

As novas aventuras da dialética: Holloway, Guattari, Virno

*Eduardo Pellejero*¹

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 idéia (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 idéias 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 Žižek, 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 projeto 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 – Žižek.

¹ Universidade Nova de Lisboa. E-mail: epellejero@sapo.pt

“O comunismo era todo mentira, mas o capitalismo é todo verdade.”

(Fernando León de Aranoa, *Às segundas ao Sol*)

Em 1955 Merleau-Ponty publicava *Les Aventures de la dialectique*, texto que vinha consolidar a sua 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 ao Sartre. Pretendia ser uma reformulação problemática (logo, dialética) 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 elevava polemicamente à categoria de a-marxista.²

A crítica do capitalismo continuava a ser o horizonte de seu discurso (dialética negativa), mas a reavaliação das teleologias da história (dialética positiva) passava a marcar um vetor fundamental para a sobrevivência daquilo que o marxismo ainda conservava de vital. Merleau-Ponty apostava, se tal é possível, em um marxismo mais modesto, de cujo programa estava excluída qualquer hipótese progressista³, a favor da idéia de um processo sempre por recomençar, no qual a história não aparece como proprietária de um sentido imanente, mas exclui de fato certas possibilidades (dialética menor): “O que está caduco não é a dialética, é a pretensão de terminá-la em um fim da história ou em uma revolução permanente (...) Há menos um sentido da história que uma eliminação do sem-sentido.”⁴

Por tudo isto, abria um verdadeiro leque de caminhos (im)possíveis nos quais a crítica futura iria aventurar-se (e muitas vezes perder-se). Ambiguidade que determina algumas das conseqüências mais incômodas para a filosofia política de Merleau-Ponty (o mesmo se constitui quicá o segredo da sua sobrevivência), e que em grande medida se reflete nos impasses da esquerda contemporânea. Drama marxista onde colidem o fracasso da revolução enquanto projeto histórico (a revolução instituída – e destituída – historicamente),⁵ a defesa tímida dos seus

2 Cf. Ricoeur, 1999; Scarso, 2009.

3 Cf. Merleau-Ponty, 2000, p. 58-59.

4 Ibid., p. 59 e 285 (cf. p. 278).

valores (a revolução como inscrição de um certo progresso na história: as conquistas de Outubro)⁶ e a problematização das instituições de esquerda (a revolução como fato de intersubjetividade, em e para além das suas figuras históricas: o Partido, o Estado etc.).⁷ E isto sempre na saudade daquilo que a filosofia perde ou resigna, em favor de um compromisso difícil de sustentar, é dizer, a revolução como movimento ou acontecimento: “milagre do fluxo revolucionário” ou “ponto sublime”, que – não podendo conceitualizar – Merleau-Ponty evoca como se tratava-se da graça divina descendo sobre a história.⁸

Pela sua origem e pela sua recepção imediata, *Les Aventures de la dialectique* chegou a ser definido como um livro maldito mas, como qualquer livro maldito, deviria um livro precursor.⁹ A crítica das

5 Ibid., p. 295; cf. p. 121-124. Cf. Castanheira, 2002, p. 37-50.

6 Esta posição reflete-se com especial claridade na defesa de Trotsky que Merleau-Ponty fez em um artigo de 1948 – “A política paranóica” –, onde se perguntava se era possível separar o estalinismo das conquistas de Outubro, respondendo com alguma ambigüidade, indeciso entre a condenação do marxismo como filosofia da história e a eliminação da propriedade privada na URSS como progresso constatável (Merleau-Ponty, 1960, p. 323-324 e 337-338).

7 Cf. Merleau-Ponty, 2000, p. 295; cf. p. 313 e 223.

8 Cf. Ibid., pp. 128-129: “Há certos momentos, chamados justamente revolução, onde o mecanismo interno da história faz com que os proletários vivam no seu Partido, que os operários e os camponeses vivam a comunidade da forma que a dialética lhes assina no papel, que o governo não é outra coisa que o comissário do povo: está-se então no ponto sublime de que falamos várias vezes. (...) Tal é o milagre do fluxo revolucionário, da negatividade encarnada na história (...) Não é, por princípio, senão em alguns momentos privilegiados, que a negatividade descende verdadeiramente à história e devém um modo de vida. O resto do tempo é representado pelos funcionários. Esta dificuldade não é só a do bolchevismo, mas de toda a organização marxista, provavelmente de toda a organização revolucionária. A revolução como autocrítica contínua tem necessidade da violência para se estabelecer e deixa de ser autocrítica na medida em que a exerce. É a negação realizada ou indefinidamente reiterada; não há negação pura nem continuada nas próprias coisas.”

9 “Le parole pronunciate dai filosofi del Partito contro *Le avventure della dialettica* – il suo secondo libro ‘politico’, di nuovo dedicato al problema comunista – furono poi raccolte in un volume dal titolo significativamente sprezzante: *Mésaventures de l’anti-marxisme: les malheurs de M. Merleau-Ponty*, appunto.” (Carbone, 2009). Esta mudança na avaliação da crítica merleau-pontiana do marxismo encontra uma manifestação singular (inesperada) na pessoa de Michel Foucault, quem – segundo Gérard Lebrun – falava de *Les Aventures de la dialectique* como do “maior livro de ciências humanas que havia lido” [Entrevista com Gérard Lebrun, 2 de julho de 1986. Lebrun agrega que os trabalhos ulteriores de Foucault, e especialmente *Les mots et les choses* (em 1966), serão muito polêmicos a respeito de Merleau-Ponty, mas que Foucault sempre teve certa admiração pela sua obra, ao passo que nunca admirara Sartre.] Mas a atualidade de *Les Aventures de la dialectique* não se reduz às declarações intempestivas.

instituições marxistas em proveito dos acontecimentos ou dos movimentos revolucionários, com efeito, projeta a sua sombra (a sua luz) sobre o imediato horizonte teórico da sua época (para pôr apenas um exemplo, consideremos a *Critique de la raison dialectique*, de Sartre), assim como sobre as práticas políticas dos anos 60 e 70 (nos movimentos autonomistas italianos, por exemplo). E, certamente, anuncia desde logo os impasses empíricos e transcendentais da produção crítica da nossa época, oferecendo ao mesmo tempo ferramentas para a sua reformulação criativa.¹⁰

Evidentemente, esta dualidade entre um marxismo dos movimentos e um marxismo das instituições não é uma descoberta (e muito menos uma invenção) de Merleau-Ponty. A apropriação dos atos criadores como os propiciados pela Comuna de Paris, ou, inclusive, durante a revolução russa, os quais, no momento auto-emancipador do nascimento, deram lugar às formas totalmente novas de agenciamento operário que sempre ocupou um lugar importante para certo marxismo, mais preocupado em converter a liberdade em realidade que em instituição.¹¹

Pensemos 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 inclusive contra os sindicatos. E pensemos sobre as tradições mais ou menos aparentadas com o mesmo, no autonomismo, no luxemburguismo, no marxismo ou no socialismo libertários.

