

## As novas aventuras da dialéctica

Eduardo PELLEJERO\*

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Brasil)

**RESUMO:** Algumas (muitas) das mais interessantes teorizações do marxismo têm origem nos grandes fracassos do marxismo, dando conta de uma fidelidade com potencial emancipatório dessa ideia (desse movimento) que excede largamente o saudosismo do passado e a adaptação ao presente. É o caso de *Les aventures de la dialectique*, o livro de Merleau-Ponty, onde procede-se a uma reavaliação das apostas marxistas da época. A problematização das ideias de progresso e de sentido oscilava, então, entre a rejeição incondicional da revolução (a revolução instituída, como fato histórico, ou como verdade), a defesa tímida dos seus valores (a revolução como inscrição de um certo progresso na história: as conquistas de Outubro) e a redefinição das instituições de esquerda (a revolução como agenciamento de intersubjetividade). Mais de 40 anos depois, autores tão diversos como Slavoj Zizek, António Negri, Alain Badiou e Jacques Rancière voltam a jogar esse jogo, onde a herança do marxismo ocidental é dividida (partilhada) entre pretendentes à uma revolução pensada como acontecimento, como crítica, como projecto ou como instituição. O quê é (o quê deve ser) o marxismo contemporâneo? Repetindo o gesto de Merleau-Ponty, e a partir destas perspectivas (não necessariamente comensuráveis), o que procuramos são elementos para a redefinição de uma nova pragmática militante, capaz de acolher a imponderabilidade de novos saberes, de novas técnicas e de novos dados políticos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Dialética – Movimento – Instituição – Merleau-Ponty – Holloway – Guattari – Virno – Zizek

---

\* Eduardo Pellejero é argentino. Doutorado em Filosofia Contemporânea pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (Portugal, 2006), é professor de Estética na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Brasil) e desenvolve uma pesquisa no domínio da filosofia (política) da ficção. Publicou: *Deleuze y la redefinición de la filosofía* (Jitanjáfora, México, 2007) e *A postulação da realidade: filosofia, literatura, política* (Vendaval, Lisboa, 2009). E-mail: epellejero@sapo.pt

Em 1955 Merleau-Ponty publicava *As aventuras da dialéctica*, texto que vinha consolidar a ruptura com as políticas do Estado Soviético e o Partido Comunista Francês, como com a nova linha editorial da revista que até 1953 editara junto a Sartre. Pretendia ser uma reformulação problemática (logo, dialéctica) do pensamento marxista, sobre um plano teórico singular, que o próprio Merleau-Ponty qualificara de a-comunista e que, alguns anos mais tarde, Paul Ricoeur elevara polemicamente à categoria de a-marxista<sup>1</sup>.

Digamos, antes, que Merleau-Ponty apostava num marxismo mais modesto, de cujo programa estava excluída toda a hipótese progressista<sup>2</sup>. Uma *dialéctica menor*, na qual a história não aparecia já como dona dum sentido imanente, mas afastava de facto certas possibilidades (cito Merleau-Ponty):

O que está caduco não é a dialéctica, é a pretensão de terminá-la num fim da história ou numa revolução permanente (...) Há menos um sentido da história que uma eliminação do sem-sentido.<sup>3</sup>

Mas *As aventuras da dialéctica* implicava, também, uma forte tomada de partido, que passava por levantar “a questão social em termos de luta e recusar a ditadura do proletariado”<sup>4</sup>.

Por tudo isto, abria um verdadeiro leque de caminhos (im)possíveis, nos quais a crítica futura iria aventurar-se (e muitas vezes perder-se). Drama marxista onde colidem o fracasso da revolução como projecto histórico<sup>5</sup>, a

<sup>1</sup> Cf. Ricoeur, «Compte rendu d'*Humanisme et Terreur*», in *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999. Cf. Scarso, «Postfazione», in *Le avventure della dialettica*.

<sup>2</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, pp. 58-59: “Todo progreso es relativo (...) la misma inscripción histórica que lo instala en las cosas pone al día el problema de la decadencia. La revolución convertida devenida institución es ya decadencia si se cree hecha. En otros términos, en una concepción concreta de la historia, donde las ideas no son más que etapas de la dinámica social, cada progreso es ambiguo porque, adquirido en una situación de crisis, crea una fase de estado en que nacen problemas que lo superan. El sentido de la historia es entonces a cada paso amenazado de desviarse y tiene necesidad de ser reinterpretado sin cesar. La corriente principal no es nunca sin contra-corrientes ni remolinos”.

<sup>3</sup> Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 59 e 285 (cf. p. 278).

<sup>4</sup> Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialéctica*, Paris, Gallimard, 1955; p. 313.

