

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**EVERTON LUÍS DA SILVA**

**A DIMENSÃO JURÍDICO-POLÍTICA DO AMOR: OS DIREITOS  
EMERGENTES E AS REVOLUÇÕES MOLECULARES –  
REFLEXÕES PARA UMA ECOLOGIA (BIO)POLÍTICA DOS AFETOS**

Santa Maria, RS  
2018

**Everton Luís da Silva**

**A DIMENSÃO JURÍDICO-POLÍTICA DO AMOR: OS DIREITOS EMERGENTES  
E AS REVOLUÇÕES MOLECULARES: REFLEXÕES PARA UMA ECOLOGIA  
(BIO)POLÍTICA DOS AFETOS**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Direito, Área de Concentração em Direitos Emergentes na Sociedade Global, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Direito**.

Orientador: Prof. Dr. Jeronimo Siqueira Tybusch

Santa Maria, RS  
2018

SILVA, Everton Luís da  
A DIMENSÃO JURÍDICO-POLÍTICA DO AMOR: OS DIREITOS  
EMERGENTES E AS REVOLUÇÕES MOLECULARES - REFLEXÕES PARA  
UMA ECOLOGIA (BIO)POLÍTICA DOS AFETOS / Everton Luís da  
SILVA.- 2018.  
231 p.; 30 cm

Orientador: Jeronimo Siqueira Tybusch  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Direito, RS, 2018

1. Amor 2. Biopolítica 3. Ecologia dos afetos 4.  
Revolução molecular 5. Sociobiodiversidade I. Tybusch,  
Jerônimo Siqueira II. Título.

**EVERTON LUIS DA SILVA**

**A DIMENSÃO JURÍDICO-POLÍTICA DO AMOR: OS DIREITOS EMERGENTES  
E AS REVOLUÇÕES MOLECULARES – REFLEXÕES PARA UMA ECOLOGIA  
(BIO)POLÍTICA DOS AFETOS**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Direito, Área de Concentração em Direitos Emergentes na Sociedade Global, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Direito.

**Aprovado em 28 de março de 2018:**

---

**Jerônimo Siqueira Tybusch, Dr. (UFSM)**

(Presidente/Orientador)

---

**Luiz Ernani Bonesso de Araújo, Dr. (UFSM)**

---

**Paulo Ricardo Opuzska, Dr. (UFPR)**

Santa Maria, RS  
2018

## DEDICATÓRIA

*À Sofia e ao Pedro Henrique, para que lhes sirva de inspiração e para que sigam o caminho árduo e prazeroso dos estudos, mas também o sendeiro dos afetos.*

## AGRADECIMENTOS

Conseguir é “seguir-com”. Por mais que se trate de uma conquista aparentemente individual, um trabalho assim é sempre fruto do labor de muitas mãos, de muitas mentes, de muitos corpos que afetam e são afetados. Tal como o *Dasein* (ser-aí) que só tem sentido como *Mitsein* (ser-com), o caminhar na trilha da guerra que é a vida não se faz como um solitário peregrino. *Nunca se vence uma guerra lutando sozinho*, dizia Raul Seixas (ou aqueles que o homenagearam e que me disseram muitas vezes no rádio do carro ao longo dos milhares de quilômetros percorridos durante o mestrado).

Quando tive a notícia de que havia sido aprovado com o meu amigo-irmão André, lembro-me das inúmeras congratulações. Lembro também dos seus detalhes e da fala de um colega, que me dissera: *parabéns, muito legal! Só não sei como vocês farão para levar adiante esse mestrado!* Eu o respondi: *eu também não sei como faremos, só sei que faremos!* Ter respondido no plural (*faremos*) já continha tudo o que precisávamos para levar a cabo o sonho do mestrado: o *ser-com*, o *seguir-com* como forma de con-seguir. Todas as páginas que se seguirão, todos os esforços empreendidos, cada centímetro percorrido, cada lágrima derrubada, todos os recursos despendidos, todas as renúncias feitas, todas as novas amizades, cada linha de novas leituras, cada conversa acompanhada de um cafezinho... Enfim, tudo isso compõe o mosaico desse sonho chamado mestrado.

Mais que um sonho, um devaneio. Bachelard explica que um devaneio (*rêverie*), diferentemente do sonho (*rêve*), “não se conta. Para comunicá-lo, é preciso *escrevê-lo*, *escrevê-lo* com emoção, com gosto, revivendo-o melhor ao transcrevê-lo. Tocamos aqui, no domínio do *amor escrito*.”<sup>1</sup> Além disso, enquanto “o sonho avança linearmente, esquecendo seu caminho à medida que avança. O devaneio opera como estrela. Retorna a seu centro para emitir novos raios. [...] o devaneio diante do fogo, o doce devaneio consciente de seu bem-estar”<sup>2</sup>

Um devaneio que só foi possível pelo constante retorno a quem era – às vezes nos perdemos de nós mesmos, e “é necessário voltar ao começo. Quando os

---

<sup>1</sup> BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p. 7.

<sup>2</sup> BACHELARD, Gaston. **A psicanálise do fogo**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 22.

caminhos se confundem é necessário voltar ao começo”<sup>3</sup> e brindar o encontro consigo mesmo. Isso só foi possível graças ao esforço de muitas pessoas, que merecem o meu agradecimento, jamais em tom hierárquico, pois cada pessoa tem a sua singular participação, nem mais ou menos importante, mas todas com importância fundamental:

- à Luciane, minha mãe, a quem devo não só a vida, mas a experiência de afeto sincera e intensa. Se o seu jeito grosseiro, que é também o meu<sup>4</sup>, me magoou algumas vezes, os seus gestos nunca abriram espaço para dúvida sobre o quanto eu sempre fui amado. Também a ti, mãe, que mesmo sem completar os seus estudos participou da minha alfabetização, atendendo aos meus pedidos insistentes lá pelos meus 4 ou 5 anos de idade, eu devo o meu amor pela leitura e pela escrita. Isso eu jamais conseguirei pagar.