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

10 Neste sentido, lembro um encontro com Toni Negri, no qual este confessara a Davide Scarso que, para além da parafernália conceitual deleuziana e foucaultiana, a sua referência teórica fundamental continuava a ser a de Merleau-Ponty.

11 Retrocedendo ainda mais, Raya Dunayevskaya lembra que inclusive o próprio Marx já afirmava como eixo fundamental da sua concepção a criação cotidiana de novas formas de luta e novas relações humanas entre os trabalhadores e com os lugares de produção “para tomar de assalto o céu” (cf. Dunayevskaya, 2004, p. 208).

Holloway pratica a ontologização da política como movimento (duplo impassível de transmutação ética da práxis militante praticada por Enrique Dussel). Postulando o movimento como anti-poder (como potência), problematiza as teses leninistas de *O que fazer?*,¹² afirma que “o próprio Estado é uma forma de relações sociais capitalistas”, e nega que a conquista do poder estatal tenha qualquer valor dentro de uma práxis autenticamente marxista:¹³

Este é o grande, o absurdo, o inevitável desafio do sonho comunista: criar uma sociedade livre de relações de poder através da dissolução do *poder-sobre*. Este projeto é muito *mais radical* que qualquer noção de revolução fundada na conquista do poder e ao mesmo tempo muito *mais realista*.¹⁴

Procurando reinscrever na práxis política contemporânea o melhor da tradição da dialética negativa, Holloway coloca à conta deste “marxismo aberto”, perfilado como “teoria da luta”,¹⁵ formas diferentes de resistência e confrontação, cujo único denominador é a negação de uma forma de poder que coíbe a sua potência intrínseca, da rebelião aberta às lutas para ganhar ou defender o controlo sobre o processo de trabalho, ou o acesso aos serviços de saúde (ou inclusive formas não abertamente políticas, entre as quais a literatura, a música, “os contos de fadas” [sic]). Holloway escreve:

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

12 Cf. Holloway, 2002, cap. 2, § 2.

13 Cf. Holloway, “Doce tesis sobre el antipoder”, tesis 2: “Não se pode criar um mundo digno por meio do Estado. (...) Nem os governos reformistas nem os governos revolucionários conseguiram mudar o mundo de forma radical. (...) Podemos ver agora que a idéia de que o mundo poderia vir a ser mudado por meio do Estado era uma ilusão. Temos a sorte de viver no fim desta ilusão”. Cf. Holloway, 2002, cap. 2, § 2.

14 Ibid., cap. 3, § 4.

15 Cf. Holloway, 1995, p. 94-107.

classe (como “trabalho imaterial”), mas a comunidade da sua luta negativa contra o capitalismo. O problema não é entender a nossa composição no presente paradigma, mas entender a nossa negatividade como a substância da crise capitalista.¹⁶

Dialética negativa e aberta (não acumulativa), a inscrição da luta na estrutura existenciária do homem¹⁷, vem destituir, assim, qualquer estratégia hegemônica ou projeto revolucionário; a luta consiste, não em estabelecer uma nova identidade ou composição, mas em intensificar a anti-identidade.¹⁸ Quero dizer: a destituição do valor de qualquer instituição revolucionária tradicional (ditadura do proletariado ou Estado comunista), em proveito de uma articulação de novas relações sociais para além das relações de poder (segundo a muito particular idéia que Holloway propõe das mesmas, a uma distância considerável da vulgata foucaultiana), isto é, para além de qualquer identidade, não implica um anti-institucionalismo tão radical que coloque de lado a articulação (mesmo que fugaz) de qualquer forma de intersubjetividade. Isto é, mesmo para Holloway as lutas são raramente meras lutas-contra (“A experiência da luta partilhada implica já o desenvolvimento de relações entre as pessoas, qualitativamente diferentes das relações sociais do capitalismo”¹⁹), mas estas formas eventuais de articulação intersubjetiva, que acaso constituam a forma mínima do institucional, não caucionam a formação de um novo poder constituinte, nem em nível local, nem por breves períodos de tempo. Qualquer agenciamento singular que procure dar uma forma à matéria, uma figura ao desejo, uma identidade ao coletivo, coloca em causa o caráter comum, ontologicamente uno, das lutas (um universalismo de raiz – ontológico ou existenciário – sobre-põe-se assim à proliferação rizomática das lutas singulares em nível ótico).

16 Holloway, 2002, cap. 9, § 3. Cf. cap. 9, § 2.

17 Cf. *Ibid.*, cap. 4, § 3 e 4.

18 *Ibid.*, cap. 11, § 4.

19 *Ibid.*, cap. 11, § 4.

O Estado, as relações de poder, as formas de identidade, nesta ordem, deixam o seu lugar à afirmação radical de um movimento cujo horizonte político aparece completamente indeterminado. Holloway não só recusa qualquer dialética que aspira à realização da história sob qualquer forma utópica (ponto no qual, creio, todos estamos de acordo). Nega (e isto é mais radical e mais difícil de compreender) que a produção de agenciamentos que respondam ao movimento revulsivo do nosso poder-fazer possa conduzir-nos a alguma parte (abrir novos campos de possível, propiciar a emergência de novas subjetividades etc.).

A revolução é urgente mas incerta, uma pergunta e não uma resposta, coisa que Holloway acredita poder ler na experiência zapatista do “perguntando caminhamos” (ignorando redondamente a experimentação institucional dos caracóis e das juntas de bom governo, assim como o disciplinamento da vida na empresa positiva da invenção de um novo homem). E esta recusa total de qualquer política de organização em favor de uma pura política de acontecimentos ameaça deixar-nos completamente fora da política.

Ou, melhor, a política (ontológica) do grito é (onticamente) uma anti-política; uma política sem política, para coloca-lo na linguagem de Rancière, que se não se esgota apenas na negação das relações instituídas, limita-se a assinalar modos alternativos de fazer, sem trabalhar pela sua instituição em uma nova ordem:

as ações devem apontar para além, afirmar novos modos de fazer: greves que não se subtraem simplesmente ao trabalho, mas esboçam modos alternativos de fazer (fornecendo transporte grátis, um tipo diferente de atenção médica, etc.); protestos universitários que não fecham simplesmente a universidade, mas sugerem uma *experiência* de estudo diferente; (...) lutas revolucionárias que não procuram apenas fazer cair o governo, mas transformar a *experiência* da vida social.²⁰

Transformar a experiência da vida social não é o mesmo que mudar a vida social (para isto é necessário incorporar novas instituições, institucionalizar de modo criativo novas relações sociais, agenciar o desejo segundo novas articulações e novos objetivos). Podemos estar de acordo com Holloway em que o sentimento de que o mundo vai mal não depende de que tenhamos uma utopia para lhe opor,²¹ mas certamente a instituição de novas relações ou a articulação de novos coletivos não depende tampouco da imagem de uma sociedade perfeita.