<sup>5</sup> Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 295. Cf. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 121-124: “antes de estar en él, la contradicción y el equívoco están en la revolución rusa y finalmente en el realismo de Marx. Decimos bien: de Marx y no sólo del bolcheviquismo (...) Es, piensa Lefort, a los principios del bolcheviquismo que es necesario remontar para encontrar las premisas de la «degeneración». Nosotros nos preguntamos si no es necesario remontar más alto. Es el marxismo, no el bolcheviquismo, que funda las intervenciones del Partido sobre las fuerzas que están ya ahí y la praxis sobre una verdad histórica (...) la práctica bolchevique y el trotskismo están en la misma línea, y son las consecuencias legítimas de Marx. Si se pone en causa el bolcheviquismo es necesario poner en causa también la filosofía objetivista-subjetivista de la praxis”. Cf. Maria Teresa Castanheira, «Fenomenología e

defesa tímida dos seus valores<sup>6</sup> e a problematização das instituições de esquerda<sup>7</sup>. E isto sempre na saudade da revolução como movimento ou

---

compromiso: El debate entre Merleau-Ponty y Sartre», en *Phainomenon*, nº4, Lisboa, Colibri, 2002, pp. 37-50.

<sup>6</sup> Esta posición se refleja con especial claridad en la defensa de Troski que Merleau-Ponty hacía en un artículo de 1948 –«La política paranoica»–, en donde se preguntaba si es posible separar el estalinismo de las conquistas de Octubre, y respondiendo con alguna ambigüedad, indeciso entre la condena del marxismo como filosofía de la historia y la eliminación de la propiedad privada en la URSS como progreso constataba: “[Trotski:] «Bonaparte fue el primero en poner fin a la Revolución mediante una dictadura militar. Mientras tanto, cuando las tropas francesas invadieron Polonia, Napoleón firmó un decreto que rezaba: “La esclavitud está abolida”. Esa medida no fue dictada ni por las simpatías de Napoleón para los campesinos, ni por los principios democráticos, sino antes por el hecho de que la dictadura bonapartista reposaba, no sobre las relaciones feudales, sino sobre las relaciones burguesas. En la medida en que la dictadura bonapartista de Estalin reposa, no sobre la propiedad privada, sino sobre la propiedad del Estado, la invasión de Polonia por el ejército rojo debería (...) tener por resultado la abolición de la propiedad privada capitalista, de modo que pusiese el régimen de los territorios ocupados de acuerdo con el régimen de la URSS (...) No reconocemos al Kremlin ninguna misión histórica. Estábamos y estamos contra cualquier apropiación de nuevos territorios por el Kremlin. Somos por la independencia de la Ucrania soviética y, si los propios bielo-rusos lo desearan, por la independencia de la Bielo-Rusia soviética. Al mismo tiempo, en las partes de Polonia ocupadas por el ejército rojo, los partidarios de la Cuarta Internacional deben desempeñar el papel más decisivo en la expropiación de las propiedades latifundarias y de los capitalistas, en la división de las tierras en beneficio de los campesinos, en la creación de los comités de trabajadores y de los soviets, etc. Hecho esto, deben mantener la independencia política, deben combatir, durante las elecciones para los soviets y para los comités de empresas, en favor de la independencia completa de estos últimos en relación a la burocracia, y deben conducir la propaganda revolucionaria en un espíritu de desconfianza en relación al Kremlin y sus agentes locales»» (Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 323-324; el texto de Troski es: «The USSR in War», 25-10-1939, en *In defense of marxism*, p. 20). Cf. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 337-338: “la degradación de los valores marxistas es inevitable en la propia Rusia, los campos de concentración disuelven la ilusión humanista, los hechos vividos expulsan los valores imaginados como la moneda mala expulsada de la buena. Pero cuando uno de nosotros habla con un comunista martiniano sobre problemas de Martinica está incesantemente de acuerdo con él. Un lector de *Le Monde* escribió últimamente a ese diario que todas las declaraciones sobre los campos de trabajo soviéticos podían realmente ser verdaderas, pero al final él era un operario sin recursos y sin propiedad, y que siempre encontraba más apoyo junto de los comunistas que del de los otros. (...) La decadencia del comunismo ruso no hace que la lucha de clases sea un mito, que la «libre empresa» sea posible o deseable, ni en general que la crítica marxista este caduca. (...) La única crítica saludable es por lo tanto la que apunta, en la URSS y fuera de la URSS, a la explotación y la opresión, y cualquier política que se define contra Rusia y localiza en esta la crítica es una absolución dada al mundo capitalista”. Cf. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 379: “Como modelo universal, como futuro de la humanidad, fracasó. Pero la Revolución Francesa también fracasó. Había, en 1793, personas que odiaban a Robespierre con toda razón. Eso no impide que la Revolución Francesa sea una fase de nuestra historia, eso no hace que la historia, después de ella, tenga recomendado como antes. Eso que pasó desde 1917 no es un paréntesis, sino, en todos los sentidos de la palabra, la prueba, todavía más sangrienta y dolorosa que la primera, del voluntarismo revolucionario”.

acontecimento: «milagre do fluxo revolucionário» ou «ponto sublime», que – não podendo conceptualizar – Merleau-Ponty evoca como se se tratara da graça divina descendendo sobre a história<sup>8</sup>.

Evidentemente, esta dualidade entre um marxismo dos movimentos e um marxismo das instituições não é uma invenção de Merleau-Ponty. A apropriação dos actos criadores como os propiciados pela Comuna de Paris, sempre ocupou um lugar importante para certo marxismo mais preocupado em converter a liberdade em realidade que em instituição<sup>9</sup>. Pensem no comunismo dos conselhos, em Anton Pannekoek, por exemplo, para quem “a luta do proletariado não é simplesmente uma luta contra a burguesia pelo poder do Estado, mas também uma luta contra o Poder do próprio Estado”. E pensem nas tradições mais ou menos aparentadas, no autonomismo, no luxemburguismo ou no socialismo libertário.