- à Roseli, minha companheira já de tantos anos e que conhece a mim talvez mais do que eu mesmo. Obrigado pelo amor e pelo carinho, pelas palavras de incentivo quando eu acordava no meio da madrugada, após míseras duas horas de sono para pegar estrada em direção à Santa Maria. Obrigado pelos beijos e abraços calorosos quando me via voltar cansado e às pressas para trabalhar, sem tempo para repousar após nova madrugada viajando. E obrigado pela resistência em cuidar de nossos filhos nesses meus momentos de ausência, pelos quais peço perdão, como também o peço por minhas loucuras ou insanidades em busca desse meu sonho/devaneio. Você é um daqueles belos motivos que sempre me faziam querer voltar para casa. Casa sempre cheia de amor porque você estava lá. “Sem amor, uma casa é só moradia / De afeto vazia, tijolo e teto, fria / Sobre chances, é bom vê-las / às vezes se perde o telhado, pra ganhar as estrelas.”<sup>5</sup>

- aos meus filhos maravilhosos Sofia e Pedro. Estávamos grávidos de Sofia quando eu apresentei o meu TCC (que representa, de certo modo, um começo da presente pesquisa), e me lembro de agradecer a ela, mesmo antes de nascer, a experiência de amor que já me causava. Hoje eu intensifico a minha gratidão e digo, filha, que você é ainda mais bela e amorosa do que a minha imaginação era capaz de captar. Não há canção mais bela do que um grito de “paaaaaaiiiiiii” sucedido pela

---

<sup>3</sup> EMICIDA. Intro. *In*: EMICIDA. **Pra quem já mordeu um cachorro por comida até que eu cheguei longe**. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2009. 1 CD. Faixa 1.

<sup>4</sup> “Até o meu jeito é o dela”. (EMICIDA. Mãe. *In*: EMICIDA. **Sobre criança, quadris, pesadelos e lições de casa**. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2015. 1 CD. Faixa 1).

<sup>5</sup> EMICIDA. Casa. *In*: EMICIDA. **Sobre criança, quadris, pesadelos e lições de casa**. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2015. 1 CD. Faixa 3.

corrida e o abraço do reencontro, ou um “papaaaiii” de quem ainda está aprendendo a falar e, no colo da mamãe, aguarda ansiosamente o pai subir as escadas. Quantos choros quase escondidos durante os 1.300 km semanais de viagem, lembrando de vocês. Sinto que o meu coração relutava em sair comigo, queria ficar em casa com vocês. Espero que tenham entendido e que perdoem o papai pelas ausências.

- ao meu amigo-irmão André, de quem fui colega de catequese, com quem estudei o ensino médio, prestei vestibular e fui aprovado para os cursos de matemática e de direito (até hoje ninguém entende nossas inclinações para cursos tão diferentes), com quem ganhei bolsa de estudos para cursar direito, prestei e fui aprovado no exame de ordem ainda durante a faculdade (fomos a primeira turma a fazer isso), com quem vi o sonho do mestrado ser adiado por motivos familiares e financeiros, mas também com quem fui aprovado e compartilhei toda a experiência do mestrado... Meu irmãozinho, vencemos! A gente sempre vence, porque a gente sempre está junto! Confesso que eu teria inveja se soubesse que existe uma amizade tão foda quanto a nossa e não fôssemos nós os amigos. Lembra quando eu te falei que nenhuma das conquistas que tivemos tinha me emocionado, mas que eu provavelmente me permitiria as lágrimas com o mestrado? Pois bem, “hoje é o dia, tio / igual nunca existiu”<sup>6</sup>, estamos autorizados a chorar. Não pela conquista, pelo que aparece para as pessoas. Mas pelo que não aparece: a pouca crença em quem saiu de um colégio público de bairro pobre, as idas e vindas de bicicleta para a faculdade, atravessando a cidade na chuva, na geada... Ou ainda, mais recentemente, as várias noites dormindo no chão durante o gelado inverno de Santa Maria – sim porque aqueles colchões infláveis que comprávamos com o Marcos no *Carrefour* sempre furavam – a falta de grana, os dramas pessoais, as tristezas e o apoio de um ao outro. Talvez por isso poucos entendam que a gente não compete, coopera. Porque não são as conquistas (que outros veem) que nos unem, são as nossas lutas. Sou, porque somos (*Ubuntu!*).

- ao meu amigo e eterno professor Paulo Ricardo Opuszka, cuja amizade-ensinamento vem desde 2006, meu primeiro ano de faculdade. Talvez nunca tenha dito isto, mas aquele grupo de estudos de História e Filosofia do Direito transformou completamente a minha vida acadêmica. Hoje olho pra trás e vejo como eu era e pensava diferente o mundo e o direito. Graças a ti eu vejo o mundo com outros

---

<sup>6</sup> EMICIDA. Então toma!. In: EMICIDA. **Emicídio**. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2010. 1 CD. Faixa 6.