Mudar o mundo sem tomar o poder é uma aposta grande, desesperada, na qual muitos de nós acaso poderíamos chegar a nos reconhecer, mas na sua elaboração teórica as intervenções políticas, sociais ou culturais parecem secundarizadas em uma medida tal que nos perguntamos se não teremos abandonado a *luta* em troca de um *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,²² com o qual o lema de Holloway parecera devir um imperativo puramente ético: *Mudar o homem sem mudar o mundo*²³ (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 linear e do sentido da história, levaram Félix Guattari a propor uma espécie de *dialética invertida*, que esgota as contradições (que as transborda) sem

20 Ibid., cap. 11, § 5. Concedamos, em todo o caso, que Holloway não é completamente consistente na sua proposta, e que se a sua preferência pela dialética negativa parece excluir qualquer forma de reorganização do social (negação da negação), a verdade é que por vezes ultrapassa essa linha na direção daquilo que reconhecemos claramente como formas de micropolítica. Para além da mudança na experiência do social, por exemplo, no fragmento citado, também se desliza uma proposta de mudança que certamente implica a instituição de uma ordem diferente: “ocupações de edifícios que transformam esses edifícios em centros sociais, centros para uma espécie diferente de ação política”. Parece-nos que o Zapatismo, de que Holloway se reclama constantemente para dar uma caução de autoridade à sua filosofia, pode ser lido muito mais produtivamente nesta linha do que na linha do grito incondicionado ou na do questionamento perpétuo (inclusive quando estes possam ser o motor ético desta atividade micropolítica).

21 Cf. Ibid., cap. 1, § 1.

22 Cf. Bensaïd, 2005.

23 Cf. Holloway, 2002, cap. 6, § 2.

chegar a resolvê-las. A luta não se joga só no domínio da economia-política em sentido estrito (tradicional), mas tem lugar em 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 na classe ou no povo, no sindicato, no partido ou no Estado (a sua cara molar), neste sentido, não só fica fora do programa micropolítico (na realidade habita as margens) como é suspeita de jogar contra os vetores de transformação e mudança latentes no próprio movimento. Estas instituições molares tendem, diz Guattari, a resemiotizar 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.)²⁴, deve ver-se prolongada, pelo contrário, em uma práxis revolucionária que não passe simplesmente pela luta contra a submissão material e contra as formas visíveis da repressão, mas que também tenha por objeto, sobretudo, a criação de uma multiplicidade de funcionamentos alternativos. A micropolítica é, neste sentido, uma microdialética, isto é, um pensamento da mudança que não opera por totalizações, mas, pelo contrário, por destotalizações (da vida para além do poder e do saber), destotalizações que não operam por negação, senão pela afirmação de práticas alternativas, de subjetividades menores, de espaços liberados.

Isso não significa que a revolução molecular seja a negação de uma revolução molar, visível, em grande escala, mas simplesmente uma inversão de prioridades: não é já a revolução molar (econômico-política) a que conduzirá à revolução molecular (econômico-libidinal), mas as revoluções moleculares colocadas em marcha pela economia do desejo as que tenderão a esgotar os possíveis políticos, ou inclusive a abrir novos campos de possíveis, para que uma revolução molar possa encontrar lugar para amadurecer. *Dialética menor*, ou *devir-menor da dialética*, onde novos âmbitos sociais “não garantidos” forçam uma

24 Guattari, 2004, p. 70.

redistribuição da que o capitalismo se defende com todas as suas armas.

Guattari insistia, neste sentido, que a procura de uma unificação muito grande não contribuiria, por parte das forças de resistência, senão para facilitar o trabalho de semiotização do capital (a unidade não era para si o objeto da resistência nem pretendia ser o seu sujeito). Mas Guattari também era sensível ao problema do alcance destas batalhas. Assim, em 1979, perguntava-se:

Ficarão estas microrevoluções acantonadas em esferas restringidas do campo social? Ou serão articuladas entre si por uma nova “segmentariedade social”, que não significará necessariamente um restabelecimento da hierarquia e da segregação? Conseguirão configurar uma nova revolução? Serão capazes de “assumir” não só os problemas locais, mas também a gestão dos grandes conjuntos econômicos?²⁵

Acredito que estas inquietudes apontam na direção de uma dialética (e de marxismo) que não dá por descontada a acumulação, mas que não a recusa *a priori* (como era o caso de Holloway), ainda que provavelmente considere a acumulação como um processo sempre em andamento (a micropolítica rompe com a categoria de totalização). A revolução molecular pode definir-se como a arte de articular as singularidades e os fluxos libidinais, tecnológicos, científicos etc., em agenciamentos adequados (espaços libertados ou subjetividades emergentes, mas isso não significa que esteja em contradição necessariamente com articulações de caráter molar que lhe permitam estender-se, amadurecer, ou simplesmente subsistir. Ou, também, invertendo os termos, a perspectiva de que a luta revolucionária pode reduzir-se a uma luta pela hegemonia (a conquista do poder político) pode ser descartada como uma ilusão, mas isso não significa que os projetos micropolíticos de transformação social não estejam abertos à (não estejam necessitados da) sua inscrição em uma estratégia subversiva, revolucionária, ou

²⁵ *Ibid.*, p. 54.

inclusive reformista, à escala mundial, com o fim de não serem condenados à impotência.

A revolução molecular, as revoluções moleculares não conduzem necessariamente a uma revolução social capaz de dar à luz uma sociedade, uma economia e uma cultura libertadas do capitalismo, mas também não têm porque estar condenadas a sobreviver como nichos consentidos de liberdade no contexto de um *status quo* naturalizado. A acumulação não é um dado, mas também não se nega por princípio. E, de fato, um certo grau de acumulação é colocado como condição por Guattari, na hora de levantar a questão da viabilidade de uma práxis desta ordem:

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 econômicas a grande escala.²⁶

A questão não é, como para Rosa Luxemburgo, a produção de “uma lógica socialista não acumulativa”²⁷ (não estou seguro de que exista cultura sem acumulação), mas, antes, a de uma lógica de acumulação não capitalista (isto é, que não pressupunha a resemiotização, a homogeneização, a totalização, ou inclusive que comporte mecanismos de dilapidação da acumulação, de *menorização das identidades*, de *subtração*

²⁶ *Ibid.*, p. 69.

