fetiche.

Ao lermos as últimas aulas que formam o livro *Naissance de la biopolitique*, de Foucault, temos uma visão muito clara do alcance da novidade do conceito marxista de capital. A partir do século XVIII, o homem jurídico, a primeira forma do cidadão moderno, conformado pelo contrato social e desenhando uma subjetividade plena de direitos, foi progressivamente substituído pelo *Homo Economicus*, dotado de interesses e de uma racionalidade que computa meios em relação a fins. O Estado soberano começa a se confrontar com tais indivíduos integrados num mercado, que haveria de

funcionar sozinho, formando uma sociedade civil dada, síntese espontânea dos indivíduos, voltados para seus interesses antes de estarem submetidos ao direito. As leis do mercado regem essa sociedade. Nela, o Estado só poderia intervir em situação de crise. O modo de produção simples de mercadoria fecha-se sobre si mesmo e possibilita o surgimento de um modo mais complexo, que tenha como origem o dinheiro — obviamente dotado de outra intenção, pois só vale a pena aplicar dinheiro se no fim do processo ele trazer mais dinheiro. Assim, ele se transforma em capital, criando a separação entre capital e trabalho impossível no modo anterior. A substância dominante da polis se conforma como capital-substância; a unidade do Estado nada mais é do que o seu reflexo.

A abstração responsável pela forma mercadoria, do capital e de todas as outras suas formas não é aquela do tipo “o que acontece frequentemente acontece sempre”, e sim “isso torna aparente o que está sendo produzido no mundo das formas”. Por essa razão, Marx fala do fetichismo da mercadoria: o próprio jogo entre os produtores independentes passa a ser feito como se fosse regido pelo deus mercadoria, em seguida pelo deus capital.

Marx configura seu conceito de sociedade burguesa, de um lado, aproveitando-se do conceito hegeliano de *bürgerliche Gesellschaft*, em que as pessoas concretas são postas como fins em si mesmas, em busca de realizar a totalidade de seus desejos; de outro, agregando-lhe o estudo minucioso do mercado capitalista, elaborado principalmente pela nova economia política, sobretudo britânica. Contudo, ele converte a universalidade hegeliana num fetiche, uma ilusão necessária, que haveria de ser superada quando os sujeitos propriamente produtivos, esvaziados do poder econômico, conquistassem o poder político.

Mantém o princípio hegeliano de que essa nova esfera da vida social estaria alinhavada pela trama de categorias formais, desdobrando-se conforme se reportam umas às outras e nisso ganhando autonomia de seus aspectos. Trata-se de uma história categorial que desenha o mapa dos pontos de cruzamento das redes do sistema; história que espelha os movimentos no tempo real, portanto não simplesmente abstrata, mas que só marca as linhas formais do sistema conforme ele vai se configurando. Mas, a história da instalação do capitalismo, seja na Europa, seja nos Estados Unidos, não segue os mesmos trâmites. Essa diferença entre a história categorial e a história do vir a ser⁵ não foi absorvida pelo marxismo, que, por isso mesmo, soçobrou no historicismo.

Essa análise de Marx está muito distante do que, já em sua época, se entendia por ciência. Um antropólogo, interessado na religiosidade de certos processos mercantis, poderia desejar se aprofundar nesse fenômeno do fetichismo, mas não tocaria no modo pelo qual se produz a riqueza das nações. Além do mais, a economia política sempre trabalhou a partir do valor de troca. Entretanto, quando Marx publica o primeiro volume d’ *O capital*, em 1867, ela assume o valor de uso como ponto de partida e perde o adjetivo “política”. A economia política toma um produto como se ele estivesse sendo leiloado. Examina-o a partir de curvas de preferência e somente depois é que desponta a questão de sua troca por outros. Enquanto a economia do antigo regime soviético dizia respeitar o esquema marxista, muitos pensaram ser possível que a economia como ciência pudesse seguir dois paradigmas: o marxista, com a teoria o valor trabalho, e o marginalista, em que a noção de valor é secundária. Com a derrocada daquela economia, o dilema desapareceu.

Compreende-se por que os pensadores de esquerda mais inventivos, a despeito de estarem influenciados por Marx, abandonaram a teoria do valor-trabalho. Os primeiros foram os frankfurtianos, que tentaram salvar a ideia clássica de razão, oposta à razão instrumental operando no sistema capitalista — uma ideia da direita alemã, que sempre culpou o desenvolvimento científico e tecnológico por quebrar as velhas tradições. Outros simplesmente passaram a examinar os comportamentos políticos como se cada agente fosse um ser racional, dotado da racionalidade do

Homo Economicus. Com a derrocada da União Soviética, o marxismo tornou-se obsoleto, mas, hoje, provavelmente por causa da enorme crise que abala a economia mundial desde o fim do século passado, ressurge a ideia de que o capital cria riqueza aumentando a miséria relativa — a fama atual de Thomas Piketty o testemunha. Note-se que seu livro *Le Capital au XXI^e siècle* identifica capital e patrimônio, enquanto Marx entende por capital tão só aquela parte do patrimônio envolvida na produção de mais-valia. Contudo, para fins de cálculo, o real interesse de Piketty, a definição de Marx seria muito difícil de ser manipulada. Ambos, porém, sustentam a tese de que o capital cria tanto riqueza quanto pobreza. Esta não é uma contradição inerente a esse modo de produção?

Sempre tentei dar sentido às contradições do capital e seu caráter de fetiche. A contradição é um fato do discurso; Hegel a integra no seu sistema porque pensa a própria história como discurso do Absoluto. A lógica contemporânea, no entanto, não nos permite pensar em jogos de linguagem não verbais? A trama das categorias do capital não pode ser interpretada como tal jogo perfazendo os interstícios de nossa sociabilidade?

No *Apêndice* lembro como a nova lógica formal se arma deixando de lado a predicação e como Wittgenstein amplia sobremaneira o conceito de discurso. Toda linguagem passa a ser vista como trama de jogos, o que torna possível pensar em jogos não verbais. As relações formais que travam o modo de produção capitalista não formariam, então, jogos de linguagem não verbais cujos parâmetros se fecham por ilusões necessárias?

Voltemos ao texto do próprio Marx. O sistema mercantil traz em si a possibilidade do comércio capitalista, isto é, daquele comércio que, buscando produtos fora do sistema, pode tirar lucro das trocas vistas como equivalentes. Assim, a partir do século XVIII se desenvolve uma produção propriamente capitalista quando um agente, de posse de uma quantidade de dinheiro — o capital —, se lança na produção, a fim de obter mais dinheiro, a famosa mais-valia (ou mais-valor). Dessa maneira, o sistema se diversifica criando diferentes formas de capital: produtivo, comercial, financeiro, e assim por diante.

Conforme esse modo de produção se desenvolve, cada forma de capital reformula e assume o fetiche da mercadoria. Trabalho e meios de produção são configurados como capital variável e capital constante. Ele se conforma como a produção de mercadorias por meio de mercadorias, sempre com vistas ao lucro e, por causa de seu próprio mecanismo de criar riqueza, somente a criando se produzindo mais pobreza relativa. Qualquer modo de produção opera com três elementos básicos: o capital, a terra e o trabalho. Estes, no modo de produção capitalista, comparecem produzindo magicamente o lucro, a renda e o salário. Na sua forma final, a riqueza capitalista se apresenta fantasiada como se fosse uma santíssima trindade: o capital produzindo lucro (ganho na produção mais juros), a terra produzindo renda e o trabalho, salário.

A essa trindade constituindo o capital social total haveria de se contrapor o trabalho total. Esse tema começa a ser desenvolvido do terceiro volume d' *O capital*, mas o livro permanece inacabado, *et pour cause*. Além dos jogos das aparências, Marx acreditava que um verme haveria de corroer a produtividade do capital: o desenvolvimento tecnológico haveria de diminuir o valor dos produtos de tal maneira que se criaria a tendência de queda da taxa de lucro. Uma última contradição interna estaria se armando no seio da grande forma do capital total. Por conseguinte, no seio do trabalhador total, preparando a Revolução. No entanto, basta ler o capítulo em que ele examina essa tendência para constatar que ela encontra tantos fatores que impedem seu funcionamento que dificilmente poderia se efetuar. As categorias desse modo de produção só podem entrar em contradição porque se dão como um sistema simbólico, um jogo de linguagem, cujos termos se tornam completos em decorrência do fetiche correspondente. Uma contradição nuclear que viesse pôr em causa o próprio

sistema também colocaria em causa o fetiche, em particular as formas trinitárias do capital.