olhos, eu leio as coisas de modo diferente e eu leio coisas diferentes do que leria se eu não tivesse a sorte de tê-lo conhecido. Os agradecimentos de hoje eram para ser em relação a você como orientador, mas tão logo pudemos ingressar na UFSM e você dela saiu. Mas foi em direção ao seu sonho: a UFPR, a sua casa. É curioso como nossos destinos estão entrelaçados de algum modo. Você nos inspirou com o exemplo e o encorajamento de atravessar o sul do país em busca do sonho do mestrado. Ao chegarmos lá, você sai e realiza o seu. Parece mais uma daquelas dádivas do universo: se você faz algo para alguém, recebe o equivalente em troca. Eu me lembro quando você chegou tão perto de lecionar no NPJ da UFPR e, um tanto decepcionado, contou-me que havia ficado em segundo lugar. Lembro-me de ter lhe respondido, não em tom de conforto, mas quase profético (e não sei explicar): você será aprovado para lecionar uma disciplina que te deixe mais feliz, chegará o seu momento. E ele não tardou a chegar. Tenho orgulho de ter sido seu aluno (nunca deixei de sê-lo), mas acima de tudo de ser seu amigo, porque sei o quanto você se esforça para ajudar as pessoas: nunca olvidarei que certa vez depositaste um valor na minha conta sabendo que eu precisava de recursos. Não foi o valor, foi o gesto. Foi o carinho de quem é professor e amigo que me inspiram a seguir na academia e ser parecido contigo. Hoje tenho a honra de ser professor de Filosofia do Direito, disciplina da qual você é professor benemérito na Uniguaçu (faculdade pela qual você tem uma paixão). E a cada dia que entro para lecionar, busco honrar o meu ofício em respeito a ti, meu grande e genial professor-amigo Paulinho.

- ao meu orientador Jerônimo Siqueira Tybusch. Se por um lado deveria ficar triste porque o meu orientador havia saído da UFSM, essa tristeza logo se apagou. Tive como orientador alguém que também demonstrou ser meu amigo. Seja por querer me orientar e me dar liberdade para a pesquisa, seja por atender aos pedidos para oferecer a disciplina “Ambiente, biopolítica e direito”, seja pelas ótimas conversas, cafés e lanches que compartilhamos ao longo do mestrado. Além disso, fez metodologia da pesquisa ser uma das aulas mais instigantes que já tive – e confesso que depois disso até já lecionei essa disciplina, o que seria impensável antes das suas aulas no mestrado. És certamente o professor do PPGD com quem eu mais me identifico. Sempre achei isso, calado para não ser arrogante ou mal compreendido. Mas ouvir isso vindo de ti, professor, durante a qualificação, causou-me alegria difícil de conter. Você é mais um daqueles professores que eu quero e luto diariamente para ser. Fala com tranquilidade sobre temas duros de se enfrentar,

auxilia seus alunos como quem ajuda um irmão e nos inspira a prosseguir no caminho da pesquisa. Sou imensamente grato e espero não parar por aqui nossa caminhada.

- ao professor Luiz Ernani Bonesso de Araújo, a quem tenho como um pai. Já no primeiro dia em que entramos na secretaria do PPGD, fomos por ele convidados (André e eu) a ingressar na sala da coordenação. O tradicional chimarrão e uma roda de bate-papo que parecia que nos reencontrávamos com nosso pai – e isso se repetiu muitas vezes. Se a experiência em Santa Maria foi maravilhosa, ela passa não apenas por revelar um sonho, mas por essas pequeno-grandes coisas do cotidiano que fazem a vida real ser suportável e boa de ser vivida. O seu contato com Warat, a sua carreira brilhante e o seu modo diferente de ser fazem de ti o “Mito” que nós amamos. Se encontrei nos textos de Warat a receita e os ingredientes de como fazer de uma aula um ambiente plural, democrático e provocante, foi contigo que aprendi e aprendo, pelo exemplo, a concretizar tudo isso.

- aos meus vários amigos que nessa caminhada torceram, participaram e compartilharam das alegrias e dificuldades, como o Cainã Domit Vieira, colega-amigo-irmão desde 2006 como aluno e hoje companheiro de magistério, a quem devo a minha contratação e a realização do sonho da docência. É quem compartilhou o sonho da pós-graduação desde os tempos em ficávamos durante as madrugadas de sábado conversando, ao som de Franz Ferdinand, sobre como seria o mestrado. Ao Lucas Voigt Noernberg, meu compadre-amigo-irmão, que foi meu aluno e me mostra que é possível acreditar na humanidade, porque mesmo no seu jeito largado e esperto, há uma pureza de alma que não me permite perder as esperanças. Saiba que você me inspira, e saiba também que seus esforços jamais serão em vão, porque não são as conquistas que fazem de nós sermos o que somos, são as nossas lutas.

- aos novos amigos que fiz no mestrado, em especial ao Marcos Zmijewski que dividiu “cafofo” comigo e com o André durante os créditos – num improvável encontro com um conterrâneo de União da Vitória/PR que se encontraram justamente em Santa Maria/RS. E o seu mestrado em filosofia, um saber que me inquieta e que me move há muito tempo, há coisas que não se explicam, nem a filosofia talvez. Conosco você passou também pelo drama do colchão inflável que insistia em furar, esvaziar e nos deixar dormindo com as costas no piso gelado – cada semana furava um colchão diferente, assim compartilhamos e drama e o riso.