²⁷ Em 1913 Rosa Luxemburgo escreveu *A acumulação do capital* [*The accumulation of Capital* (1951); *La acumulación del capital* (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 (devo esta referencia a José Caselas).

das totalizações). Guattari coloca isto em termos de um novo modo de estruturação (nem demasiado duro, nem demasiado fluído) que, considerando objetivos delimitados, respeite os rasgos de singularidade e heterogeneidade dos diversos segmentos das lutas em curso. Um modo de organização social menos absurdo do que o que sofremos hoje em dia, que nos permite estabelecer um plano de consistência comum sem trair a singularidade das posições de cada quem.

Metamodelização dissensual que, contra a facilidade do acordo consensual, se espera abrir 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 resemiotização capitalista.²⁸

Na Argentina, o *Colectivo de Investigación Militante Situaciones* reconhece o problema em termos muito semelhantes aos empregados por Guattari:

esta procura “do comum feito pedaços” constitui para nós uma questão fundamental: como produzir consistência entre experiências de um contra-poder que já não surge espontaneamente unificado, nem deseja uma união exterior, imposta, estatal? Como articular os pontos de potência e criação sem dar lugar a uma unidade hierarquizante que se encarregue de “pensar” por “todos”, de “dirigir” “todos”? Como traçar linhas de ressonância no interior das redes resistentes sem subordinar nem subordinar-se?²⁹

Proveniente do operariado italiano (*Potere Operario*), e militante do *movimento de 77*, Paolo Virno partilha o interesse pelos movimentos sociais que exploram alternativas à organização pós-fordista do trabalho e da sociedade, assim como à crítica do Estado e das instituições

28 Procura desde logo presente no CERFI, e inclusive na revista *Chimères* e no CINEL (Centro de Iniciativas para Novos Espaços de Liberdade), ambos de 1979.

29 Cf. *Colectivo de Investigación Militante Situaciones*, “Algo más sobre la Militancia de Investigación. Notas al pie sobre procedimientos e (in)decisiones” (disponível em <http://www.situaciones.org>).

históricas revolucionárias (“*esos regímenes dictatoriales y odiosos que fueron el socialismo real*”³⁰).

Essa crítica da instituição em nome do movimento, em todo o caso, longe de por de lado a questão de uma organização comum da sociedade, reclama-a na sua obra urgentemente. Crítico de qualquer teleologia progressista (entre as suas referências não se pode passar por alto a obra deleuziana), logo, desenganado de que toda a mudança seja para melhor, Virno não deixa de afirmar que a nossa época compreende a possibilidade de uma bifurcação (re)constituente, mesmo quando – prudentemente – afirma essa possibilidade em toda a sua ambivalência e ambiguidade:

hay incertidumbre respecto de las formas políticas, hay una crisis del Estado, pero no hay una alternativa que ya se defina (...) tenemos frente a nosotros un futuro totalmente contingente, es decir, que puede estar cargado de promesas, pero también lleno de horrores.³¹

Tomando distância das teses de Negri e Hardt, na hora da análise, Virno muda a determinação desta nova fase constituinte (“o verdadeiro ‘depois do muro’”) do governo de Clinton para a guerra do Iraque, e pensa esta redefinição das formas políticas como um movimento de movimentos. A guerra no Iraque e, juntamente com esta, a catástrofe israelo-palestiniana, os atentados de Madrid, a crise da economia pós-fordista, o endividamento irremediável de subcontinentes inteiros, a questão dos direitos sobre a informação e o conhecimento colocam a nossa época perante a difícil tarefa de inventar novas formas políticas, um novo *nomos da terra*, uma nova ordem mundial.

Esta abertura é dobrada pela ação dos movimentos sociais (de Seattle a Gênova, e de Porto Alegre a Buenos Aires) que lutam contra a instauração (a consolidação) do império. Ação que arrisca devir inócua para Virno, menos em virtude da sua marginalidade que em virtude da sua inerência nas atuais relações de produção:

30 Virno, 2004a.

31 Ibid.

O movimento global, de Seattle em diante, parece-se a uma pilha que funciona pela metade: acumula energia sem pausa, mas não sabe como nem onde descarregá-la. Encontramo-nos perante uma assombrosa acumulação, que não tem correlato, de momento, em investimentos adequados. É como estar perante um novo dispositivo tecnológico, potente e refinado, mas do qual ignoramos as instruções para o uso. (...) Qualquer ativista está consciente disso: o movimento global não logra ainda incidir – entendo incidir no sentido de um ácido corrosivo – sobre a atual acumulação capitalista. O movimento não colocou em jogo um conjunto de formas capazes de converter em potência política subversiva a condição do trabalho precário, intermitente, atípico.³²

É este o contexto que, para Virno, propicia e exige, cauciona e torna necessária a construção de uma 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. Não se trata de uma afirmação voluntarista: esta nova esfera pública é uma realidade emergente, na medida em que a antiga esfera pública (conceitos e categorias inventadas no século XVII “que agora parecem óbvios, triviais e comuns”³³) está em crise e assistimos à eclosão generalizada de movimentos que exigem novas formas de organização social.

A construção de novas formas de publicidade diverge claramente de uma tomada do poder estatal pelos movimentos de resistência; aponta, pelo contrário, a limitar e contribuir para a decadência do poder do Estado, na defesa de experiências plurais, de usos e costumes não estatais, de instituições, e inclusive de uma esfera pública fora do Estado. Responde, portanto, não à pergunta sobre quem deve deter o poder (a burguesia, o proletariado, a burocracia, os especialistas), mas a forma

32 Virno, 2004b.

33 Virno, 2004a.

política que é necessário (possível e desejável) “dar às prerrogativas de fundo da espécie *homo sapiens*”.³⁴

Em todo o caso, Virno faz mais que deslocar a questão da instituição dos movimentos sociais para além da sua subordinação à conquista do poder Estatal: propõe uma direção para a procura e um fundamento para a construção.

A direção ou o vetor estruturante da procura implica um deslocamento (uma hibridação) das relações entre vida política, trabalho e intelecto (enquanto força produtiva por excelência do nosso tempo), destruindo as cadeias que subjugam o intelecto ao trabalho assalariado em proveito de uma conjugação do intelecto e da ação política (“É possível passar da ‘antiga aliança’ Intelecto/Trabalho para uma ‘nova aliança’ Intelecto/Ação política?”³⁵).

O fundamento, por sua vez, é uma certa concepção da linguagem como instituição humana fundamental, concepção que Virno toma de Merleau-Ponty, e provavelmente de Deleuze, e cuja presença assinala na obra do próprio Marx. A publicidade desta nova esfera pública, com efeito, não é a do Estado (de um novo Estado, proletário ou socialista), mas a linguagem, o intelecto, as faculdades comuns do gênero humano (e, neste sentido, a unidade deixa de ser uma *promessa*, para converter-se em uma *premissa*).