Nos nossos dias, talvez a valoração mais radical do movimento em detrimento da instituição tenha lugar na obra de John Holloway.

Postulando o movimento como antipoder (como potência), Holloway afirma que a conquista do poder estatal tenha qualquer valor dentro duma praxis autenticamente marxista<sup>10</sup> (cito):

<sup>7</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 295. Cf. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 313 y 223: “Que la posición del marxismo sin partido sea insostenible a la larga, que resulte de la concepción marxista de la historia e incluso de la filosofía, también lo creemos nosotros”.

<sup>8</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 128-129: “Hay ciertos momentos, llamados justamente revolución, donde el mecanismo interno de la historia hace que los proletarios vivan en su Partido, que los obreros y los campesinos vivan la comunidad de la forma que la dialéctica les asigna sobre el papel, que el gobierno no es nada más que el comisario del pueblo: se está entonces en el punto sublime del que hemos hablado varias veces. (...) Tal es el milagro del flujo revolucionario, de la negatividad encarnada en la historia (...) No es, por principio, más que en algunos momentos privilegiados que la negatividad desciende verdaderamente en la historia, deviene un modo de vida. El resto del tiempo es representada por los funcionarios. Esta dificultad no es sólo la del bolcheviquismo, sino de toda organización marxista, quizás de toda organización revolucionaria. La revolución como autocritica continua tiene necesidad de la violencia para establecerse y deja de ser autocritica en la medida en que la ejerce. Es la negación realizada o indefinidamente reiterada, no hay negación pura ni continuada en las cosas mismas”.

<sup>9</sup> Retrocediendo aún más, Raya Dunayevskaya recuerda que incluso el propio Marx planteaba ya como eje fundamental de su concepción la creación cotidiana de nuevas formas de lucha y nuevas relaciones humanas entre los trabajadores y con los lugares de producción «para tomar por asalto el cielo» Cf. Raya Dunayevskaya, *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, edición de José Aricó, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004; p. 208.

<sup>10</sup> Cf. Holloway, «Doce tesis sobre el antipoder», Tesis 2: “Un mundo digno no se puede crear por medio del Estado. (...) Ni los gobiernos reformistas ni los gobiernos revolucionarios lograron cambiar el mundo de forma radical. (...) Ahora podemos ver que la idea de que el

Este é o grande, o absurdo, o inevitável desafio do sonho comunista: criar uma sociedade livre de relações de poder. Este projecto é muito mais radical que qualquer noção de revolução fundada na conquista do poder e, ao mesmo tempo, muito mais realista.<sup>11</sup>

Procurando reinscrever na praxis política contemporânea o melhor da tradição da *dialéctica negativa*<sup>12</sup>, Holloway coloca à conta deste «marxismo aberto», perfilado como «teoria da luta»<sup>13</sup>, as formas mais diversas de resistência e confrontação, postulando como único denominador comum a *negação das formas de poder*. Assim,

(...) o que une o levantamento zapatista em Chiapas e o Movimento dos Sem Terra no Brasil com a luta dos trabalhadores da internet em Seattle, não é uma composição comum de classe (como «trabalho imaterial»), mas a comunidade da sua luta negativa contra o capitalismo.<sup>14</sup>

Essa negatividade é para Holloway a substância da crise capitalista e o princípio da esperança.

Uma *dialéctica negativa e aberta (não acumulativa)*<sup>15</sup> vem destituir assim qualquer dialéctica positiva que pretenda dar forma a um projecto

---

mando se podría cambiar por medio del estado era una ilusión. Tenemos la buena suerte de estar viviendo el fin de esa ilusión". Cf. Holloway, *Change the World without Taking Power*, Cap. 2, § 2: "The mistake of Marxist revolutionary movements has been, not to deny the capitalist nature of the state, but to underestimate the degree of integration of the state into the network of capitalist social relations".

<sup>11</sup> Holloway, *Change the World without Taking Power*, Cap. 3, § 4.

<sup>12</sup> "El punto de partida es la negatividad (...) El pensar, para decir la verdad del grito, tiene que ser negativo. No queremos entender al mundo sin negarlo. La meta de la teoría es conceptualizar al mundo negativamente, no como algo separado de la práctica, sino como un momento de la práctica, como parte de la lucha para cambiar el mundo, para hacer de él un lugar digno de la humanidad" (Holloway, «Doce tesis sobre el antipoder», Tesis 1).

<sup>13</sup> Cf. Holloway, «Historia y Marxismo Abierto», in *Nueva Epoca*, año 18, nº 27, Universidade de Puebla, Puebla, primavera de 1995, pp. 94-107: "Es, por consiguiente, más importante que nunca destacar la naturaleza del marxismo como teoría de la lucha. Hablar de marxismo como una teoría de la lucha es pensar las categorías marxistas como categorías abiertas, categorías que conceptúan la apertura de la sociedad".