Também aprendemos a viver com o mínimo essencial, afinal, três cadeiras plásticas, um microondas usado comprado por cem reais e um chuveiro foram o bastante para passarmos nossa jornada, tudo ao bom modo epicurista, como você não cansava de lembrar; à Francini Meneghini Lazzari que mesmo antes de nos conhecer pessoalmente ofereceu ajuda para encontrarmos um lugar para ficar e jamais se recusou a nos acolher se precisássemos. Uma grande amiga, inteligente, forte, decidida e solidária; ao Hermes Dode, com quem ficamos várias horas de nossas existências conversando na sala dos mestrandos, tomando um café nas redondezas da UFSM e com quem nos divertimos muito além de termos diálogos acadêmicos muito interessantes; ao Guilherme Pittaluga Hoffmeister, meu irmãozinho que nos acolheu em sua casa, aquele que sempre aparece com ideias novas, debate temas interessantes e que faz a existência ser mais leve. O nosso coração sempre diz quando uma amizade é para sempre, e o meu diz isso de ti. Nossa parceria não acaba com o mestrado, ainda vamos trabalhar juntos, dividir mesas de debate e, sobretudo, mesas para um bom café, ou para um ótimo churrasco gaúcho; ao Mohammed Nadir, esse marroquino cidadão-do-mundo que tive a grata felicidade de conhecer ao longo do mestrado. É incrível como os afetos são potentes e, é provável que Nietzsche tivesse seus motivos para enaltecer a amizade. Alguém de tão longe, com uma cultura tão diferente, que passou o seu mestrado e doutorado em Portugal hoje está no Brasil nos enriquecendo durante o seu pós-doutorado. Mohammed, você é a experiência viva de um cosmopolitismo verdadeiro, és a inspiração e o exemplo de uma ecologia dos saberes que é possível pela ecologia dos afetos. Suas angústias, a distância de casa, o viver-junto que enalteces porque sabes o peso da solidão, mas sobretudo, a sua diplomacia, seu jeito amigo de abordar as pessoas, sua simplicidade no trato e seus ensinamentos diários são marcas que jamais se apagarão, meu amigo, esteja você no Brasil, em Portugal, em Marrocos ou em outro país que você venha a escolher para ser seu novo lugar no mundo.

- ao Luis Alberto Warat como alguém que, mesmo de longe, inspirou-me e fez de mim alguém diferente. Lembro-me de modo lúcido a surpresa e a reação que tive quando, perambulando pela biblioteca da faculdade onde me graduei (e onde hoje leciono), encontrei “perdido” no meio de outros um livro cujo título era “Manifestos para uma ecologia do desejo”. Embora tocado por aquele título – semanas antes eu confienciava a alguns amigos que queria escrever uma monografia sobre Direito e

Desejo ou Direito e Amor – , pensei: o que este livro, com uma capa tão provocativa, faz na seção jurídica da biblioteca? Curioso, abri-o: “*Juntar o direito à poesia já é uma provocação surrealista. E o crepúsculo dos deuses do saber. A queda de suas máscaras rígidas [...] um chamado ao desejo*”. Eram as primeiras linhas do primeiro dos dois manifestos que compõem o livro. Mal podia conter a minha alegria porque acabara de encontrar um trabalho que seria o guia da ideia-afeto que havia suscitado em mim. A sincronicidade era evidente para quem nunca tinha ouvido um professor sequer mencionar Warat. Carrego comigo até hoje como uma conquista ter enviado por *e-mail* um artigo pedindo para que Warat, se pudesse, analisasse-o, já que havia sido inspirado na sua obra: ao que Warat respondeu: *subi tu texto en mi blog*. Era 2009-2010. Talvez o maior incentivo acadêmico que nunca pude agradecer pessoalmente, já que Warat falecera em 2010.

Agora que escrevo me surpreendo: essa obra foi prefaciada por Albano Marcos Bastos Pêpe, justamente em Santa Maria e no mês do meu nascimento (abril de 1988). Talvez a minha conexão com isso tudo ainda precise de esclarecimentos. Mas sei que não foi o mero acaso que me trouxe à Santa Maria e à UFSM. Resta-me agradecer: A ti, Warat, o meu mais afetivo obrigado!

***Das Utopias***

Se as coisas são inatingíveis... ora!  
Não é motivo para não querê-las...  
Que tristes os caminhos, se não fora  
A presença distante das estrelas!  
(Mario Quintana)

[...] e que vossos amores sejam como a vespa  
e a orquídea [...].”  
(Gilles Deleuze e Félix Guattari).

## RESUMO

### A DIMENSÃO JURÍDICO-POLÍTICA DO AMOR: OS DIREITOS EMERGENTES E AS REVOLUÇÕES MOLECULARES: REFLEXÕES PARA UMA ECOLOGIA (BIO)POLÍTICA DOS AFETOS