A comun-idade do valor e depois do capital depende de os produtores terem livre acesso ao desenvolvimento tecnológico, ao ritmo cada vez mais alucinante de novas tecnologias. O desenvolvimento capitalista está na dependência de novos produtos cada vez mais sofisticados, de sorte que a própria ciência se transforma numa força produtiva. Ora, num capitalismo do conhecimento, todo produtor de um novo saber que resulta em lucro tem o interesse de garantir o monopólio desse saber. Primeiro ele o patenteia, depois trata de aumentar a velocidade da produção de novos produtos a fim de que, quando seus concorrentes chegarem a ter acesso a eles ou a similares, ele próprio já tenha novidades para apresentar no mercado. No lugar de uma lei interna que viesse implodir o capital — a famosa tendência da queda da taxa de lucro —, há outra tendência que fragmenta a produção e os mercados, impedindo que se tenha como pressuposto a mesma unidade do trabalho social abstrato. O sistema se cliva. A globalização não se faz como se um mercado mundial se constituísse unicamente segundo as leis econômicas. O Estado sempre forçou a abertura dos mercados e agora os Estados participam dessa concorrência.

O mercado capitalista só se desenvolveu com a ajuda do Estado. Já as relações de troca entre as mercadorias dependem de regras jurídicas que assegurem a justiça e a implementação dos contratos. Para se espalhar num território, é necessária a proteção do Estado, que cria bancos centrais para controlar a moeda e combater a inflação, libera ou cerceia os mercados segundo as conveniências. Marx obviamente conhecia esses fenômenos. Para compreender a crise total do capital, ele estava atento a cada crise do sistema. Em 1872, escreve a um amigo dizendo que não poderia terminar o livro enquanto não observasse a evolução da crise americana. Ele não estaria diante de um dilema? De um lado, sua concepção da história do vir a ser do modo de produção capitalista deveria levar à crise final trazendo a Revolução; por outro, sua história categorial, a cada passo, introduz novos fatores formais que bloqueiam a formação do capital social total, que traria no seu seio o trabalhador social total, dinamite do sistema.

Marx nunca formulou esse dilema, também não conseguiu terminar seu livro. Deixou numerosos textos soltos que foram editados por Engels. A publicação integral desses rascunhos mostra que Marx atirava em todas as direções. Michael Heinrich, Carl-Erich Vollgraf e outros estão explorando essa diversidade de caminhos. “*O capital*” não é um livro acabado. Se ainda nos inspira, não o é pelo sistema, e sim pelo aprendizado que nos torna atentos aos fetiches e às racionalidades enviesadas do mundo atual.

No entanto, se o sistema contemporâneo não tende a uma contradição totalizante, não é a própria ideia da grande Revolução que é posta em xeque? Num sistema em que a ciência se torna força produtiva, em que se torna impossível a mensuração dos mais diversos processos de trabalho por um único critério, também se torna impossível a formação do capital total e, por conseguinte, do trabalhador total. Desaparece do horizonte aquela contradição hegeliana que haveria de explodir numa revolução total. Devemos retomar o ideal da revolução proletária, quando os explorados haverão de exercer toda a violência necessária para vencer a exploração capitalista? Podem os explorados constituir uma parte sem contraparte, inclusive excluindo os exploradores do exercício da política? A luta de classes pode se conformar numa contradição efetiva ou apenas rege no horizonte a natureza mais profunda dos conflitos políticos atuais? Essa é uma questão que, *mutatis mutandis*, já estava posta para o movimento proletário desde o fim do século XIX, em particular a partir da experiência da Comuna de Paris, e se torna crucial nos primeiros anos da Revolução Russa. É conhecida a posição de Rosa Luxemburgo contra a decisão dos bolcheviques de dar todo o poder aos soviets, pois isso implicava retirar qualquer capacidade de representar de todos aqueles que não

participassem dessas organizações que apenas reuniam soldados, operários e camponeses. Também é conhecida a posição de Karl Kautsky, uma das maiores autoridades do marxismo alemão da época, contra a interpretação leninista do conceito de ditadura do proletariado. Vale a pena retomar brevemente esse ponto, que nos obriga a reler um dos textos mais extraordinários de Lênin: *A revolução proletária e o renegado Kautsky*.

O texto é de 1918 e se inicia com uma crítica violenta à isenção com que Kautsky trata da democracia, sem levar em conta que ela pode ser burguesa ou ligada a outros modos de produção. Sob esse aspecto, Lênin tem toda a razão, pois, como já vimos, não cabe confundir a democracia antiga, escravagista, com a democracia moderna. Kautsky, por sua vez, define corretamente a ditadura como um poder que se apoia diretamente sobre a violência e que está acima de qualquer lei. Ditadura significa, pois, supressão da democracia se der margem a um poder pessoal. Ao mencionar a ditadura de uma classe, não estaria Marx indicando mais do que uma forma de governo, mas um estado de coisa que haveria de se produzir todas as vezes que o proletariado conquistasse o poder político?

A violenta reação de Lênin acentua a necessidade de abolir o Estado, suas forças militares e sua burocracia, exercendo contra ele um poder, a ditadura, apoiado na violência livre do império de qualquer lei, mas sempre o poder de uma classe contra outra. A Comuna, governo operário da França, lutava contra o governo burguês. E o próprio Engels acentua que a Comuna não teria resistido um dia se não empunhasse as armas contra a burguesia. A luta de classes é total, independentemente da posição da diversidade de seus membros. Importa que, ao ocupar o Estado, o movimento deve utilizá-lo, sobretudo, para que ele possa ser superado, destruindo suas bases para fazer surgir uma sociedade igualitária e sem classes. Note-se que Lênin está pressupondo que o novo governo ou, mais precisamente, o partido esteja inteiramente identificado com a classe trabalhadora. Por isso, a democracia não pode ser para todos, mas para a classe que há de vir a ser a sociedade inteira. Na ditadura do proletariado haverá democracia para os explorados, não para os exploradores, que devem ser reprimidos e privados de seus direitos. O explorado não se iguala ao explorador: somente haverá liberdade de fato quando toda exploração for eliminada. Supor que numa revolução consciente de si mesma valeria como processo decisório a relação entre maioria e minoria é “prova de uma estupidez prodigiosa”.⁶

Lênin é o legítimo herdeiro dos jacobinos da Revolução Francesa. Embora suas ideias políticas se aproveitem dos meandros da dialética hegeliana, o cerne de seu pensamento incorpora o terror revolucionário. Até que ponto ele pode nos servir de paradigma hoje?

1. Karl Marx; Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*. Berlim: Dietz Verlag, 1957, p. 30.

2. Para uma apresentação ainda introdutória, porém mais extensa, conferir meu livro *Marx além do marxismo*. Porto Alegre: L e PM, 2000.

3. Karl Marx, *Das Kapital*. Berlim: Dietz Verlag, 1957, p. 41.

4. *Ibid.*, p. 71.

5. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. Berlim: Dietz Verlag, 1953, p. 363.