A linguagem, e em geral a atividade intelectual, enquanto fonte última da produção de riqueza, é aquilo que congrega os produtores (não a vontade, a *vontade geral* de Rousseau, mas o intelecto geral, os lugares comuns da mente, as faculdades linguístico-comunicativas):

O intelecto, mesmo nas suas funções mais rarefeitas, apresenta-se como aquilo que tem algo de *comum* e visível. Os “lugares comuns” já não são um fundo inadvertido, já não

34 Virno, 2004b.

35 Sem este deslocamento, adverte Virno, sem a inscrição do intelecto na esfera pública, sem a sua metástase na comunidade política, o intelecto acaba inevitavelmente por contribuir para a “proliferação incontrolada de hierarquias, tão infundadas como resistentes. A dependência é pessoal em um duplo sentido: no trabalho, depende-se da pessoa tal ou qual, e não de regras emanadas de um poder anónimo e coercivo; por outro lado, o que é submetido é a pessoa íntegra, a sua mais básica aptidão comunicativa e cognitiva.” (Virno, 2003, p. 41).

estão ocultos por detrás dos diversos “lugares especiais”. São um recurso partilhado do qual os “muitos” se podem valer em qualquer situação. A “vida da mente” é o Um que sustenta o modo de ser da multidão.³⁶

A cooperação produtiva (fundada no saber social, a inteligência coletiva, a comunicação, a ciência) mostra-se mais potente que os aparelhos estatais. E oferece, a seguir, uma forma de instituição que agencia o múltiplo, já não englobando-o sob uma unidade última, mas oferecendo-lhe um plano de consistência (um espaço comum) para os seus movimentos singulares: “O intelecto como tal, o intelecto puro, devém a bússola concreta, onde desaparecem as comunidades substanciais e se está continuamente exposto ao mundo”³⁷.

Excluindo por princípio a possibilidade de extrapolar um rasgo homogêneo, o intelecto agencia o múltiplo sem delegar ou transferir nada ao soberano:

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 pré-individual; e 2º) na sua ação coletiva acentuam e continuam o processo de individualização.³⁸

Contudo, se a proposta de Virno vai certamente para além da dialética puramente negativa do grito, dá-se forma (uma direção e um fundamento) à procura de um agenciamento molar dos movimentos moleculares sem trair as suas singularidades, entretanto, digamos que, a sua inscrição na prática política concreta impõe uma certa reserva. É algo que o próprio Virno concede: “Como conceber a ação política

36 Ibid., p. 37.

37 Ibid., p. 76; cf. p. 81; cf. Virno, 2004b.

38 O *coletivo da multidão*, enquanto individualização ulterior ou de segundo grau, fundamenta a possibilidade de uma *democracia não representativa*. Reciprocamente, pode-se definir a “democracia não representativa” como uma individualização do preindividual histórico-social: ciência, saber, cooperação produtiva, *general intellect*.

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 experiência empírica”.³⁹

Ademais, a lógica de subtração – que Virno propõe como primeiro elemento de uma práxis política consistente com a sua elaboração teórica – parecera implicar um retrocesso na direção de perspectivas menos construtivistas (como a de Holloway) ou menos universalistas (como a de Guattari). Porque a proposta de Virno, 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 efetiva dessa nova esfera pública. Tanto em um como noutro caso podemos ver claramente o questionamento do papel regulador do Estado (e, mais geralmente, a disciplina ou o controle dos dispositivos do poder), mas não se torna fácil compreender de que modo estes movimentos de subtração e impugnação, de êxodo e desobediência civil, possam dar lugar a *uma república não estatal*.

Para além da revolução no seu sentido clássico, voltamos a encontrar uma série de experimentações em positivo, mas os lugares comuns da linguagem e do intelecto não chegam para dar-nos uma idéia da forma na qual se pode articular, a partir desses elementos, um espaço público não representativo.⁴⁰

Na França, Daniel Bensaïd, partindo de uma perspectiva marxista mais *mainstream* (Bensaïd é líder do movimento trotskista francês), tem levantado, relativamente, a estas aproximações menores da práxis política, contemporânea, uma objeção pragmática fundamental: a ausência de uma teoria da articulação (ausência que, como vimos, assombra os próprios autores em questão), cujo resultado é uma estranha

39 Ibid., p. 71.

40 Cf. Virno, 2004a: “Prescindiria talvez da palavra revolução, porque este modelo passava por tomar o poder e construir um novo Estado. Falaria, antes, de êxodo. Penso que o modelo do êxodo é um modelo rico. Êxodo significa não tomar o poder ou submeter-se a ele, mas sair. Sair significa construir um contexto diferente, novas experiências de democracia não representativa, novos modos de produção.”

incoerência entre o radicalismo formal do discurso filosófico e a produção de modestas propostas reformistas:

Uma conseqüência possível da inarticulação dos diferentes conflitos expressa-se na redução da política a alianças táticas, conjunturais e pontuais, sem foco estratégico, nas diversas coligações arco-íris. Esta tendência para um grau zero da estratégia torna-se difícil de evitar a partir do momento no qual é abandonada uma crítica sistemática do capitalismo em favor de uma rede de redes, de uma multidão de multidões, e de um movimento de movimentos.⁴¹

O clima político dos últimos anos parece ter recuperado cor e, certamente, os acontecimentos políticos e as experimentações sociais que têm lugar tanto no centro como nas margens das nossas sociedades⁴² deu lugar a uma intensificação (inimaginável apenas há alguns anos atrás) do trabalho filosófico militante (muito especialmente em uma certa fidelidade ao marxismo). Bensaïd lamenta, contudo, que essas montanhas filosóficas tenham parido apenas ratos políticos ou evasões imaginárias.⁴³

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 a par com o recuo da questão política e com o que Bensaïd (por simetria com “a ilusão política” denunciada pelo jovem Marx naqueles que acreditavam ver nas emancipações “políticas” – os direitos civis – a última palavra da “emancipação humana”) denomina a “ilusão social”, isto é, a idéia de que o grito, a resistência e o êxodo (para nos limitar aos casos que tratamos até aqui), e em geral a organização autônoma de pequenos grupos ou movimentos fugazes, são suficientes para mudar o mundo:

41 Bensaïd, 2005: “Se a diversidade das resistências pode convergir, apesar de tudo, na experiência dos foros sociais, é porque a lógica impessoal do próprio capital e a penetração do despotismo mercantil em todos os poros da vida social constituem um poderoso fator de reagrupamento.”