AUTOR: Everton Luís da Silva

ORIENTADOR: Prof. Dr. Jeronimo Siqueira Tybusch

Este trabalho realiza uma reflexão acerca da ecologia dos afetos como condição para concretização dos direitos da sociobiodiversidade. Para tanto, a indagação fundamental volta-se à demonstração dos afetos como postulados políticos potentes, capazes de transformação, como focos de revoluções moleculares. Assim, o recorte epistemológico temporal/circunstancial começa com a modernidade, paradigma dominante que atravessa o direito, a ciência e a política, mas que cada vez mais dá sinais de seu declínio. Mais ainda, é esse o paradigma que promove com mais rigor a cisão entre sociedade e natureza, tornando a última objeto e, por conseguinte, apropriável, explorável. Essa perspectiva de afastamento é também sentida em vários setores da própria vida social, e as formas coletivas de arranjo e cooperação passam a ser substituídas por um individualismo exacerbado. As críticas remontam não só à teoria crítica (Adorno e Horkheimer), mas passam por autores como Nietzsche, Blanchot e Foucault, críticas (mais potentes e menos conservadoras) que permitem ver com mil olhos (perspectivismo) e “de fora” (*dehors*) o direito imerso nesse paradigma. Abre-se à discussão com a filosofia, a ecologia política, a sociologia e a economia política, atravessadas pela psicanálise. A superação desse paradigma não se dá por grandes revoluções, metanarrativas comuns até o século XX. Propõe-se uma compreensão diferente, a partir de uma microfísica do poder (Foucault) e de uma fazer micropolítico encampado por uma esquizoanálise (Deleuze e Guattari) que permite ver linhas de fuga, chamadas de revoluções moleculares (Guattari e Rolnyk). Essas *microrrevoluções* coincidem, em certa medida, com a ideia de *transformação* das instituições (Dussel). É errado afirmar que *transformação* expressa um ideal *reformista*. Isso porque as *transformações* podem ser radicais (*revoluções*) ou parciais (*transformações*), daí que inexistam oposição entre *transformação* e *revolução*, mas sim entre *transformação* e *reforma*. Para que tais *transformações* sejam possíveis, Dussel lança mão dos chamados *postulados políticos*, enunciados logicamente pensáveis (possíveis), *empiricamente* impossíveis (de modo imediato), que servem de *orientação* para a ação (política). É nesse sentido que surge o amor como afeto político potente capaz de orientar a ação. Isso se dá no interior da pós-modernidade, encontrando seus fundamentos na antimodernidade de Spinoza e suas reflexões sobre a potência dos afetos – começando pelo *conatus*, passando pela *cupiditas* até chegar ao *amor* –, sobretudo a partir do olhar de Negri (mas também Deleuze) e uma tentativa de construir uma sociologia dos afetos espinosista. Aliás, Negri (com trabalhos individuais ou em parceria com Hardt) contribui com a proposta de *altermodernidade*, mas também de multidão (democrática) fundada e produtora do *comum* a partir de um projeto biopolítico (de resistência) afirmativa (como *potentia*). Mas nenhum desses elementos teóricos convergem para um projeto político coerente sem que haja o *amor* como elemento que anime essa convergência. Esse amor é *Alma Venus*, potência ontológica que constitui o ser no processo de produção biopolítica, na *altermodernidade*. Aí aparece Warat como ponto de inflexão com a ecologia dos afetos que funda uma ecocidadania capaz de *transformação* (microrrevoluções do século XXI) e que revela que a contaminação do ambiente revela, antes, a contaminação dos sentimentos.

**Palavras-chave:** Amor. Biopolítica. Ecologia dos Afetos. Modernidade. Revoluções Moleculares. Sociobiodiversidade.

## RÉSUMÉ

### **LA DIMENSION JURIDIQUE-POLITIQUE DE L'AMOUR: LES DROITS ÉMERGENTS ET LES RÉVOLUTIONS MOLÉCULAIRES: RÉFLEXIONS POUR UNE ÉCOLOGIE (BIO)POLITIQUE DES AFFECTS**

AUTEUR: Everton Luís da Silva  
CONSEILLER: Prof. Dr. Jeronimo Siqueira Tybusch

*Ce travail réfléchit sur l'écologie des affects comme condition de la réalisation des droits sociobiodiversité. A cette fin, la demande fondamentale revient à la démonstration des affects comme de puissants postulats politiques, capables de transformation, et qui sont présentés comme des exemples de révolutions moléculaires. Ainsi, la coupure temporelle / circonstancielle épistémologique commence avec la modernité, paradigme dominant qui croise le droit, la science et la politique, mais qui montre de plus en plus les signes de son déclin. De plus, c'est le paradigme qui promeut plus rigoureusement la scission entre la société et la nature, rendant le dernier objet et donc appropriable, exploitable. Ce détachement est également perçu dans divers secteurs de la vie sociale elle-même, et les formes collectives d'arrangement et de coopération sont remplacées par un individualisme exagéré. La critique remonte non seulement à la théorie critique (Adorno et Horkheimer) mais à des auteurs comme Nietzsche, Blanchot et Foucault, critiques (plus puissantes et moins conservatrices) qui permettent de voir avec mille yeux (perspectivism) et "de fora" (dehors) le droit est immergé dans ce paradigme. Il ouvre la discussion à la philosophie, à l'écologie politique, à la sociologie et à l'économie politique, traversées par la psychanalyse. Le dépassement de ce paradigme n'est pas par de grandes révolutions, des méta-récits communs jusqu'au vingtième siècle. Il propose une compréhension différente, d'une microphysique du pouvoir (Foucault) et d'une métamorphose micropolitique par une schizoanalyse (Deleuze et Guattari) qui permet de voir des lignes de vol, appelées révolutions moléculaires (Guattari et Rolnyk). Ces micro-révolutions coïncident, dans une certaine mesure, avec l'idée de transformation institutionnelle (Dussel). Il est faux de dire que la transformation exprime un idéal réformiste. En effet, les transformations peuvent être radicales (révolutions) ou partielles (transformations), parce que il n'y a d'opposition entre transformation et révolution, mais entre transformation et réforme. Pour que de telles transformations soient possibles, Dussel utilise les postulats dits politiques, les énoncés logiquement pensables (possibles), empiriquement impossibles (immédiatement), qui servent de lignes directrices pour l'action (politique). C'est en ce sens que l'amour apparaît comme une puissante affection politique capable de guider l'action. Cela se passe dans la postmodernité, trouvant ses fondements dans l'anti-modernité de Spinoza et ses réflexions sur la puissance des affects – en commençant par le conatus, en passant par les cupiditas jusqu'à atteindre l'amour – , principalement du regard de Negri (mais aussi Deleuze ) et une tentative de construction d'une sociologie des affects espinosistes. De plus, Negri (avec des œuvres individuelles ou en partenariat avec Hardt) contribue à la proposition d'altermodernité, mais aussi d'une multitude (démocratique) fondée et produisant le commun d'un projet affirmatif (comme potentia) biopolitique (résistance). Mais aucun de ces éléments théoriques ne converge vers un projet politique cohérent sans qu'il y ait de l'amour comme élément favorisant cette convergence. Cet amour est Alma Vénus, la puissance ontologique qui constitue l'être dans le processus de production biopolitique, dans l'altermodernité. Ici Warat apparaît comme un point d'inflexion avec l'écologie des affections qui fondent une écocitoyenneté capable de transformation (micro-révolutions du XXIe siècle) et qui montre que la contamination de l'environnement révèle plutôt la contamination des sentiments.*