6. Vladimir Lênin, *Oeuvres choisies*. Moscou: Ed. du Progrès, 1968, p. 95.

5. Para melhor compreender a decisão política

Carl Schmitt considerava Lênin “o mais consciente de todos os políticos modernos”.¹ Não convém examinar como se tocam os maiores pensadores do totalitarismo do século XX? Segundo me parece, dois são os pontos fundamentais no pensamento de Carl Schmitt sobre o político, isto é, sobre a condição da política. Em primeiro lugar, que a relação contraditória entre amigo e inimigo se exerce logicamente antes da unidade do Estado. Em segundo lugar, que essa contradição, por isso mesmo, não possui substância e pode assim se manifestar em qualquer nível da sociedade. Seu discípulo Julien Freund nos lembra² que Schmitt distingue instância de substância. Por ser uma substância, o Estado conforma um poder de decisão sobre negócios internos e externos, tendo por trás um quadro institucional em que a vida política se realiza normalmente. No entanto, Schmitt faz essa distinção considerando que o processo de neutralização progressiva dos diversos domínios da vida cultural chega ao seu fim, ao considerar que a própria forma de Estado está sendo posta em xeque. Até mesmo a Sociedade nas Nações não termina sendo posta a serviço de interesses particulares?³ Daí a necessidade de tomar como ponto de partida de sua análise jurídico-política uma situação-limite, instancial, em que a política possa revelar seu lado próprio, a condição transcendental de seus fenômenos cotidianos. Não é ela a relação amigo-inimigo? Como indica Freund, cabe “descobrir uma relação que determina o político em sua realidade existencial, independentemente das normas que, do exterior, lhe deem um conteúdo”.⁴ Esse modo de formular a questão encaminha o decisionismo de Schmitt. Mas, cabe perguntar, a contradição amigo-inimigo não se exerce inserida num contexto linguístico maior, em determinados jogos de linguagem?

Católico fervoroso, Schmitt acredita na santíssima trindade e pensa a contradição como se abraçasse o infinito verdadeiro, que, por isso mesmo, nela pode se manifestar. Diante do inimigo, isto é, de todos aqueles que contestam sua forma de existência, um grupo se constitui como unidade *soberana*. E soberano é aquele que pode decidir em caso de exceção. Desse ponto de vista, não importa se eles já estão socialmente ligados, um ou vários povos ganham soberania quando formam uma unidade política, que dispõe do *jus in bello*, o direito de declarar a guerra e a paz, traduzindo essa vontade unificada numa Constituição. Kant distinguia o contrato social do contrato político. Carl Schmitt retoma essa dualidade, mas nega que a comunidade política nasça de um contrato, na medida em que ela está sempre ameaçada pela existência de uma alteridade radical.

Uma vez que o político não possui conteúdo particular, toda prática pode tornar-se política. Em 1964, numa carta a Julien Freund, Schmitt escreve: “Meu *Begriff des Politischen* [Conceito do político] evita toda fundação geral; ele é puramente fenomenológico (isto é, descritivo)”.⁵ O conceito se orienta para uma concepção energética do político, que será retomada em especial por Deleuze e Guattari em *L’anti-Oedipe*, por Antonio Negri em *Le pouvoir constituant* e também por Giorgio Agamben. Mas este é um jurista, ele se coloca no plano de Schmitt, o que nos permite evidenciar os compromissos de ambos com um decisionismo de inspiração heideggeriana. Sem o pano de fundo da contradição hegeliana, é necessário elucidar como a revolução insurgente articula o passado com um novo que deve desde logo ter alguma articulação.

Com o intuito de mostrar que hoje vivemos nessa situação, Agamben, em seu livro *Estado de exceção*, procura definir esse Estado a partir das diferenças que Walter Benjamin e Carl Schmitt

imputam à violência criadora. Do primeiro, ele cita a seguinte passagem: “Se à violência for garantida uma realidade também além do direito, como violência puramente imediata, ficará demonstrada igualmente a possibilidade da violência revolucionária, que é o nome a ser dado à suprema manifestação da violência pura por parte do homem”.⁶ Convém lembrar que os frankfurtianos abandonam o esquema do trabalho e com ele a dialética hegeliana. Sem o terreno homogêneo preparado pela contradição dialética, Benjamin, antes mesmo de ser influenciado pelo marxismo, já aposta numa violência pura, divina, portadora do novo. Porém, como a revolução não é *Aufhebung* [anulação e conservação], abre-se um espaço inédito para novas formas de sociedade, que somente conservam o passado para a redenção: “O passado traz consigo um índice secreto que o impele à redenção”.⁷ Agamben admite que o direito reconhece a decisão espacial e temporalmente determinada como categoria metafísica, mas esse reconhecimento só corresponde à “peculiar e desmoralizante experiência da indecibilidade última de todos os problemas jurídicos”.⁸ A redenção que vem suprimir a luta de classes aproveita-se da brecha da indecibilidade última das regras jurídicas.

Também Schmitt tenta trazer a violência para o universo do direito. Ao renovar a crítica a Benjamin num novo livro, *Politische Theologie*, Schmitt procura invalidar qualquer violência pura sem beira, porquanto esta sempre há de ter no horizonte o corpo da legalidade que ela está destruindo. No estado de exceção, quando o direito é suspenso, ela não deixa de estar presente como se estivesse entre parênteses? Além do mais, ao definir o soberano como aquele que decide no estado de exceção, Schmitt não faz da soberania o lugar da decisão suprema? Como não é possível configurar com precisão quando se está diante de um caso indubitável de suspender a lei, não há como evitar uma margem de indecisão na ação soberana ao cortar o nó górdio. Assumindo a indecibilidade de todos os conceitos jurídicos, Benjamin procura a violência pura. Schmitt, ao contrário, retira dessa indecibilidade a necessidade da ação excepcional, mas que se perfaz tendo o direito no horizonte. No entanto, quer a ditadura soberana do *Führer*, quer a ditadura do proletariado, ambas continuam a ser pensadas em termos estritamente fenomenológicos, isto é, sem que esse ato abra um espaço do que vem a ser adequado ou inadequado. Se ambos os autores recusam a negação hegeliana porque traz o perfume do espírito absoluto, não se deixam eles se embriagar pelos mesmos ares, agora, porém, tendo como único parâmetro a estrutura legal violada? A pergunta fundamental é: a revolução se resolve num processo linear ou abre um novo jogo de linguagem?

Para Agamben, importa separar, de um lado, a forma lógica da regra e, de outro, sua aplicação — esta só pode se dar no nível da práxis. Também o *Tractatus* cometeu o mesmo engano. Mas o voltar-se para a práxis não pode deixar a norma jurídica formulada no código como se ela fosse expressão direta da forma geral da proposição. A norma jurídica também é práxis. Uma regra que nunca fosse seguida não seria regra. Desde que a regra faça parte de um jogo de linguagem, a questão é explicitar como vem a ser seguida. E desde logo não se pode compreender a regra como se ela contivesse embutida em si mesma todos os seus casos. Daí o contrassenso de se perguntar se a sequência 7777 está ou não contida na sequência dos dígitos de π . O número irracional é um modo de calcular que implica essa indefinição. Não é por isso que só define a fração seguinte depois de calculada?

Agamben, porém, continua percebendo a regra como se fosse uma idealidade:

Uma colocação correta do problema da aplicação exige, portanto, que ela seja preliminarmente transferida do âmbito lógico para o âmbito da práxis. Como mostrou Gadamer (1960, p. 360, 365), não só toda interpretação linguística é sempre, na realidade, uma aplicação que exige uma operação eficaz (que a tradição hermenêutica teológica resumiu na fórmula colocada em epígrafe por Johann A. Bengel em sua edição do Novo Testamento: *te totum applica ad textum, rem totam*

applica ad te [Aplica-te inteiramente ao texto, aplica teu conteúdo inteiramente a ti]), mas, no caso do direito, é perfeitamente evidente (...) que a aplicação de uma norma não está de modo algum contida nela e nem pode ser deduzida, pois de outro modo não haveria a necessidade de se criar o imponente edifício do direito processual.⁹

Se o capital se mostra com vestes divinas, não é por isso que a revolução deveria conservar o mesmo guarda-roupa. Agamben continua a conferir à regra resquícios de platonismo, o que o leva a situar a guerra contra o capital nos jardins do templo. Neles, *rem totam applica ad te*, ela só pode então se resolver numa violência divina ou numa insurgência purificadora.

Para justificar essa separação entre regra e caso, Agamben invoca a relação que os linguistas franceses encontram na relação que a linguagem mantém com o mundo: “Essa passagem da *langue* à *parole*, ou do semiótico ao semântico, não é de modo algum uma operação lógica, mas implica sempre uma atividade prática, ou seja, a assunção da *langue* por parte de um ou de vários sujeitos falantes e a aplicação do dispositivo complexo que Benveniste definiu como função enunciativa e que, com frequência, os lógicos tendem a subestimar”.¹⁰ Transferida a questão do âmbito da lógica para aquele da práxis, aceitando que “a aplicação da norma não está contida nela, nem pode dela ser deduzida”, Agamben pode concentrar-se no exame do estado de exceção em que se manifesta, exemplarmente, essa separação entre norma e ação. Nesse estado, as normas básicas do direito ficam entre parênteses para que se produza a exceção a elas. Por isso não desaparecem, embora sejam repostas no horizonte do processo revolucionário.