<sup>14</sup> Holloway, *Change the World without Taking Power*, Cap. 9, § 3. Cf. Cap. 9, § 2: "any form of non-subordination, any process of saying 'we are more than the objectified machines that capital requires', leaves a residue. (...) This substratum of negativity is the stuff that social volcanoes are made of. This layer of inarticulate non-subordination, without face, without voice, so often despised by the 'Left', is the materiality of anti-power, the basis of hope".

<sup>15</sup> Cf. Holloway, *Change the World without Taking Power*, Cap. 4, § 3: "It is crucially important to see that the critique of bourgeois theory is not just a critique of 'them'. It is also, and perhaps above all, a critique of 'us', of the bourgeois nature of our own assumptions and categories, or, more concretely, a critique of our own complicity in the reproduction of capitalist power relations. The critique of bourgeois thought is the critique of the separation of subject and object

revolucionário. A luta consiste, não em estabelecer uma nova identidade ou composição, mas em intensificar o movimento da anti-identidade<sup>16</sup>.

Quero dizer: mesmo para Holloway as lutas são raramente meras lutas-contra (“A experiencia da luta partilhada já implica o desenvolvimento de relações, qualitativamente diferentes das relações sociais do capitalismo”<sup>17</sup>). Mas estas formas eventuais de articulação intersubjectiva, que acaso constituam a forma minimal do institucional, não caucionam a formação dum novo poder constituinte. Qualquer agenciamento singular que procure dar uma forma à matéria, uma figura ao desejo, uma identidade ao colectivo, coloca em causa o carácter comum, ontologicamente uno, das lutas. Um universalismo de raiz – ontológico ou existenciário – sobrepõe-se assim à proliferação rizomática das lutas singulares a nível óntico.

A política (ontológica) do grito é (onticamente) uma anti-política; uma política sem polícia, para colocá-lo na linguagem de Rancière. “A revolução é urgente mas incerta, uma pergunta e não uma resposta”, coisa que Holloway acredita poder ler na experiência zapatista do «perguntando caminhamos».

Agora, eu digo: esta recusa de qualquer política de organização em favor dum a pura política de acontecimentos, não acaba por deixar-nos completamente fora da política?

Mudar o mundo sem tomar o poder é uma aposta grande, desesperada, na qual muitos de nós acaso poderíamos chegar a nos reconhecer; mas não teremos abandonado a *luta* em troca dum *pensamento da luta* como *stimmung* existenciária fundamental?

A incondicionalidade do grito (com a sua recusa de qualquer política de reorganização) coloca-nos por completo fora da história<sup>18</sup>, com o qual o lema de Holloway parecerá devir um imperativo puramente ético: *Mudar o homem sem*

---

in our own thought”. Cf. Cap. 4, § 4: “The problem of why revolution has not happened is not a problem of ‘them’, but a problem of a fragmented ‘us’”.

<sup>16</sup> Holloway, *Change the World without Taking Power*, Cap. 11, § 4.

<sup>17</sup> Holloway, *Change the World without Taking Power*, Cap. 11, § 4. Cf. Holloway, «Historia y Marxismo Abierto»: “Esto implica, en primer lugar, una crítica del “marxismo cerrado”, todas aquellas corrientes de la tradición marxista que ven el desarrollo social como un camino predeterminado, ya sea desde un modo de producción hacia otro o, en el lenguaje más de moda de la teoría de la regulación, desde un modo de regulación hacia otro, ya sea que se le vea en los términos tradicionales de la “necesidad histórica” o en los tonos posmodernos, posestructurales, más influyentes de las “inescapables líneas de tendencia y dirección establecidas por el mundo real””.

<sup>18</sup> Cf. Bensaïd, «Multitudes ventrílocuas (a propósito de Multitud, de Hardt y Negri)», in *Herramienta*, nº 28.

*mudar o mundo*<sup>19</sup> (ou inclusive puramente hermenêutico: *Mudar a compreensão que o homem tem do poder sem mudar o mundo*).

Alguns anos antes, a recusa das teleologias, da causalidade linhal e do sentido da história, levavam a Félix Guattari a propor uma espécie de *dialéctica invertida*, que esgota as contradições (que as desborda) sem chegar a resolvê-las. A luta não se joga só no domínio da economia-política em sentido estrito, mas tem lugar sobre um plano molecular, que concerne às mutações do desejo, assim como às mudanças técnicas e científicas, às criações artísticas, etc.

A instituição do movimento revolucionário no Estado, neste sentido, não só ocupa um lugar muito marginal dentro do programa micropolítico como é suspeita de jogar contra os vectores de transformação latentes no próprio movimento. Com efeito, estas instituições molares tendem a ressemiotizar a paisagem social e, nessa mesma medida, dificultam “a aparição de novos modos de relação no mundo”, única resposta possível ao que Guattari caracteriza como *Capitalismo Mundial Integrado*.

A crítica das formações de poder (incluídas todas as formas clássicas de instituição revolucionária: partido, sindicato, mutual, etc.)<sup>20</sup>, deve ver-se prolongada, pelo contrário, numa praxis revolucionária que não passe simplesmente pela luta contra o submetimento material e contra as formas visíveis da repressão, mas que aponte também, e sobretudo, “à criação duma multiplicidade de funcionamentos alternativos”. A micropolítica é, neste sentido, uma *microdialéctica*, isto é, um pensamento da mudança que não opera por totalizações, mas, pelo contrário, por destotalizações.