**MOTS-CLÉS:** *Amour. Biopolitique. Ecologie des affects. Modernité Les révolutions moléculaires. Sociobiodiversité.*

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	17
<b>2 MODERNIDADE E DIREITO: INCURSÕES PARA SE PENSAR O DIREITO DO "FORA" E A NECESSIDADE DE DIÁLOGO (ÉTICO E EPISTEMOLÓGICO) DA CIÊNCIA JURÍDICA COMO ABERTURA DAS PORTAS DO MONASTÉRIO DOS SÁBIOS – A ECOLOGIA DE SABERES</b> .....	25
2.1 JUSTIFICAÇÃO METODOLÓGICA: O RECORTE EPISTEMOLÓGICO A PARTIR DA MODERNIDADE: DA QUESTÃO FILOSÓFICO-PARADIGMÁTICA À LEITURA PELO MATERIALISMO HISTÓRICO .....	25
2.2 DA RELAÇÃO SOCIEDADE-NATUREZA: A CISÃO PROMOVIDA PELO PENSAMENTO MODERNO .....	27
2.3 A CARACTERIZAÇÃO DE UM MODELO SUPERADO DE DIREITO (CIÊNCIA E ORDENAMENTO): O POSITIVISMO COMO MODELO DE CIÊNCIA NEUTRA OU LIVRE DE JULGAMENTOS DE VALOR .....	33
<b>2.3.1 O papel da Escola da Exegese na construção do positivismo jurídico e a gramaticalidade a-hermenêutica como forma de fazer o direito: alguns dos primeiros golpes positivistas</b> .....	33
<b>2.3.2 Kelsen e o fetichismo normativista: da ciência jurídica à decisão judicial (como ato de vontade)</b> .....	38
2.4 A CRÍTICA À (SUPOSTA) NEUTRALIDADE DO DISCURSO JURÍDICO: PARA PENSAR A PARTIR DA TEORIA CRÍTICA .....	41
<b>2.4.1 A partir de Horkheimer e Adorno: a teoria tradicional e o modo iluminista de pensar</b> .....	41
<b>2.4.2 Entre raízes e opções: a equação da modernidade para pensar a transformação social e a sua insustentabilidade: a queda do Angelus Novus</b> ..	45
2.5 UM OLHAR (PERSPECTIVO) PARA O "FORA" DO DIREITO: NIETZSCHE, BLANCHOT E A SUPERAÇÃO DO PENSAMENTO MODERNO CINDIDO .....	50
<b>3 MICROPOLÍTICA E REVOLUÇÕES MOLECULARES: O PROCESSO (MICRO) REVOLUCIONÁRIO E A PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE A PARTIR DE UMA CARTOGRAFIA (ESQUIZOANALÍTICA) DO DESEJO – A ECOLOGIA DAS TRANSESCALAS E DA PRODUTIVIDADE</b> .....	55
3.1 AFINAL, O QUE É REVOLUÇÃO? .....	55

3.2 A MICROFÍSICA DO PODER: OU DE COMO AS VELHAS FORMAS DE REVOLUÇÃO JÁ NÃO SERVEM MAIS – NOTAS SOBRE A INCOMPREENSÃO DO PROCESSO DE CAPILARIZAÇÃO DO PODER .....	59
3.3 REVOLUÇÕES MOLECULARES <i>VERSUS</i> REVOLUÇÕES MOLARES: OU DE COMO A TRANSFORMAÇÃO NÃO VEM MONTADA EM METANARRATIVAS – A CONDIÇÃO PÓS-MODERNA .....	64
3.4 MICROPOLÍTICA E SEGMENTARIDADE – SUPERAR A PSICANÁLISE PELOS FLUXOS ESQUIZO: POR UMA ESQUIZOANÁLISE PRODUTORA DE MÁQUINAS DE GUERRA REVOLUCIONÁRIAS.....	74
<b>4 OS POSTULADOS POLÍTICOS E A TRANSFORMAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES: A IRRUPÇÃO DOS NOVOS DIREITOS OU <i>TANTUM JURIS QUANTUM POTENTIAE</i> – A ECOLOGIA DAS TEMPORALIDADES.....</b>	<b>86</b>
4.1 DA POTENTIA (PODER DA COMUNIDADE) À POTESTAS (INSTITUCIONALIZAÇÃO DO PODER) E DE QUANDO O PODER (QUE DEVERIA SER OBEDECIAL) FETICHIZA-SE .....	86
4.2 A REVOLUÇÃO ENQUANTO MANIFESTAÇÃO DA TRANSFORMAÇÃO: ELIMINANDO MAL-ENTENDIDOS CONCEITUAIS.....	94
4.3 POSTULADOS POLÍTICOS: OS ENUNCIADOS QUE ORIENTAM A AÇÃO.....	99
4.4 A "VIDA PERPÉTUA" E A SOLIDARIEDADE NO PROCESSO DE TRANSFORMAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES DA ESFERA MATERIAL.....	101
<b>4.4.1 Caracterização das instituições da esfera material: o atravessamento do ecológico, do econômico e do cultural no campo político – a identificação da fraternidade.....</b>	<b>101</b>
<b>4.4.2 A transformação das instituições da esfera material: o processo entrópico e a necessidade de reinvenção – o momento da solidariedade .....</b>	<b>103</b>
4.5 A "PAZ PERPÉTUA" E A ALTERIDADE NO PROCESSO DE TRANSFORMAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES DA ESFERA DE LEGITIMIDADE DEMOCRÁTICA.....	109
4.6 VIDA NUA, ESTADO DE EXCEÇÃO E DIREITO: OU A BARBÁRIE DE QUANDO O JURÍDICO E O POLÍTICO DECIDEM QUEM VIVE E QUEM DEIXA MORRER .....	115
<b>5 DA ECOLOGIA DO RECONHECIMENTO A (UM MANIFESTO PARA UMA) ECOLOGIA (BIO)POLÍTICA DOS AFETOS: CONVERSÇÕES COM SPINOZA, NEGRI E WARAT .....</b>	<b>119</b>