Em vez de se aproveitar da oposição entre *langue* e *parole*, língua e fala ou vocábulo, tal como os franceses da época empregavam tendo como referência Ferdinand de Saussure, Agamben se reporta a Benveniste para evitar a sincronia da fonologia saussuriana. Por exemplo, as unidades fonológicas são desenhadas por suas diferenças, por suas oposições distintivas. Em português, os fonemas “e” e “i” diferem no corpo das palavras portuguesas, como em “dedo” e “Dido”, porém essa diferença desaparece no fim da palavra, com a formação de um arquifonema, isto é, não há distinção oral entre “cidade” e “cidadí”. Por isso os fonemas, para Saussure, aparecem como se estivessem num único plano, o que distingue radicalmente a *langue* institucionalizada da *parole* proferida.

Segundo Benveniste, a semiologia, teoria geral dos signos, comporta dois eixos, um semiótico, cujas estruturas são semelhantes às analisadas por Saussure, e outro, propriamente semântico, cujas estruturas são em geral ignoradas pelos linguistas. Desse novo ponto de vista, o “princípio das consecuições discursivas”, que considera as palavras na sua consecução linear, confere à semântica uma dimensão ignorada pelos semióticos e pelos lógicos. Enquanto Saussure toma a dispersão e a identificação dos fonemas como ponto de partida para estabelecer uma combinatória distintiva, Benveniste observa desde logo as palavras no curso de seu proferimento: “O sentido do predicado varia, pois, com sua construção: ‘procurar’ não tem o mesmo sentido conforme digo ‘procuro por meu chapéu’, ou quando digo ‘procuro entender’. ‘Procurar’ não é ‘procurar por’. Não é a mesma palavra. Da ‘língua’ passamos ao ‘discurso’”.¹¹ Ao publicar *Estado de exceção* em 2004, Agamben não conhece ainda essa publicação das últimas lições de Benveniste. Talvez por isso não desenvolva esse lado semântico do discurso até o fim. Ora, os dois sentidos de “procurar” podem ser expressos, na linguagem de Wittgenstein, como uma palavra que ganha sentido conforme participa de dois jogos de linguagem diferentes.

Agamben se movimenta no universo dos autores franceses ligados ao pós-estruturalismo, que em geral estão muito distantes do pragmatismo. Benveniste é exceção, porquanto se interessa por Peirce. Em contrapartida, Agamben mantém uma separação muito rígida entre *langue* e *parole*. A norma

lógica está desvinculada da práxis unicamente na cabeça daqueles autores. Se levasse mais a sério o “princípio das consecuições discursivas”, ele seria obrigado a repensar o alcance das indefinições das palavras. Ao invés de prejudicar seu encadeamento, não o auxiliam? Como lembra Wittgenstein, num pistão o êmbolo não pode estar muito ajustado ao cilindro que o acolhe porque, nesse caso, não poderia se mover e cumprir suas funções.

Interpretando a legalidade frágil em que vivemos como um estado de exceção, Agamben engrossa a corrente dos críticos do capitalismo que convertem o fetichismo do capital, sempre a explodir nas suas ambiguidades, sempre, por assim dizer, politeísta, num fenômeno puramente monoteísta. A palavra *religio* não mais proviria do verbo “religar”, e sim de “reler”, conformando a religião no tempo do mundo. A teoria da história de Walter Benjamin abre esse espaço. Porém, de certo modo, se a crítica contra o capitalismo volta a se armar no pensamento de Feuerbach, não cairia sob a objeção de Marx, que acusa o materialismo feuerbachiano de ignorar a práxis? Para Marx, a práxis é aquela do *conceito* hegeliano, mas virada de ponta-cabeça; para Agamben e seu grupo, ela resulta numa insurgência que coloca o direito entre parênteses, sem se comprometer com a criação de um novo jogo de linguagem.¹²

Voltemos a Agamben, cujos enganos me parecem paradigmáticos. É nessa relação da norma com o caso — objeto da crítica de Heidegger a Wittgenstein — que o nervo da questão aparece exposto. Não é uma questão apenas de subsunção lógica, mas antes de tudo passagem de uma proposição geral dotada de um referente puramente virtual à referência concreta, a um segmento de realidade; “nada menos do que o problema da relação atual entre linguagem e mundo”.¹³ Tal afirmação me parece absolutamente correta, contanto que se acrescente que essa relação virtual é bipolar, isto é, verdadeira ou falsa, adequada ou inadequada, e assim por diante. Agamben por certo o reconhece: “No caso da norma jurídica, a referência ao caso concreto supõe um ‘processo’ que envolve sempre uma pluralidade de sujeitos e culmina, em última instância, na emissão de uma sentença, ou seja, de um enunciado cuja referência operativa à realidade é garantida pelos poderes institucionais”.¹⁴ Mas o caso, depois de configurado, depois de a norma determinante ter sido completada numa sentença, se esta quase sempre vem a ser seguida, é porque ainda se liga a uma forma de vida coletiva, a instituições já existentes ou que estão vindo a ser.

O sujeito não se *abre* apenas para o mundo, mas, o fazendo por meio da linguagem, cria entre a norma e o caso um espaço de indefinição que precisa ser *resolvido* caso a caso. Por isso, seguir uma regra sempre é uma práxis, como sublinha Wittgenstein. E se a regra, seja lá de qual tipo, não espelha o estado de coisa, ao se efetivar, isto é, ao vir a ser propriamente uma regra, e não um *flatus vocis*, é preciso que o agente se comporte como se decidisse se esse é ou não o caso. É necessário recorrer a um critério, ligado a uma situação indubitável, que só pode ser formulado por uma proposição monopolar, mas que permita uma *decisão* que individualiza mediante a aplicação da regra de *modo adequado ou inadequado*. E assim termina o mito da decisão “*führende*”, da revolta divina, da insurgência, do ato único, que nem mesmo se inspira no *fiat* de Jeová. Depois de ter criado o céu e a terra, Deus criou a luz para impedir que tudo fosse coberto pelas trevas e assim formou a alternância do dia e da noite. Transformar a regra tão só na antevisão de seus casos ao infinito equivale a pensá-la como se fosse um par de trilhos que levasse o trem da política sempre para mais longe.

O exercício da bipolaridade se inscreve numa situação que só pode ser dita de modo indubitável, monopolarmente. Quando num jogo de linguagem — inclusive aqueles não verbais, como um sinal de trânsito, as relações de venda e compra, até mesmo os contratos quando feitos tacitamente — uma contradição é atingida, quando ela aparece como sinal dos deuses, aceno fora do jogo para que se caminhe adiante, a decisão só pode se exercer em vista de uma nova bipolaridade criada. Não é por

isso que Marx, talvez antevendo essa estrutura da decisão, sempre lembrasse o mote socialismo ou barbárie?

Exercido no limite, o jogo político exige que se *decida* se cabe aniquilar ou poupar o inimigo. Mais de um século de revoluções mostraram que sua morte — física ou excludente do jogo —, revive a unidade da substância devoradora criando as condições para que o terror se instale. Se não quisermos desprezar essa experiência, cabe, a meu ver, associar à observação de Schmitt, de que a política não tem substância, outra de Claude Lefort,¹⁵ de que a democracia não possui lugar definido. O lugar do poder torna-se vazio, a sociedade não tem corpo, a totalidade orgânica perde seu sentido. Livre desses fantasmas, reconhecendo a importância da práxis política a partir da Revolução Francesa e da Revolução Americana, somos obrigados a apostar na democracia. Somente ela, tendo no horizonte a quebra da contradição, é capaz de recolocar amigos e inimigos no plano das relações entre aliados e adversários, criando um campo comum em que essa contrariedade possa se exercer para que não ecloda o perigo sempre iminente do inimigo devorador.