Isto não significa que a revolução molecular seja a negação duma revolução molar, visível, em grande escala, mas simplesmente uma inversão de prioridades: não é já a revolução molar (económico-política) a que conduzirá à revolução molecular (económico-libidinal), mas as revoluções moleculares colocadas em marcha pela economia do desejo as que eventualmente darão lugar para que uma revolução molar possa madurar. *Devir-menor da dialéctica*, por tanto, onde novos âmbitos sociais «não garantidos»<sup>21</sup> forçam uma redistribuição da qual o capitalismo defende-se com todas as suas armas.

<sup>19</sup> Cf. Holloway, *Change the World without Taking Power*, Cap. 6, § 2: “We are the only creators, the only gods. Guilty gods, negated gods, damaged, schizophrenic gods, but above all self-changing gods”.

<sup>20</sup> Guattari, *Plan sobre el planeta*, p. 70: “Las economías occidentales no podrían funcionar hoy en día sin los sindicatos, los comités de empresa, las mutualidades, los partidos de izquierda y, quizás también... los grupúsculos de extrema izquierda. No se puede, pues, esperar gran cosa por ese lado”

<sup>21</sup> Anne Querrien, «Esquizoanálisis, capitalismo y libertad. La larga marcha de los desafiliados», in Guattari, *Plan sobre el planeta*, p. 29: “inmigrantes, mujeres sobreexplotadas,

A perspectiva de que a luta revolucionária pode reduzir-se a uma luta pela hegemonia é descartada, mas isso não significa que os projectos micropolíticos de transformação social não estejam abertos à sua inscrição numa estratégia subversiva, revolucionária, ou inclusive reformista, à escala mundial, com o fim de não serem condenados à impotência. Neste sentido, a micropolítica aponta na direcção duma dialéctica (e dum marxismo) que não dá por descontada a acumulação, mas que não a recusa *a priori* (como era o caso de Holloway).

Diz Guattari:

A conclusão deste tipo de transformações dependerá essencialmente da capacidade que tenham os agenciamentos explicitamente revolucionários para articulá-las com as lutas de interesse, políticas e sociais. Esta é a questão essencial. De não se produzir essa articulação: nenhuma mutação de desejo, nenhuma revolução molecular, nenhuma luta por espaços de liberdade logrará impulsionar transformações sociais e económicas a grande escala.

A questão não é, como para Rosa Luxemburgo, a produção de “uma lógica socialista não acumulativa”<sup>22</sup>, mas, antes, a duma lógica de acumulação não capitalista (isto é, que não implique a resemiotização, a homogeneização, a totalização, ou inclusive que comporte mecanismos de *dilapidação da acumulação*, de *menorização das identidades*, de *subtracção das totalizações*). Guattari coloca isto em termos dum novo modo de estruturação que, considerando objectivos delimitados, respeite os rasgos próprios dos diversos movimentos e das lutas em marcha. Um modo de organização social menos absurdo do que sofremos

---

trabajadores precarios, parados, estudiantes sin salidas, asistidos de todo tipo y, en la actualidad, excluidos de la vivienda o de las prestaciones sociales. Estos grupos no están unificados. Los valores y las cualificaciones que los atraviesan son múltiples, pero inoperantes en el sistema de producción. Piden, antes que el derecho a trabajar, el derecho a vivir, a inventar nuevas formas de vida, a diseñar nuevos espacios. Su existencia impacta directamente contra las formas de semiotización propias del sistema dominante. De entrada, aparecen como marginales. Su llegada a las grandes metrópolis del capitalismo mundial revela los territorios de los que proceden tal y como son: bolsas de pobreza en el seno del espacio insolente del desarrollo económico. Exigen una redistribución, mientras que todas las formas de redistribución existentes se defienden contra este nuevo reparto”.

<sup>22</sup> Em 1913 Rosa Luxemburgo escreveu *A acumulação do capital*, [The accumulation of Capital, Londres, Routledge, 1951; *La acumulacion del capital*. Mexico, Grijalbo, 1967], ensaio premonitório, profético sobre o capitalismo. Aí previu o colapso da economia capitalista dizendo que ela se expande e que morre da opulência que ela própria cria. Esse sistema-modelo ou como podemos dizer agora sistema-mundo (Wallerstein) leva à sua autodestruição devido aos compradores não capitalistas do valor excedente (vive do valor de mão de obra e do valor excedente - teorias já ultrapassadas) mas a Rosa previu que essa organização é um sistema parasitário suicida. A lógica capitalista necessita de sistemas não capitalistas para assimilar o seu desenvolvimento, mas que esgotam as suas próprias forças. O remédio seria uma lógica socialista não acumulativa (debo esta referencia a José Caselas).

hoje em dia, que nos permita estabelecer um plano de consistência comum sem trair a singularidade das posições de cada quem.