5.1 À GUISA DE INTRODUÇÃO: PENSAR O FAZER PARA NÃO FAZER SEM PENSAR – REFLEXÕES SOBRE O CAMPO DE ANÁLISE: A PÓS-MODERNIDADE E O AMOR .....	119
<b>5.1.1 Rearranjando a pós-modernidade: a desterritorialização da construção moderna e a reterritorialização pelo vínculo (social) afetivo.....</b>	<b>119</b>
<b>5.1.2 A luta por reconhecimento em Honneth e a resposta ao problema da existência humana em Fromm .....</b>	<b>122</b>
5.2 DA ANTIMODERNIDADE À ALTERMODERNIDADE: MANIFESTOS PARA UMA RADICAL TRANSFORMAÇÃO ECOLÓGICA (MICRO)POLÍTICA .....	125
<b>5.2.1 A atualidade e a antimodernidade de Spinoza: reflexões sobre os afetos, a política e o(s) direito(s) emergentes) – a irrupção como manifestação da (hiper)potentia .....</b>	<b>126</b>
<b>5.2.2 Alter(modern)idade e <i>Alma Vênus</i> (prolegômenos de amor) em Toni Negri: investigando a produção do comum pela multidão e a proposta do amor como um afeto não-narcísico – a potência ontológica do amor .....</b>	<b>147</b>
<b>5.2.3 A sobriedade e a embriaguez de Luis Alberto Warat: esforços para um discurso constitutivo de uma ecologia (bio)política dos afetos – ainda é possível se pensar em revolução em pleno século XXI? .....</b>	<b>197</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>212</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>218</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Uma época das emergências. Um romper das profundezas das lutas, um constituir do ser, um produzir subjetividade. Há direitos rebeldes, há direitos que irrompem, que se rebelam e que ousam exigir reconhecimento. Novos direitos que emergem e se dão na história, como se antes fossem impensáveis, surgem e reclamam a si, o direito de existirem para outrem.

O Direito – mas não só ele – foi (e é) responsável por produzir ausências. Negação do ser e da sua constituição como Outro, como diferente. Modos de não-existência que se operam todas as vezes em "[...] que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível. O que une as diferentes lógicas de produção de não-existência é serem todas elas manifestações da mesma monocultura racional."<sup>7</sup> Essa matriz racionalista da modernidade, formidável em produzir ausências, possui (i)lógicas ou modos bem claro de se expressar, mas que nem sempre são percebidas – talvez por estarem próximas demais.

Assim, um trabalho que pense em termos sociobiodiversidade é, antes de tudo, um trabalho empenhado em identificar o visível e o invisível<sup>8</sup>: olha *physis* e *nomos*, vê a *polis*, e capta o ser ainda-não da emergência dos direitos. Direitos que foram apagados e que se restauram, reconquistam-se. Direitos que nunca foram, mas que por eles se luta. E direitos que foram, que se apagaram, e que querem ressurgir de modo mais potente e cada vez mais diferentes, porque não se trata de um retorno, um resgate ou uma mera viagem ao passado. Este trabalho se situa entre o eterno e o porvir, na imediatez oportuna de *kairòs*.

É preciso identificar os entrelaçamentos e atravessamentos no tempo, no espaço, nas lógicas de sujeição, mas também nas resistências que se dão no interior de tudo isso. O quiasma que corta todas essas coisas em linhas diagonais – e opostas – talvez dê conta melhor do que se pretende falar, porque a separação, o encaixotamento e a divisão da realidade em fragmentos não alcança o real. Aliás,

---

<sup>7</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 102.

<sup>8</sup> MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. 4. ed. Trad. José A. Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

nomeia-o constituindo a partir da sua negação: que é relação com o todo, que é ser-aí (*dasein*), mas é antes, ser-com (*mitsein*).<sup>9</sup>

É preciso perquirir, então, em direção a uma recuperação e reinvenção do coletivo, do comum, da multidão. Seja no Direito, na política, na ética e até mesmo na ciência. Diante disso, a indagação-problema fundamental que se apresenta é esta: como é possível (re)conhecer a irrupção dos novos direitos e, a partir disso criar condições para que eles possam transformar as instituições políticas (inclusive o Direito) sempre pressupondo o respeito à diferença (entre pessoas e grupos sociais) e implicando numa conduta ética fundada no amor (desde a alteridade e para além da fraternidade ou da solidariedade)?