Vivemos numa situação muito peculiar de nossa história. O jogo político (melhor seria dizer: os jogos), a despeito de toda sua corrupção, tem no horizonte um Estado provedor que encontra sua principal razão de ser no exercício de políticas de compensação das desigualdades existentes, principalmente no seu território. A principal desigualdade diz respeito à própria sobrevivência física e cidadã do indivíduo e de seu grupo. O Estado deve controlar uma distribuição justa da riqueza nacional. Deixemos de lado o significado dessa justiça, cujos sentido e critério também são objeto de disputa. Mas não sabemos como criar essa riqueza a não ser por intermédio do mercado, única forma até agora conhecida de determinar os preços das mercadorias, ajustando oferta e procura. Todas as formas de controlar diretamente a produção foram por água abaixo e se associaram ao terror. Daí a contradição latente entre Estado e mercado capitalista, que sempre precisa ser “superada” pela criação de novos campos de contrariedade. Entretanto, se o Estado continua a ser territorial, o capital é globalizante. Se nessa expansão ele cria misérias e perversões inauditas, ele também civiliza. Na medida em que depende da produção de novos conhecimentos, cria a possibilidade de vidas mais seguras e saudáveis. O terrível espetáculo da destruição que o capitalismo provocou e continua provocando se torna ainda mais terrível se lembrarmos de que ele tem no horizonte nuvens de bonança.

Se a Revolução hoje em dia está fora de um horizonte factível, só nos resta controlar essa contradição impondo-lhe cotidianamente campos de contrariedade, em que a oposição entre aliados e adversários se torne consciente de que seu sucesso depende da preservação do outro. Não vejo como evitar a aposta na democracia, na sua extensão para além do jogo propriamente político, visando a que as próprias formas de vida se tornem abertas às experiências alheias. E, como tais, sempre aceitando alguma forma de representação para que o vitorioso do momento possa continuar representando o vencido do momento, e assim possam habitar novos terrenos.

Pelo visto, o conceito de democracia direta me parece um mal-entendido. Não há dúvida de que a representação política na base de eleições, tal como a conhecemos hoje, tem sua história e cada dia que passa mostra suas limitações. Por certo os meios de comunicação de massa, as redes sociais, e assim por diante, permitem que as opiniões circulem livremente entre as pessoas e que movimentos sociais se construam a partir dessas correntes de ideias e avaliações. Mas para que um movimento social se torne político ele precisa sempre levar em consideração seu inimigo ou seu adversário, os obstáculos que se lhe antepõem, os atritos que ajudam a desenhar seu próprio perfil. E a partir daí ele também se torna representativo, pois seus líderes tanto representam aqueles que comungam com suas opiniões quanto os adversários em negativo. Suas ações só adquirem sentido se conservarem essa

negatividade. Nada mais ilusório, me parece, do que imaginar que as verdadeiras decisões *políticas* “racionais” possam se basear num sumário das diversas opiniões dos grupos sociais capazes de vocalizar seus anseios. A representação nasce do conflito. O retorno ao velho caminho da comunidade não renova a perspectiva do terror?

Se nas condições atuais a Revolução fica fora do horizonte, não é por isso que dele desaparece a luta de classes. Esta renasce sistematicamente no horizonte das categorias demarcando uma distribuição desequilibrada da riqueza nacional que não pode ser aceita por todos. A maneira como ela se situa na trama do combate político vai depender de como os conflitos e ajuntamentos sociais se articulam. Como isso se organiza historicamente, é preciso ser examinado de modo empírico.

-
1. Jean François Kervégan, “Nationalzocialismus und Völkerrecht”, em *Que faire de Carl Schmitt?*. Paris: Gallimard, 2011, p. 180.
 2. Cf. prefácio da tradução francesa de *Der Begriff des Politischen, La notion de politique: Théorie du partisan*. Paris: Calmann-Lévy, 1963, p. 19.
 3. Um exemplo é a Sociedade das Nações, em que um conglomerado de Estados serve a propósitos políticos de um Estado dominante.
 4. Id., p. 21.
 5. Jean François Kervégan, op. cit., p. 183.
 6. Giorgio Agamben, *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 85.
 7. Walter Benjamin, “Sobre o conceito da história”, em *Obras escolhidas*, vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 242.
 8. Giorgio Agamben, op. cit., p. 85.
 9. Ibid., pp. 62-3.
 10. Ibid., p. 62.
 11. Émile Benveniste, *Dernières leçons*. Paris: Ehes Gallimard Seuil, 2012, p. 47.
 12. Para uma análise muito completa dessa problemática, de um ponto de vista contrário ao meu, conferir Paulo Arante, *O tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
 13. Giorgio Agamben, op. cit., p. 62.
 14. Ibid.
 15. Claude Lefort, op. cit., pp. 27 ss.

6. Para terminar sem concluir

Uma oposição entre grupos humanos se torna política quando alguns indivíduos lutam tendo no limite a possibilidade de perder a vida, isto é, quando o conflito tem no horizonte a possibilidade de se converter numa contradição. Esta abre espaços para novas ações que se traduzem em novos jogos de linguagem e se cristalizam em novas formas de vida. Instala-se uma comunidade de amigos e inimigos. Na democracia, essa contradição passa a ser representada quando essa comunidade perde sua substância, porquanto vem a ser exercida pela luta entre aliados e adversários, que estão sempre desenhando um espaço comum de disputa capaz de evitar a guerra civil.

Essa representação tem sua história. Em Atenas, o inimigo é representado como se estivesse fora na polis, nas entranhas da escravidão ou no exercício do imperialismo ateniense. E, assim, a luta de classes entre ricos e pobres pôde se desenvolver no plano da contrariedade. Desse ponto de vista, a ágora era obrigada a intervir nos modos em que a contradição se matinha, na disputa contra Esparta, na regulação do imperialismo marítimo, como nos mostram a expedição à Sicília e a repressão das cidades rebeldes contra a Confederação de Delos. A história política de Atenas precisa elucidar várias dessas contradições.

A partir do século XVI, no Ocidente, a comunidade se conformou representativamente num Estado, articulado por três poderes, tendo como principais tarefas assegurar a defesa do País, os limites do público e do privado, bem como promover justa distribuição da riqueza nacional. Mas, com o desenvolvimento do modo de produção capitalista, essa riqueza somente se mantém se produzir mais riqueza, de sorte que os cidadãos começam a exercer sua cidadania pelo consumo. A política contemporânea tem que se ocupar dessa tragédia.

O sistema capitalista tende a se estender pelo globo; para sobreviver, os povos precisam produzir riqueza sob a forma capitalista e conviver com as determinações e indeterminações dos mercados de capitais. No entanto, ao se mundializar, a contradição entre capital e o trabalho se mescla com outras contradições de caráter regional. Não cabe confundir a história categorial do capital, isto é, o desdobramento de suas formas de ação que tendem para a contradição entre capital e trabalho, e sua história do vir a ser, como se enraíza nas diversas regiões do planeta. A instalação do capitalismo nos Estados Unidos criou uma contradição entre a população branca e a população negra; esta somente ganhou cidadania quando logrou modificar o comportamento de ambas as partes, reforçando o sentido do espaço público. No Brasil, a paulatina integração da população negra e parda está se fazendo conforme ela se integra no espaço público, que, originariamente mal estruturado, recebe esses influxos sem sofrer grandes transformações. Se nos dois casos, americano e brasileiro, a luta se faz pelo reconhecimento de direitos, os direitos conquistados nem sempre servem para os mesmos fins.