42 Bensaïd, 2008.

43 Ibid.

Indubitavelmente, após lacerantes derrotas, estas fermentações utópicas podem resultar necessárias, mas não são suficientes para inverter a espiral negativa das privatizações, as reformas da segurança social, etc. (...) 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, 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.⁴⁴

Bensaïd fala de estratégia, e não de modelo, mas do que se trata para ele é de voltar a fixar um sentido na práxis histórica, que nos impeça de extraviarmo-nos nos labirintos de uma política do dia-a-dia (“um fio de Ariadna, que permita evitar os becos sem saída, distinguir os compromissos que nos aproximam do objetivo de aqueles outros que lhe voltam as costas”⁴⁵). E, mesmo sem abonar por uma concepção etapista da mudança social, Bensaïd volta a reafirmar as prerrogativas totalizadoras de um materialismo dialético forte, na idéia 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 em uma lógica hegemônica reformista, que tende naturalmente a preservar o *status quo* vigente.

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

Profissionalmente polêmico, como sempre, Slavoj Žižek retoma esta idéia de que qualquer processo emancipatório deve combinar necessariamente a política e a polícia (para retomar os termos de Rancière, dos quais o próprio Žižek se vale), deve conduzir da insurreição a uma

44 Bensaïd, 2007.

45 Bensaïd, 2008.

regulação concreta, a uma reorganização social, econômica e política, de longo alcance.⁴⁶

In defense of lost causes, com efeito, recupera estrategicamente – da Revolução de Outubro – não a explosão de 1917, nem a guerra civil que se seguiu, mas as experimentações sociais que tiveram lugar, por exemplo, no início dos anos vinte (tentativas de reinventar as relações que estruturam a vida diária, para substituir os rituais funerários e matrimoniais, para organizar o espaço comum de interação nas fábricas ou nos blocos de departamentos etc.):

É só esta referência ao que acontece depois da revolução, a “manhã seguinte”, que permite distinguir entre as patéticas explosões libertárias e os verdadeiros levantamentos revolucionários: os primeiros perdem a sua energia quando se deve começar o prosaico trabalho da reconstrução social (...). O que verdadeiramente importa é precisamente o grau no qual a explosão democrática consegue institucionalizar-se, traduzir-se em uma ordem social.⁴⁷

Mas o acordo de Zizek sobre a importância da institucionalização de uma nova esfera pública que implique mudanças a todos os níveis da vida individual e coletiva, termina aqui mesmo. Porque para Zizek esta articulação de política e polícia não tem um signo problemático, nem implica certamente como prolegômeno a elaboração de alternativas institucionais ao poder estatal (mantendo uma reserva a respeito do mesmo, subtraindo-se à sua esfera ou criando espaços fora do seu controle), mas passa simplesmente pela conquista do mesmo.⁴⁸ A falta de uma estratégia para a articulação política dos movimentos é para Zizek, não o produto de um impasse fundado na complexidade do que constitui uma inédita criação de categorias e conceitos capazes de dar lugar a uma nova esfera pública, mas o sintoma do medo da esquerda de cair em velhas tentações revolucionárias ou reformistas (como as do

46 Zizek, 2008, p. 116.

47 Ibid., p. 196 e 266.

48 Ibid., p. 339.

estalinismo, da revolução cultural etc.). Acaso não importa quem ocupa o poder? É uma questão menor a forma que adote o Estado? Não há diferenças entre governos? Para Zizek, desistir de levantar estas questões implica, para qualquer política emancipatória, o abandono de um campo de batalha fundamental nas mãos do inimigo.⁴⁹ Logo, o desafio da esquerda contemporânea não é para Zizek (não pode ser) construção de territórios libertados mais metamodelização dissensual, mas, antes, *transformação da vida social mais conquista do poder estatal* (que deve ler-se: *reforma espiritual a partir de uma revolução política*).⁵⁰ Diz Zizek: “O lema de Negri ‘não há governo sem movimentos’ deveria portanto ser complementado com ‘não há movimento sem governo’, sem poder estatal sustentando o espaço para os movimentos.”

Levada até as últimas conseqüências, uma política de acontecimentos ou movimentos acaba em uma espécie de quietismo ativo (como observávamos no caso de Holloway). E Zizek não acredita que a construção (horizontal) de uma nova esfera pública possa conduzir muito mais longe. Logo, “esta estratégia deve ser suplementada 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 em uma luta total [a qual não exclui o terror instituído]”.⁵¹

Apesar da desconfiança que possam suscitar-nos estas formas maiores da dialética, Bensaïd e Zizek talvez tenham razão ao assinalar a fragilidade de um movimento de movimentos. Como víamos, esta fragilidade já assombrava (já trabalhava) as idéias de Holloway e Guattari, e era o motor da obra de Virno (como é, abertamente, o motor da de Hardt e Negri). As experimentações sociais dos mais diversos signos, por outra parte, mais tarde ou mais cedo, acabam por se deparar com os limites da

49 Ibid., p. 402. Virno responderia, provavelmente: “A multidão não tem o problema de tomar o poder, tem o problema, em todo o caso, de limpá-lo e fazer decair o Estado construindo instituições e uma esfera pública fora deste. Então, deste ponto de vista, o inimigo existe, mas parece-se mais ao faraó do livro do Êxodo da Bíblia que persegue um êxodo, uma fuga” (Virno, 2004a).

50 Zizek, 2008, p. 374.

51 Ibid., p. 392.

auto-organização ou da autonomia, e igualmente se confrontam com a falta de alternativas políticas ou estratégias de luta generalizada.

Seja um caso: na Argentina, no sul da província de Buenos Aires, os empregados de um matadouro declarado em falência (esvaziado), decidem em Agosto de 2005 tomar as instalações e começam a organizar-se para recuperar a empresa, coisa que conseguem depois de dois anos de trabalho, retomando a produção em Setembro de 2007.⁵² Esta experiência micropolítica, nascida de uma necessidade coletiva, e não da alienação em um projeto macropolítico (do que pudesse constituir uma etapa do tipo “tomar os meios de produção”, por exemplo), interpela em certa medida o sistema de produção capitalista, especialmente se tivermos em conta que a experiência de autogestão supõe:

uma tensão entre a persistência do imaginário de uma cultura laboral (em crise) e novas práticas constituintes que possibilitam rever os modos de organização, de se vincular e de observar-se a si próprios. Uma produção de subjetividade variável e enormemente conflitual em relação a cada ator, processo em absoluto irreversível e homogêneo, mas que permite a abertura a novas aprendizagens, a novas possibilidades: “Eu imaginava a minha vida há quatro anos atrás: um cão, uma casa, companheira, um trabalho... bom, agora é diferente.” O matadouro já organizou 3 festivais abertos à comunidade em um ano (o qual supõe uma resignificação do lugar do trabalho), e alguns integrantes (insisto, por mais que seja evidente: o processo não afeta a cada envolvido da mesma forma) somaram-se a outras iniciativas (palestras em encontros universitários, criação de um centro cultural no bairro, solidariedade com outras lutas). “Porque não fazer outras coisas, porque fazer sempre o mesmo?” (...) Novos vínculos que, para além, favorecem o processo de devir da subjetividade: novos saberes, novas linguagens,