*Metamodelização discensual* que, contra a facilidade do acordo consensual, se espera abra a possibilidade de estender a uma experiência social mais ampla os micro-agenciamentos sociais que surgem, segundo tempos e espaços incomensuráveis, à contramão do movimento de ressemiotização capitalista<sup>23</sup>.

Proveniente do operaismo italiano, Paolo Virno com parte o interesse pelos movimentos sociais que exploram alternativas à organização posfordista do trabalho e da sociedade, assim como à crítica do Estado e das instituições históricas revolucionárias<sup>24</sup>.

Essa crítica da instituição em nome do movimento, em todo o caso, longe de por de lado a questão duma organização comum da sociedade, reclama-a na sua obra urgentemente. Virno afirma, com efeito, que a nossa época comprehende a possibilidade duma bifurcação (re)constituinte, mesmo quando – prudentemente – considere essa possibilidade em toda a sua ambivalência e ambiguidade, como um futuro contingente, isto é, que pode estar carregado de promessas, mas também cheio de horrores.

A nossa época propicia e exige, caucciona e torna necessária a construção duma nova esfera pública de natureza não capitalista, uma nova ordem mundial enquanto movimento de movimentos, isto é, uma forma de instituição das relações sociais “que não tenham mais no seu centro a obediência ao Estado e a obrigação do trabalho assalariado”.

Esta nova esfera pública é uma realidade emergente para Virno, e não pode ser reconduzida à mera conquista do poder estatal pelos movimentos de resistência. Apontando, pelo contrário, a contribuir para a decadência do poder do Estado, implica a defesa de experiencias plurais, de usos, costumes e instituições não estatais.

De facto, Virno faz mais que deslocar a questão da instituição dos movimentos sociais para além da sua subordinação à conquista do poder Estatal: propõe uma direcção para a procura e um fundamento para a construção.

– O vector estructurante da procura implica uma hibridação das relações entre vida política, trabalho e intelecto, destruindo as cadeias que subjugam o intelecto ao trabalho assalariado, em proveito duma conjugação do intelecto e da acção política.

<sup>23</sup> Búsqueda ya presente en el CERFI, e incluso en la revista Chimères y el CINEL (Centro de Iniciativas para Nuevos Espacios de Libertad), ambos de 1979.

<sup>24</sup> “esos régímenes dictatoriales y odiosos que fueron el socialismo real”

– O fundamento, por sua vez, é uma certa concepção da linguagem ou do intelecto como instituição humana fundamental, concepção que Virno toma de Merleau-Ponty (e provavelmente do próprio Deleuze) e de cuja presença dá conta na obra do próprio Marx<sup>25</sup>. A linguagem, neste sentido, e em geral a actividade intelectual, enquanto fonte última da produção de riqueza, aparece como aquilo que mancomuna os produtores, “a bússola concreta aí onde desaparecem as comunidades substanciais e se está continuamente exposto ao mundo”. Oferece, logo, uma forma de instituição que agencia o múltiplo, já não englobando-o debaixo duma unidade última, mas traçando um plano de consistência para os seus movimentos singulares<sup>26</sup> (cito Virno):

Os «muitos» persistem como «muitos» sem aspirar à unidade estatal porque: 1º) enquanto singularidades individualizadas, têm já às suas costas a unidade/universalidade própria das diversas formas de vida preindividual; e 2º) na sua acção colectiva acentuam e continuam o processo de individuação.<sup>27</sup>

A proposta de Virno vai, assim, certamente para além da dialéctica puramente negativa do grito, e inclusive da microdialéctica das revoluções moleculares, dando forma à procura dum novo nomos para a terra sem comprometer a singularidade dos movimentos a partir dos quais esse nomos parece emergir.

Contudo, a sua inscrição na prática política concreta impõe uma certa reserva. É algo que o próprio Virno concede (cito):

Como conceber a acção política fundada no *general intellect*? Neste terreno há que ser cautos. Tudo o que se pode fazer é indicar a *forma lógica* de qualquer coisa que ainda não tem uma sólida *experiencia empírica*.

---

<sup>25</sup> En el «Fragmento sobre las máquinas», en los *Grundrisse*, Marx habla de un intelecto general, de un *general intellect*.

<sup>26</sup> Virno, *Gramática de la multitud*, p. 76: “la multitud consiste en una red de *individuos*; los muchos son *singularidades*. El punto decisivo es considerar esas singularidades como puntos de llegada, no como datos previos o puntos de partida; los individuos deben ser considerados como el resultado final de un *proceso de individuación*, no como átomos solipsistas”; cf. p. 81: “Es el concepto de «individuo social». No es una casualidad, me parece, que Marx utilice esta expresión en las mismas páginas en las cuales discute del *general intellect*, del intelecto público. El individuo es social porque, en él, está presente el *general intellect*. O también, recurriendo de nuevo al Marx de los *Manuscritos*, porque en él se manifiesta abiertamente, junto al Yo singular, el *gattungswesen*, la «existencia genérica», el conjunto de requisitos y facultades de la especie *Homo sapiens sapiens*.

<sup>27</sup> El *colectivo de la multitud*, en cuanto individuación ulterior o de segundo grado, fundamenta la posibilidad de una *democracia no representativa*. Recíprocamente, se puede definir la «democracia no representativa» como una individuación de lo preindividual histórico-social: ciencia, saber, cooperación productiva, *general intellect*”.