Uma rápida visada na situação política do Oriente Médio nos mostra uma contradição que pode ser caracterizada como um conflito de civilizações. Não há dúvida de que todos esses povos são tocados pelo capitalismo, mas, na medida em que os árabes, e eles são muito diferentes entre si, assistem ao abalo de suas tradições familiares e religiosas, eles se levantam contra a dissolução de suas antigas formas de vida. Para salvaguardá-las, muitos estão dispostos a morrer, a se lançar numa guerra. Não sendo guerra entre Estados só pode se estender pela guerrilha, isso quando a guerrilha não pretende formar um Estado, como parece acontecer no momento com o Isil.¹

Talvez o caso mais interessante do emaranhado contemporâneo das contradições políticas seja a construção do Estado de Israel. O sionismo politizou o preconceito de que foi vítima o povo judeu durante séculos e caminhou para a formação de um Estado. E como não se conhece até hoje a criação de um Estado que não seja pela força, tudo tem sido permitido para a obtenção desse fim. Notável é que as primeiras expedições que foram explorar a Palestina não perceberam que ali já habitavam árabes. Para que o Estado fosse judeu, desde o início houve limpeza étnica, tentativas de expansão do território em busca dos limites da terra prometida, diminuindo e esfarelado o território onde deveria assentar-se o Estado Palestino. Carl Schmitt já notara a decadência do Estado contemporâneo. Seu monopólio da decisão política se enfraquece, na medida em que, de um lado, os conceitos teológicos em que se baseia sua teoria se tornam cada vez mais laicos; de outro, o *Jus publicum europaeum* vem se dissolvendo num direito mundial indistintamente universal. Tanto a Liga das Nações como as Nações Unidas têm mostrado que esse vago direito universal passa pelo crivo dos interesses dos Estados mais fortes. Por certo esse esfarelamento do poder estatal reforça o princípio dos Direitos Humanos e das instituições ligadas a eles, mas estamos longe de vê-los incorporados às práticas da política contemporânea.

Levando em conta essas considerações, cabe a pergunta se a formação do Estado de Israel como Estado Judeu não representa uma tentativa de reforçar o lado teológico do Estado, mas às custas do enfraquecimento de suas representações democráticas. Por volta de 20% da população de Israel é muçulmana e, a despeito das várias formas pelas quais tratam de ser integradas, permanece a contradição naquele cidadão muçulmano que pertence, com maiores ou menores restrições, a um Estado que afirma uma religião que ele não comunga. Criou-se um Estado cercado de amigos e inimigos por todos os lados, gerando uma teia de contradições que só podem ser neutralizadas por uma representação que, somente pela força, pode tomar distância do inimigo. A guerrilha está sempre no horizonte.²

Do lado oposto, temos assistido a instalação da Comunidade Europeia, a primeira grande tentativa de instituir um organismo pós-estatal. São os mais variados os desafios que essa Comunidade tem de enfrentar. Mas basta lembrar que a adoção do euro como moeda única, circulando entre países de economias baseadas em diferentes taxas de produtividade do trabalho social, tem criado inúmeras situações em que os cidadãos não se veem representados.

Que o sapateiro não vá além dos chinelos. Essa enumeração de situações críticas de que temos notícias todos os dias pela imprensa, por mais imprecisa ou errônea que possa ser, visa apenas lembrar que o estudo do político, ao sublinhar a contradição em que se assenta e seu caráter limítrofe, somente abre as portas da análise dos casos, sem que a reflexão lógica logo se converta num jogo mental. Não importa aqui a veracidade dos fatos. A enumeração serve tão só para sublinhar a necessidade de que uma análise do sentido gramatical do político requer o complemento do estudo propriamente histórico, que venha elucidar como a representação junta contradição e contrariedade.

Nos últimos tempos, o desenvolvimento da internet e das redes sociais tem sido tomado como prenúncio de uma articulação política em que cada cidadão pudesse estar presente pessoalmente. E como se a decisão *política* se transformasse na gestão de uma empresa. O perigo da falência toma o lugar da guerra civil. A comun-idade substantiva, justificando o terror, é substituída pela ideia do público a que cada cidadão deve ter acesso por direito. Não se busca, entretanto, somente o público, como espaço de liberdade, isto é, como espaço do exercício do direito de cada um, mas ainda as condições materiais responsáveis pela manutenção desse espaço. No lugar da comun-idade substantiva, temos a comunidade dos representantes dos setores particulares da sociedade, quando cada um representa interesses singulares, inclusive os próprios, como se fossem agentes de uma firma

cuja sede estivesse num lugar distante. Uma contradição em geral se resolve pela violência, criativa ou não. Se os atores pretendem instalar uma comunidade inteiriça, desandam no terror, na aniquilação do inimigo em nome da integridade do povo. Ao buscarem apenas a democracia parlamentar de interesses, configuram o comum como o espaço público de onde cada cidadão pode retirar sua parte. Em vez do terror, temos a violência aos pedaços e a corrupção deslavada. É muito difícil manter o representante como aquele que participa de um sistema representativo em que cada um age incorporando a possível ação do inimigo, evitando a guerra civil, preservando os espaços em que se formam as regras, em que são executadas, em que as faltas são corrigidas. Somente assim é possível caminhar na direção de uma justiça capaz de distribuir equitativamente, segundo um critério comum, o que uma sociedade produz, sejam os bens materiais, sejam aqueles espirituais.

1. Isil: Islamic State of Iraq and the Levant, Estado Islâmico do Iraque e Levante.

2. Na enorme bibliografia sobre a fundação de Israel, muito me marcou o recente livro de Ari Shavit, *My Promised Land*. Nova York: Spiegel and Grau, 2013.

Apêndice

Contra-dicção

Não seria a contradição inerente à política? Para defender essa tese, preciso de um conceito de contradição mais amplo do que aquele configurado pela lógica formal. Todos conhecemos o princípio da contradição, que diz ser impossível afirmar de uma proposição sua verdade e sua falsidade. O cálculo proposicional formula essa impossibilidade como a negação de p e não p : $\sim(p \text{ e } \sim p)$ — desde que as proposições simbolizadas pela variável p e por sua negação $\sim p$ digam respeito ao que é ou ao que foi. Desde o *De Interpretatione* de Aristóteles, a contradição envolve uma questão modal, a diferença entre o possível e o impossível ligada à temporalidade: nesse caso, a contradição não pode ser afirmada de algo ao mesmo tempo.

No cálculo proposicional, que combina as proposições unicamente segundo seus valores de verdade, a contradição junta duas sentenças de tal modo que essa conjunção é sempre falsa para qualquer um dos valores de p e $\sim p$. Por isso é desprovida de sentido, por não poder ser verdadeira ou falsa. Depois que se desencantou do cálculo proposicional e abandonou a tese central do *Tractatus*, que considerava a proposição como figuração (*Bild*) de um estado de coisa (a contradição estando, pois, impedida de afigurar), Wittgenstein passa a atribuir à contradição novo papel. Desde logo porque uma proposição somente tem sentido no contexto de um jogo de linguagem. Se várias palavras e até mesmo signos não verbais se juntam para, reguladamente, apresentar certos estados de coisa, certos casos, de maneira correta ou incorreta, isso apenas se efetua porque esses signos estão sendo usados em obediência a determinadas regras, com vistas a obter certos resultados. Desse modo, a bipolaridade do falso e do verdadeiro se diversifica conforme se arma a oposição entre seguir a regra de maneira adequada ou não.

A linguagem é como uma caixa de ferramentas que servem a vários propósitos. Nessas condições, o conceito de negação ganha sentido conforme funciona num determinado jogo: “A negação, poderíamos dizer, é um gesto que exclui, que rejeita. Mas empregamos tal gesto em casos muito diferentes”.¹ Se a linguagem pode ser lida com símbolos não simplesmente formais, ligados e separados entre si, a negação não se resume a uma substituição do sinal V por F ou vice-versa, apenas invertendo o sentido da sentença, mas passa a ser uma forma de ação ligada a um modo de dizer. Varia, pois, segundo a diversidade dessas ações sendo ditas, isto é, segundo práticas que se tramam discursivamente. Está muito longe, portanto, de uma negatividade legada ao ser, que, ao se dar, também se esconde, como pretende Heidegger, ou da negatividade hegeliana, que carrega uma atividade própria e uma positividade. Já no início da *Ciência da lógica* ela aparece como determinidade (*Bestimmtheit*) mais simples do próprio ser, mas imediata, equivalente ao nada, e, por isso mesmo, porque já é nadificando-se, carrega em si um devir que resulta em devir visando algo, por conseguinte, uma determinação (*Bestimmung*) que afigura um destino.