52 Trata-se do Matadouro INCOB (*Industria de la Carne Obrera Bahía Blanca*). Devo o conhecimento deste caso a Francisco López Corral, e também a Francisco Cantamutto, e em geral a todos os amigos do Colectivo Viceversa, com os quais tivemos a oportunidade de levantar algumas destas questões na *Universidad Nacional del Sur* em Junho de 2008.

novas sensibilidades, novas práticas antes inconcebíveis, aparecem agora no campo do possível.⁵³

A interpelação das hierarquias instituídas e das identidades estabelecidas (divisão do trabalho *vs.* tendência para a horizontalidade tanto na tomada de decisões como na repartição dos ingressos), a geração de novas relações e novas alianças (entre os trabalhadores entre si, entre os trabalhadores e as mulheres, entre os trabalhadores e a universidade, entre os trabalhadores e a comunidade), a procura de formas alternativas de organização (forma cooperativa, assembleias periódicas, valoração das relações personalizadas e da solidariedade), todos estes elementos devem ser colocados no contexto de uma revisão do caráter social capitalista.

Mas a emergência disruptiva deste agenciamento coletivo certamente não rompe (não termina) com o sistema que coloca em causa em nível micropolítico, e neste sentido continua a ser, em boa medida, os efeitos do seu funcionamento. Nós, do *Colectivo Viceversa*, que trabalhamos com os trabalhadores deste matadouro, contava-me, neste sentido, que

esta mutação possível encontra limitações claras: o objetivo primário da empresa continua a ser (inevitavelmente) vender mercadorias: mesmo interpelado nos vínculos internos (e, em certo sentido, externos), o caráter capitalista não é questionado pela prática em nível do social: a projeção da empresa encontra-se perante o horizonte iniludível das lógicas do mercado no qual se insere, lógicas que nada têm a ver com a solidariedade. As pressões do mercado internalizam-se na empresa, atualizando os tradicionais esquemas de percepção e ação, em conflito com as novas lógicas constituintes, de criatividade. (...) Para além do maior compromisso subjetivo e das novas possibilidades de criatividade que aparecem, o trabalho na empresa mantém característi-

53 Colectivo Viceversa, “INCOB”, Bahía Blanca, 2008.

cas interpretáveis como continuidades de uma lógica de exploração e alienação (não se pode esquecer que se trata de um matadouro, trabalho deshumanizante, se existem) dificilmente superáveis a partir da própria dinâmica (micropolítica) da experiência.⁵⁴

Esta penetração do micropolítico pelo macropolítico coloca em questão a ilusão social por detrás do movimento, ao mesmo tempo que manifesta a articulação (a dependência?) do social com relação ao econômico-político (articulação ou dependência, por outro lado, que acaba igualmente por experimentar-se – nos casos mais felizes ou pelo menos mais publicitados – no sentido contrário, cada vez que as instituições existentes (sindicatos, partidos, Estado) procuram, por razões estratégicas, praticar uma aproximação ou mesmo uma apropriação).

Em todo o caso, as pessoas do matadouro, que passaram de cumprir com um trabalho (já por si sacrificado) a organizar, controlar e inclusive vender esse mesmo trabalho, não retrocederam perante este problema; perante a ameaça da alienação do coletivo a mãos de uma infra-estrutura (relação de produção) e de uma super-estrutura (mercado), redobram o seu compromisso, procurando ou construindo “um certo ‘nós’ ampliado ao exterior, orientado para formas de ação transformadora de uma ordem social que é vivida como injusto: ‘Começar a gerar laços, começar a perceber que um trabalhador afetado por um patrão, e docentes por um salário, tudo é uma luta’.”.

Isto é, sem procurar uma identificação imediata com nenhuma estrutura gremial, partidária ou estatal, o matadouro procura elaborar uma estratégia (política) de vinculação que permita manter, contudo, parte da autonomia conquistada pelo coletivo.

Nisto não estão sozinhos, mas certamente não há, nem sobre o horizonte local, nem – à partida – sobre o horizonte do pensamento político contemporâneo, alternativas de articulação estratégica globais (não chamemos, ainda, universais) capazes de assegurar a continuidade e, eventualmente, o amadurecimento da sua experiência.

54 Ibid.

Isto não quer dizer que tenhamos que regressar sobre os nossos passos na direção de um materialismo dialético totalizador e teleológico, onde as lutas singulares devam dobrar-se a uma linha estratégica que tenha por fim a instauração de um novo poder constituinte, como única instância (instituição) capaz de assegurar organizações sociais de um novo tipo.

Bensaïd tem razão ao assinalar que é necessário purgar qualquer forma de ilusão social de qualquer sonho nostálgico de um paraíso perdido, para decifrar no pó do real os sinais do possível, mas também falta reforçar que estas manifestações atópicas de uma dialética menor, sem direção, conscientes da sua ambigüidade e do seu destino incerto, encontram na ilusão social uma atmosfera protetora, que lhes permite (tem-lhes permitido) desenvolver e amadurecer depois (apesar) das estrondosas derrotas dos projetos políticos emancipatórios do século passado.

A ilusão econômico-política do marxismo histórico (real) não levou muito longe os que apostaram nesta estratégia ou por este modelo, assistindo ao eclipse de qualquer movimento que não somasse diretamente para a construção do partido, do exército ou do Estado revolucionário, instrumentalizando a luta, e alienando-a a uma dialética etapista, totalizante ou totalitária, secundarizando, negando, ou mesmo condenando qualquer acontecimento que não contribuisse para reforçar a linha maior ou hegemônica da ação política.

É o que acontece com as ilusões, que não se podem medir com o padrão da *realidade*. A ilusão social, a ilusão política, a ilusão econômica (e outras ilusões semelhantes associadas à cultura, ao gênero, à raça etc.) são provavelmente irreduzíveis. Eventualmente, e em virtude de um grande esforço, pode-se sair delas, mas inevitavelmente cair-se-á noutras. Delas temos apenas, se quisermos, o que Zizek denomina uma visão de paralaxe. Isto é, não podemos senão viver com elas, nelas, delas.

As confusas batalhas nas quais nos vemos comprometidos no dia-a-dia dependem destas ilusões. O trabalho social – o difícil, o difícilíssimo trabalho social que levam adiante, nas margens da sociedade,

homens sofridos e desesperados – não faz sentido, não tem futuro, não tem sequer oportunidade de sobrevivência sem a ilusão de que é a partir da auto-gestão, da organização autônoma do social que todo o movimento dialético, isto é, toda a mudança e toda a revolução tem lugar.