Pelo demais, a lógica de subtracção – que Virno propõe como primeiro elemento duma praxis política consistente com a sua elaboração teórica – parecera implicar um retrocesso na direcção de perspectivas menos construtivistas (como a de Holloway) ou menos universalistas (como a de Guattari). Com efeito, a desobediência civil e o êxodo (“fugas no sentido de sair das categorias das instituições estatais”), pareceram remeter uma vez mais, ora a uma política eventual (de acontecimentos), ora a uma micropolítica (de espaços libertados), deixando em suspenso a instituição efectiva dessa nova esfera pública. Digo que não resulta fácil compreender de que modo estes movimentos de subtracção e impugnação podem dar lugar a “uma república não estatal” ou “articular um espaço público não representativo”<sup>28</sup>.

Em França, Daniel Bensaïd tem levantado com relação a estas aproximações menores da praxis política contemporânea uma objecção pragmática fundamental: a ausência de uma teoria da articulação. Ausência cujo sintoma inmediato seria uma estranha incoerência entre o radicalismo formal do discurso filosófico e a produção de modestas propostas reformistas<sup>29</sup>.

A falta de articulação entre movimentos, a falta de alternativas na hora de conciliar “a urgência das resistências e o longo tempo da reconstrução”, vai de mão dada com o recuo da questão política e com o que Bensaïd denomina a «ilusão social», isto é, a ideia de que a organização autonómica de pequenos grupos é suficiente para mudar o mundo.

Diz Bensaïd:

Indubitavelmente, após lacerantes derrotas, estas fermentações utópicas podem ser necessárias, mas não são suficientes. (...) A grande recusa do movimento altermundista e a reivindicação de outro mundo possível não conduziram (ainda) a uma política alternativa. (...) A sua unidade não é um dado sociológico espontâneo,

<sup>28</sup> Virno, «Crear una nueva esfera pública, sin Estado - Entrevista a Paolo Virno por Héctor Pavón», in *Anarchopedia*, (completar referencia): “Prescindiría quizá de la palabra revolución porque ese modelo fue el de tomar el poder y construir un nuevo Estado. Hablaría más bien de éxodo. Pienso que el modelo del éxodo es un modelo rico. Éxodo significa, más que tomar el poder o someterse a él, salir. Salir significa construir un contexto distinto, nuevas experiencias de democracia no representativa, nuevos modos de producción”.

<sup>29</sup> Bensaïd lamenta, con todo, que de esas montañas filosóficas mayormente hayan acabado por parir ratones políticos o evasiones imaginarias. Bensaïd, «Retornos de la política»: “La gama de evasiones imaginarias es amplia: utopías reaccionarias, de la armonía natural, de lo *bio* y de lo *brut*, de la “deep ecology”; utopías filantrópicas, que “lamentan sinceramente la miseria de los pobres” y utopías compasivas esponsorizadas por el Banco Mundial, que “pretende hacer burgueses a todos los hombres”, sin atacar la plaga de la deuda y la privatización del mundo; utopías libertarias de micro-resistencias, micro-reformas y micro-soluciones, que dejan invariables los mega-problemas engendrados por el despotismo de la mercancía”.

mas uma construção política a realizar. (...) É necessário precisar qual é este mundo possível e, sobretudo, explorar as vias para alcançá-lo. Há estratégias e estratégias.

Bensaïd fala de estratégia, e não de modelo<sup>30</sup>, mas do que se trata para ele é certamente de voltar a fixar um sentido na praxis histórica, que nos impeça de extraviar-nos nos labirintos duma política do dia-a-dia. E, mesmo sem abonar por uma concepção etapista da mudança social, Bensaïd volta a reafirmar as prerrogativas totalizadoras dum *materialismo dialéctico forte*, na ideia de que se não se aponta à mudança total (global) de determinadas coordenadas das sociedades (capitalistas) nas quais vivemos, qualquer grito, qualquer forma de desobediência, qualquer revolução molecular está condenada a ver-se inscrita numa lógica hegemónica reformista, que tende naturalmente a preservar o *status quo* vigente<sup>31</sup>.

Profissionalmente polémico, como sempre, Slavoj Žižek retoma esta ideia de que qualquer processo emancipatório deve combinar necessariamente a política e a polícia, e conduzir da insurreição a uma regulação concreta, a uma reorganização social, económica e política de longo alcance<sup>32</sup>. Agora, à diferença do que vimos até aqui, para Žižek esta articulação passa necessariamente pela conquista do poder estatal. «*Quem ocupa o poder?*» continua a ser para Žižek uma questão política prioritária; desistir da mesma implica o abandono dum campo de batalha fundamental a mãos do inimigo<sup>33</sup>.