No entanto, a análise gramatical de Wittgenstein configura os objetos ditos, em última instância, como pertencendo ao mundo. O exercício negador se diferencia em cada jogo de linguagem, sem que haja um jogo superior, um gênero supremo que compreenda os outros como se fossem suas espécies. A unidade é formada pela trama dos próprios jogos ligados por semelhanças de família e das ações que

os transformam em partidas. Essas junções diferenciadoras estão centrifugando situações lógicas indubitáveis, que vêm a ser expressas por proposições monopolares. Não é nelas que o discurso vem a se fundar? “Fundar” não no sentido tradicional de dar razões, mas simplesmente no de amparar, deixar que o discurso caminhe adiante. A dúvida abre espaço para a negação, cujo sentido somente se conforma se houver situações inquestionáveis que se expressam por sentenças indubitáveis. Cada jogo é dominado por uma gramática, mais ou menos aberta, mais ou menos determinada, que regula as diversificadas ações expressivas dos seres humanos em dados momentos de sua história. Na trama dessas ações, o modo de ser dos objetos se articula e se apresenta: “Que espécie de objeto uma coisa é, é dito pela gramática”.² Se até mesmo a objetividade de Deus é dita por uma gramática, a teologia, por que não esperarmos que a gramática da política venha nos dizer o que é uma ação política? Platão nos ensinou que o sofista se apresenta como um camaleão ligado ao não ser. E se ele vier a ser numa contradição? Não estaria se aproximando do político que tem no horizonte de sua ação a luta entres amigos contra os inimigos?

Voltemos, entretanto, ao conceito de contradição reformulado por Wittgenstein. Num de seus últimos escritos, ele anota: “A lógica aristotélica marca a contradição como uma não proposição, que deve ser excluída da linguagem. Essa lógica, porém, trata apenas de uma pequena região da lógica de nossa linguagem. (É como se o primeiro sistema da geometria tivesse sido uma trigonometria; e como se acreditássemos agora que a trigonometria é a base fundamental, e até mesmo talvez toda a geometria.)”.³

Para entender o alcance de toda essa crítica, convém, ainda que brevemente, situá-la no seu contexto. Cabe lembrar que os conceitos da lógica formal nascem de um processo muito peculiar de transformação. A lógica dos predicados costuma substituir qualquer sentença do tipo “Sócrates é filósofo” por “ $f(a)$ ”; “ f ” indicando o predicado e “ a ”, um indivíduo que pertence a um domínio indicado pela variável “ x ” da função $f(x)$. Embora no novo cálculo uma função possa ter diversas variáveis, como no caso das relações, todas as sentenças verificacionais continuam a ter a mesma forma lógica. A partir da função e de suas variáveis é possível quantificá-las, conforme o objeto indicado acontece algumas vezes ou todas. Essa passagem sem fissuras do múltiplo particular para um universal é herança da lógica aristotélica e, no fundo, baseia-se num pressuposto muito peculiar: “O que acontece muitas vezes poderia acontecer sempre [E o filósofo Wittgenstein pergunta:] — Que espécie de frase seria essa? Uma semelhante a esta: Se ‘ $F(a)$ ’ tem sentido, então ‘ $(x)F(x)$ ’ tem sentido”.⁴ A formalização por fim pressupõe essa continuidade entre a regra e o caso, entre a essência e o ente, este sendo reduzido a seu fenômeno. Não é assim que se passa do mundo sublunar para o mundo das ideias? Note-se que qualquer relação entre a regra e o caso, e vice-versa, que mobilizar apenas a bipolaridade das proposições termina num universal abstraído do tempo. Esse vício atinge qualquer processo reflexionante, inclusive o juízo reflexionante kantiano, que salta dos casos para a regra mediante o papel unificador do eu transcendental, uma potência fora da linguagem.

Não há razão alguma para supor que esse processo de formalização sempre valha para a análise lógica do discurso cotidiano. Se descartarmos qualquer intervenção divina na captura do sentido de uma palavra, este somente pode ser configurado no modo pelo qual ela se junta com outras e se distingue delas no seu uso. Nesse uso ela não pode funcionar sozinha, porquanto o uso há de ser adequado ou inadequado ao que se está querendo dizer. Isso Platão e, particularmente, Aristóteles já o sabiam. Para eles, cada palavra ganha sentido na proposição conforme se junta ou separa de outras mediante a cópula “é”. Mas eles pressupuseram que a matriz de qualquer proposição fosse a proposição asseverativa, apofântica, que, mediante sua verdade e/ou sua falsidade possíveis, apresenta ou não algo como algo; na linguagem moderna, um estado de coisa.

Esse pressuposto é quebrado por Wittgenstein. Retirando a tralha ontológica da predicação, esta lhe parece como um método projetando diferentes figuras de um plano A para outro plano B, mas de tal modo que as diversas figuras de A passam a ser expressas unicamente por círculos. O método é correto, mas pouco se sabe de A se examinarmos apenas B. Abandonando a predicação, Wittgenstein precisa examinar como as palavras se juntam em situações muito simples de convivência humana. Por exemplo, na intimidade de seu escritório um deputado trata de “banana” um colega de quem não gosta. Ao perguntar a um de seus auxiliares “Como a banana está hoje?”, este não vai à copa examinar as bananas a serem servidas no lanche. Formou-se um significado secundário da palavra, embora apenas inteligível para um grupo de pessoas.

As palavras ganham, pois, sentido no entremear de jogos de linguagem, cada jogo sendo regulado por regras que, por sua vez, se exprimem mediante a suposição da existência de termos, coisas e situações indubitáveis. Não é tão só a bipolaridade do correto ou do incorreto, do adequado ou do inadequado, em suma, do verdadeiro e do falso, que define a proposição. Na medida em que essas regras de uso vêm a ser formuladas, elas precisam ser ditas de modo a não comportar, na situação do jogo, nenhuma dúvida. As proposições *ganham sentido* conforme se tornam bipolares em vista de certas situações discursivas sobre as quais não cabe duvidar — estas são ditas por sentenças monopolares. O falar uma língua pode ser comparado ao ato de girar uma bola. Na rotação criam-se dois polos imóveis e círculos em que um ponto determinado está sempre mudando de lugar. Contudo, uma vez formados, esses polos permanecem como ações padronizadas a regular a vida em comum.

Uma expressão falada, além de estar regida pelas regras que a tornam correta do ponto de vista da língua culta, obedece a outras regras que asseguram seu sentido em determinados esquemas de seu uso. Cabe não confundir a gramática da língua portuguesa, por exemplo, com a gramática filosófica, que considera a linguagem em geral. Esta formula certas regras que determinam frases como corretas ou incorretas em certas situações. São regras aprendidas, como as de toda gramática, embora nunca se possa ter a certeza de que o aprendiz vá cumpri-las do mesmo modo que os outros e para sempre. É inevitável que seguir uma regra incorpore doses de indeterminação, cujas diferenças se revelam ou se ocultam conforme as contingências de sua aplicação. Por isso, ao seguir uma regra, o agente não chega ao caso mediante uma intuição, mas convém dizer que “é necessário em cada ponto como uma nova decisão (*Entscheidung*)”.⁵ Um ato parecido à decisão, mas que não se confunde com ela, porque toda linguagem depende de um acordo entre os falantes que julgam o caso, sem que este se realize de fato. Quem segue uma regra está sempre cobrindo uma indeterminação.

Por sua vez, os falantes, cujos critérios de identificação são os mais diversos,⁶ são determinados pelo uso dessa linguagem, cujos movimentos apresentam como pano de fundo situações lógicas indubitáveis, condições para que todos possam agir de forma convergente. Seguir uma regra cristaliza instituições que possuem no horizonte uma forma de vida. Algumas certezas “fundam” minhas ações. Mas esse fundamento perde o sentido moderno de algo que se dá, se evidencia, por si mesmo. Se duvidar de que agora estou sentado diante de meu computador, não há mais critério para separar proposições dubitáveis de proposições indubitáveis. No cotidiano, se alguém diz “dói” dificilmente vamos duvidar de que está sofrendo. E as crianças em geral apreendem a palavra “dói” quando lhes ensinam que ela pode substituir um grito de dor. Nesse caso, primeiro vem a ação e depois a palavra, que no fundo é uma exteriorização (*Äusserung*). No entanto, essa ação fundadora não aparece como fundando a própria linguagem? A análise lógica dependeria do processo evolutivo do ser humano?