Agora, como qualquer ilusão, como qualquer ficção heurística, regulativa ou vinculativa, a ilusão social deve reconhecer o alcance e os limites da sua efetividade prática (e aqui a dialética recupera um sentido crítico que lhe pertence de pleno direito). Assim, quando a ilusão social leva a ignorar, menosprezar o político ao ponto de boicotar uma eleição que representa (que é) uma esperança de grandes mudanças para muitos, como aconteceu com os Zapatistas nas eleições presidenciais mexicanas de 2005, essa ilusão deve ser combatida, criticada, por exemplo, do ponto de vista de uma teoria da hegemonia. Do mesmo modo, o trabalho político de fazer bases, de ir a trabalhar para as fábricas ou ir ensinar para as favelas, na idéia de produzir uma consciência de classe capaz de forçar uma conquista do poder, necessita da atmosfera protetora da ilusão política. Mas, quando esta ilusão dificulta ou inclusive combate o trabalho social de grupos não alinhados, com o fim de esgotar os possíveis e, eventualmente, tornar mais aguda a consciência da opressão e acelerar uma eventual explosão, ou, pior ainda, já no poder, com o fim de evitar a emergência de novas formas de organização, de relações não contempladas nos dispositivos existentes, que podem chegar a pôr em causa o novo *status quo*, então, a ilusão política deve ser criticada, por exemplo, do ponto de vista das linhas de fuga que atravessam toda a sociedade.

Com a desintegração dos grandes relatos, o marxismo em particular, e a esquerda em geral, não podem já remeter a sua legitimidade a uma narrativa englobante, progressista ou emancipatória, e devem aprender a operar sobre o horizonte (mas já não há horizonte, apenas pontos de vista) de uma multiplicidade de ficções locais sem sentido comum nem valor universal. A construção de novas ficções, de narrativas locais ou relatos estratégicos (penso nas fábulas zapatistas ou no lema de Porto Alegre – “Outro mundo é possível”) não podem ser então referidas a uma realidade subjacente nem a um sentido transcendente, mas podem e devem ser avaliadas imanentemente, do ponto de vista da sua

potência, para perturbar o funcionamento das ficções hegemônicas (estatais, comunitárias ou capitalistas).⁵⁵

Se a fidelidade ao marxismo passa necessariamente por uma certa fidelidade à dialética enquanto filosofia da mudança, digamos que deveremos repensar a dialética, não mais como uma lógica de totalização, mas, antes, no sentido de uma lógica da ficção ou da ilusão, das ficções ou das ilusões heurísticas, vinculativas, operativas etc., que abrem no terreno da práxis espaços para a ação, permitem a emergência de sujeitos revolucionários ou a constituição de focos de resistência. Ficções ou ilusões cujos limites e alcance são necessários redeterminar em vista dos desafios singulares com os quais as práticas coletivas se deparam.

As aventuras da dialética continuarão...

A procura de uma nova lógica social para além dos dispositivos do poder e do saber próprios do capitalismo continua aberta. Marx diria, provavelmente, que se estas perguntas surgem é porque existem elementos práticos que as justificam, mas não as explicam nem as desenvolvem.⁵⁶

Podemos prever a luta, mas não o seu desenlace. Entretanto, e segundo uma temporalidade completamente 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 de um outro mundo possível.

The new adventures of the dialectic: Holloway, Guattari, Virno

Abstract: In 1955 Merleau-Ponty made a reevaluation of the Marxist stakes of his time. Problematization of the ideas of progress and meaning

55 Zizek, 2008, p. 33: “it all depends on how these fictions relate to the underlying Real of capitalism – do they just *supplement* it with the imaginary multitude, as the postmodern ‘local narratives’ do, or do they *disturb* its functioning? In other words, the task is to produce a *symbolic fiction (a truth) that intervenes into the Real*, that causes a change within it.”

56 Cf. Colectivo de Investigación Militante Situaciones, *op. cit.*

that was in-between the refusal of the revolution as historical fact, the shy defense of its values and the redefinition of left-wing institutions. More than 40 years after, philosophers as diverse as John Holloway, Félix Guattari, Paolo Virno, Daniel Bensaïd and Slavoj Žižek, play that very game once again, dealing with the legacy of revolution, and thinking it as event, movement and institution. Repeating the gesture of Merleau-Ponty, and from those open perspectives, we try to find elements for the redefinition of a militant thought able to embody the imponderability of new knowledge, new techniques, new political data.

Key-words: Dialectic – Movement – Institution – Merleau-Ponty – Holloway – Guattari – Virno – Žižek.

Bibliografía

- BENSAÏD, D. Retornos de la política, *Viento Sur*, n. 95, jan. 2008.
- _____. Sobre el retorno de la cuestión político-estratégica. *Viento Sur* (web), 30 jan. 2007.
- _____. Multitudes ventrílocuas (a propósito de Multitud, de Hardt y Negri). *Herramienta*, n. 28, mar. 2005.
- CASTANHEIRA, M. T. Fenomenología e compromiso: El debate entre Merleau-Ponty y Sartre. *Phainomenon*, Lisboa: Colibri, n. 4, p. 37-50, 2002.
- CARBONE, M. Introducción. In: MERLEAU-PONTY, M. *Le aventure della dialettica*, Milan, Mimesis, 2009.
- DUNAYEVSKAYA, R. *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*. Ed. José Aricó. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- GUATTARI, F. *Plan sobre el planeta: Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.
- HOLLOWAY, J. *Change the world without taking power. The meaning of revolution today*. Pluto Press, 2002.
- _____. Historia y marxismo abierto. *Nueva Epoca*, año 18, n. 27, Puebla: Universidad de Puebla, p. 94-107, 1995.
- _____. Doce tesis sobre el antipoder. Disponible em: [Douze thèses sur l'anti-pouvoir, *Contretemps*, n. 6, fev. 2003].

- LUXEMBURGO, R. *The Accumulation of Capital*. Londres: Routledge, 1951 [*La acumulación del capital*. Mexico: Grijalbo, 1967].
- MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 2000.
- _____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- RICOEUR, P. Compte rendu d'Humanisme et Terreur. In: *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1999.
- SCARSO, D. Postfazione. In: MERLEAU-PONTY, M. *Le aventure della dialettica*. Milan: Mimesis, 2009.
- VIRNO, P. Crear una nueva esfera pública, sin Estado. Entrevista a Paolo Virno por Héctor Pavón. *Revista Ñ*, Buenos Aires, n. 24, dez. 2004a.
- _____. Ante un nuevo siglo XVII. *La insignia*, Montevideo, 12 jul. 2004b.
- _____. *Gramática de la multitud*. Trad. castelhana de Adriana Gómez. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.
- ZIZEK, S. *In defense of lost causes*. London: Verso, 2008.