Logo, o desafio da esquerda contemporânea não é para Žižek (não pode ser) *construcción de territorios libertados mais metamodelização disensual*, mas, antes, *transformação da vida social mais conquista do poder estatal* (que deve ler-se: *reforma espiritual a partir de uma revolução política*)<sup>34</sup>. Diz Žižek:

<sup>30</sup> Bensaïd, «Sobre el retorno de la cuestión político-estratégica», in *Viento Sur*, 30 de Enero 2007: “Un modelo, es algo a copiar, un modo de empleo. Una hipótesis, es un guía para la acción, a partir de las experiencias del pasado, pero abierta y modificable en función de experiencias nuevas o de circunstancias inéditas. Los revolucionarios corren por consecuencia el mismo riesgo que los militares sobre quienes se dice que siempre están atrasados una guerra”.

<sup>31</sup> A política, a estratégia política só pode surgir (renascer) das práticas e das lutas sociais concretas, mas deve prolongar essas práticas e essas lutas num plano ou planificação de prioridades políticas, de oportunidades de intervenção e de possíveis alianças.

<sup>32</sup> Zizek, *In defense of lost causes*, p. 116.

<sup>33</sup> Zizek, *In defense of lost causes*, p. 402. Virno respondería: “La multitud no tiene el problema de tomar el poder, tiene el problema, en todo caso, de limitarlo y hacer decaer al Estado construyendo instituciones y una esfera pública fuera de él. Entonces, desde ese punto de vista, el enemigo está, pero se parece más al faraón del libro Éxodo de la Biblia que persigue un éxodo, una fuga” (Virno, « Crear una nueva esfera pública, sin Estado»).

<sup>34</sup> Zizek, *In defense of lost causes*, p. 374.

O lema de Negri «não há governo sem movimentos» deveria portanto ser complementado com «não há movimento sem governos», sem poder estatal que sustente o espaço para os movimentos.

Levada até as últimas consequências, uma política de acontecimentos ou movimentos acaba numa espécie de «quietismo activo» (como observávamos no caso de Holloway). E Žižek não acredita que a construção (horizontal) duma nova esfera pública possa conduzir muito mais longe. Logo,

(...) esta estratégia deve ser complementada pela predisposição e a habilidade para discernir o momento no qual a possibilidade da Grande Mudança se aproxima, e, nesse ponto, rapidamente alterar a estratégia, correr o risco e comprometer-se numa luta total [a qual não exclui o terror instituído].<sup>35</sup>

Apesar da desconfiança que possam suscitar-nos estas formas maiores da dialéctica, Bensaïd e Žižek talvez tenham razão ao assinalar a fragilidade dum movimento de movimentos. Como víamos, esta fragilidade já assombrava (já trabalhava) as ideias de Holloway, Guattari e Virno. As experimentações sociais dos mais diversos signos, por outra parte, mais tarde ou mais cedo acabam por se deparar com os limites da auto-organização, e igualmente se confrontam com a falta de alternativas políticas.

Com tudo isto não quero dizer que tenhamos que voltar novamente na direcção dum materialismo dialéctico totalizador e teleológico, ou que as lutas singulares devam dobrar-se a uma linha estratégica que tenha por fim a instauração dum novo poder estatal, como única instância (instituição) capaz de assegurar organizações sociais dum novo tipo<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Zizek, *In defense of lost causes*, p. 392: "In other words, one should not forget that, in politics, "major repercussions" do not come by themselves: true, one has to lay the groundwork for them by means of patient work, but one should also know to seize the moment when it arrives. The "specifically communist form of patience" is not just patient waiting for the moment when radical change will explode in a manner reminiscent of what systems theory calls an "emergent property"; it is also the patience of losing the battles in order to win the final fight (...) from the perspective of non-evental time of historical evolution, there is *never* a "right moment" for the revolutionary event, the situation is never "mature enough" for a revolutionary act — the act is always, by definition, "premature." (...) These past defeats accumulate the Utopian energy which will explode in the final battle: "maturation" is not waiting for "objective" circumstances to reach maturity, but the accumulation of defeats".

<sup>36</sup> Bensaïd también tiene razón al señalar que es necesario purgar toda forma de ilusión social de cualquier sueño nostálgico de un paraíso perdido, para descifrar en el polvo de lo real las huellas de lo posible, pero también hace falta reforzar que estas manifestaciones atópicas de una dialéctica menor, sin rumbo, conscientes de su ambigüedad y de su destino incierto, encuentran en la ilusión social una «atmósfera protectora», que les permite (les ha permitido) desenvolverse

Mas, claro, eu não tenho a resposta. Ninguém de nós, em princípio, a tem.

Marx diria, quiçá, que se estas perguntas surgem é porque existem elementos práticos que as justificam, mas não as explicam nem as desenvolvem.

As aventuras da dialéctica continuarão. A procura duma nova lógica social para além dos dispositivos do poder e do saber próprios do capitalismo permanece aberta<sup>37</sup>.

Podemos predizer a luta, não o seu desenlace. No entanto, e segundo uma temporalidade por completo diferente (ainda que não menos urgente), a revolução continua a jogar-se no pensamento.

A revolução, dizia Deleuze, é um impossível que só existe no pensamento.

Mas é do fracasso dos assaltos ao impossível que se alimenta a luta pela construção dum outro mundo possível.

---

y madurar después (a pesar) de las estremecedoras derrotas de los proyectos políticos emancipatorios del siglo pasado.

<sup>37</sup> Colectivo de Investigación Militante Situaciones, «Algo más sobre la Militancia de Investigación».