Pertence à lógica tudo o que descreve os jogos de linguagem. O modo pelo qual em geral se aprende a palavra “dor”, e todas as expressões similares, responde pelo sentido da palavra “dor” cercado de segura certeza. A ação primordial, no sentido de Goethe, que Wittgenstein atribui aos fundamentos da

linguagem, ganha esse papel unicamente como o fator que confere indubitabilidade à frase, dá sentido a essa indubitabilidade. Por isso é que a palavra “exteriorização” passa a ser empregada a casos que nunca poderiam ser reportados a um comportamento espontâneo. Por exemplo, se disser: “Naturalmente eu sei que isto é uma toalha”, estou exteriorizando-me diante de uma situação que não carece de verificação. Externo uma situação. Logo adiante o texto explicita que esse agarrar imediato, em vez de consistir num saber, corresponde a uma segurança (*Sicherheit*). A ação criadora está ligada a um asseguramento, não ao modo pelo qual foi obtida. Não se aprende a dizer que se sabe que isso é uma toalha substituindo o gesto de apanhá-la pelas palavras que a família ensina. Conforme se analise a linguagem, ela tende a escapar dela mesma, mas não vai além dessa tendência, que é uma de suas características.

Nisso ela desenha uma imagem do mundo (*Weltbild*) que toda comunidade linguística há de ter como pano de fundo de suas ações. Não tem fissuras. Está aí como a vida. Mas a imagem do mundo (*Weltbild*) pressuposta não se confunde com as formas de vida (*Lebensformen*), os modos vitais de agir que asseguram o seguir de uma regra. Por isso *Lebensform* e *Weltbild* não devem ser confundidos com o mundo da vida (*Lebenswelt*), conceito fenomenológico que designa um mundo em que as ações e o falar se enraízam antes do próprio falar, tramados por relações antepredicativas, ainda consideradas como a trama mais aparente da linguagem. A imagem do mundo e a forma de vida constituem um conceito lógico necessário para que se compreenda como as regras de uma linguagem são seguidas, panorama projetado pelo uso das palavras. A forma de vida transita nesse falar como um fio vermelho ligando as decisões. Uma forma de vida não pode ser colonizada.

No seu funcionamento, um jogo de linguagem, ou uma trama deles, marca seus limites. Ao chegar a um país cuja língua desconheço, procuro me comunicar com os nativos mediante gestos, apontando para certos objetos de uso comum. Reporto-me a fatos muitos simples que em geral servem de base para a vida coletiva. Porém, quando começam a servir ao diálogo, esses fatos passam a ser vistos a partir da linguagem que estamos formando, cada pessoa privilegiando neles certos aspectos. Quando fico doente, procuro um médico, meu vizinho procura um feitiçeiro. Numa disputa com ele, posso lhe dar toda sorte de razões para justificar minha conduta; ele se defenderá como puder. “Disse que ‘combateria’ o outro — mas não lhe daria razões (*Gründe*). Por certo que sim, mas até onde elas alcançam? No fim das razões fica a persuasão (*Überredung*). (Pense no que acontece quando missionários convertem nativos.)”⁷ Aqui o sentido de “persuasão” invoca a composição da palavra alemã: um discurso (*Rede*) que vai além (*über*). Quando não há mais razões que os interlocutores podem trocar entre si, se quiserem continuar a conversa, tentam então persuadir, passar por cima do discurso estabelecido. Mesmo quando aponto para fatos muito simples conhecidos por todos, continuo a dar razões. E se pretendo continuar a me fazer entender, tento persuadir meu interlocutor com gestos de simpatia, criando entre nós uma tonalidade afetiva que permita um novo entendimento. No entanto isso pode falhar, quando, por exemplo, perdemos todos os pontos de referência que possam nos valer. Suponhamos que alguém duvidasse até mesmo do nome com que ele próprio se apresentara. Estaria sendo contradito por todos os lados e, nesse caso, faltam fundamentos para meus juízos. Está se contradizendo, no seu sentido mais amplo.

Num sistema formal, uma contradição simplesmente enuncia uma proposição cuja estrutura é (p e $\sim p$). Nada significa, mas indica que o raciocínio não pode seguir adiante, visto que tudo pode ser deduzido de uma contradição. Outros caminhos precisam ser encontrados. Numa linguagem cotidiana, vista como trama de jogos de linguagem, ela impede a ação: “A contradição impede-me de chegar a agir num jogo de linguagem”⁸ A lógica formal clássica trata de evitar uma contradição, contudo, se estivermos no plano dos jogos de linguagem, cabe perguntar: “O que devemos fazer se

chegamos a uma contradição?”⁹ Cuidar para sair dela. Não cabe tratá-la como um fantasma amedrontador. Pelo contrário, pode nos servir de alerta para prosseguir adiante: “A contradição poderia ser apreendida como um sinal dos deuses para que eu devesse agir e não refletir (*überlegen*)”.¹⁰ A contra-dicção, em determinadas circunstâncias de desajuste, barra o diálogo, mas também pode nos incentivar a que passemos adiante e, sem mesmo refletir, tentar uma abertura para a comunicação com os outros. Certas contra-dicções podem colocar em xeque nossas formas de vida. Diante dessa ameaça que pode abrir a perspectiva da morte e da guerra, não é o caso de agir? Simplesmente matando o contra-dictor? Seria essa a ação mais adequada? Ora, desde que se pergunte pela adequação, já se está operando num jogo de linguagem em que há ações *julgadas* adequadas, outras *julgadas* inadequadas e situações lógicas indubitáveis que, quando ditas, o são por proposições monoplares. Noutras palavras, o novo jogo requer o aprendizado de novas técnicas e com elas novas formas de julgar: “O que se apreende não é uma técnica, aprendem-se juízos corretos”.¹¹

Por mais distante que o contra-dictor se situe, por mais inimigo que ele se mostre, o locutor e o contraditor já estão se vendo como seres humanos, por mais que um considere o outro degenerado. E por isso têm à disposição fatos comuns muito gerais e que podem ser mobilizados para entrarem numa relação simbólica de persuasão ou de agressão. Por certo, a nova ação é uma decisão, uma *Entscheidung*, a separação de dois domínios, no entanto, na medida em que ela já se move num plano simbólico, articulando movimentos ditos bipolares ou monoplares, ela coloca a questão de como lidar adequadamente, na situação dada, com o contra-dictor. Basta configurá-lo como inimigo? O que fazer com ele? Em determinadas situações, ele não se torna necessário?

1. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960, p. 550.

2. *Ibid.*, p. 373.

3. *Id.*, *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 152. (Werkausgabe in 8 Bänden. B. 7, 525, pp. 414-5).

4. *Ibid.*, p. 345.

5. *Ibid.*, p. 186.

6. *Ibid.*, p. 404.

7. *Ibid.*, p. 612.

8. *Id.*, *Zettel: Schriften, Band 5*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, p. 685.

9. *Ibid.*, p. 688.

10. *Id.*, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik: Werkausgabe, Band 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, p. 254.

11. *Id.*, *Philosophische Untersuchungen II*, XI, *op. cit.*, p. 345.

Copyright © 2014 by José Arthur Giannotti
Todos os direitos reservados

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

CAPA Alceu Chiesorin Nunes

PREPARAÇÃO Cláudia Cantarin

REVISÃO Mariana Cruz e Renato Potenza Rodrigues

DIAGRAMAÇÃO Verba Editorial

PROJETO GRÁFICO Joelmir Gonçalves

ISBN 978-85-438-0196-4

TODOS OS DIREITOS DESTA EDIÇÃO RESERVADOS À

EDITORA SCHWARCZ S.A.

RUA BANDEIRA PAULISTA, 702, CJ. 32

04532-002 – SÃO PAULO – SP

TELEFONE (11) 3707-3500

FAX (11) 3707-3501

WWW.COMPANHIADASLETRAS.COM.BR

WWW.BLOGDACOMPANHIA.COM.BR