O objetivo geral, portanto, consiste em demonstrar como uma ecologia dos afetos (Warat) proporciona a irrupção dos novos direitos como processos microrrevolucionários (Guattari), produzindo postulados políticos (Dussel) que orientam as ações e transformam as instituições. Para tanto, há direcionamentos especiais ao longo do trabalho, orientados por objetivos específicos, dentre os quais o intento de: a) Explanar como um pensar a partir do "fora", seja numa perspectiva epistemológico-discursiva (Blanchot), seja sob o viés ético (Dussel) pode alimentar a ciência jurídica para que não se torne um sistema fechado onde o senso comum teórico dos juristas (Warat) neutraliza ideologicamente (Adorno-Horkheimer) as novas possibilidades de constituição do Direito; b) Desenvolver o conceito de "revoluções moleculares" (ou microrrevoluções) cunhado por Guattari e compreender em que medida é válido sob o prisma da transformação das instituições das esferas material e de legitimidade democrática; c) Avaliar a tensão existente entre a necessidade de contínua revolução de um lado e da garantia de conquistas de outro, sem que o Direito seja uma reserva de conservadorismo restritivo, mas, acima de tudo, seja progressista em relação às mais diversas espécies de (novos) direitos; e d) Refletir sobre o papel e a dimensão jurídico-política dos afetos para, assim, entender o viés ético-libertário da irrupção dos novos direitos (Dussel), levando-se em conta uma ideia de ecologia dos afetos (Warat).

<sup>9</sup> “É preciso atentar em que sentido se fala aqui dos “outros”. Os “outros” não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *ninguém* se diferencia propriamente, entre os quais também se está. [...] “Com” e “também” devem ser entendidos *existencialmente* e não categorialmente. Na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da presença é *mundo compartilhado*. O ser é *ser-com* os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é *copresença*. (HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. v. 1. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 169-170).

Destarte, o presente trabalho se justifica porque cada vez mais os chamados "novos direitos" são reclamados por setores da sociedade, de modo que, em especial os direitos ligados à ecologia (esfera material, atrelado à "vida perpétua") e os denominados direitos das minorias (esfera da legitimidade, conexo à "paz perpétua") irrompem na sociedade como fenômeno histórico e reclamam reconhecimento.

É importante que se tenha em mente que a ideia de (re)conhecimento possui duas particularidades, a saber: i) o ato de *conhecer*, ou seja, passar a ter conhecimento, afinal de contas é historicamente que se (re)conhecem novos direitos. E isso demanda uma visão inter-multi-trans-disciplinar, porquanto o ato de conhecimento será tão mais eficaz quanto mais diversificados forem os olhares ("perspectivismo" em Nietzsche); e ii) o ato de *reconhecimento*, material e, portanto, ético. Mas, sobretudo, formal, gozando de atenção da lei e de cuidado do Estado.

Outrossim, é indispensável que se observe que a ideia de *transformação* das instituições políticas não se opõe à ideia de *revolução*, mas antes essa é a manifestação radical daquela. Importa, nesse contexto, portanto, perquirir acerca das chamadas microrrevoluções, tendo em vista que a perspectiva "macro" das grandes narrativas, típicas da modernidade eurocêntrica, perderam força e sentido na pós-modernidade.

Ademais, o reconhecimento mencionado somente pode se dar a partir de uma perspectiva ética, especialmente fundada no direito à diferença, e é aí que entra a concepção waratiana de ecologia dos afetos, porquanto pressupõe um despertar afetivo para a responsabilidade pelo Outro e, conseqüentemente, para a necessidade do cultivo da solidariedade, mas, sobretudo, de respeito pela alteridade.

Para tanto, o trabalho foi dividido 4 (quatro) capítulos, cuja organização se deu atrelada ao aspecto temporal – o que não significa que seja necessariamente de forma cronológica (*Chronos*). Inicia-se na modernidade (capítulo 1) e chega à pós-modernidade (capítulo 4) – com suas nuances e mesmo com novos conceitos –, passando por propostas de ruptura e resistência (capítulos 2 e 3). Cada capítulo se relaciona a pelo menos uma das ecologias propostas por Boaventura de Sousa Santos como forma de superar as monoculturas produzidas pelas lógicas ou modos de produção de ausências ou não-existências.

O primeiro capítulo é o da ecologia de saberes e trata da modernidade. A ecologia dos saberes tem como ideia central, nesse domínio, de que não há ignorância em geral nem saber em geral. Baseia-se no princípio da incompletude de todos os saberes, que se afigura como condição de possibilidade de diálogo e debate epistemológicos entre diferentes formas de conhecimento. Não se confunda a ecologia de saberes com relativismo, pois, ao contrário possui caráter pragmático e propõe uma nova visão forma de relacionamento entre conhecimento científico e outras formas de conhecimento. A ecologia de saberes acaba por incidir nas relações entre conhecimentos e nas hierarquias e poderes que são gerados entre elas. A sua emergência reside no caráter de embate que trava com o capitalismo global, dando voz e tornando visíveis realidades sociais e culturais periféricas e cujos apego e crença na ciência moderna são mais tênues.<sup>10</sup>

Mas ao se falar de modernidade é preciso que se entenda que são duas, a do *ego cogito* e a do *ego conquiro*, como sugerem Dussel, mas também, em outros termos, Negri e Hardt. O recorte epistemológico temporal/circunstancial começa com a modernidade, paradigma dominante que atravessa o direito, a ciência e a política, mas que cada vez mais dá sinais de seu declínio. Mais ainda, é esse o paradigma que promove com mais rigor a cisão entre sociedade e natureza, tornando a último objeto e, por conseguinte, apropriável, explorável. Essa perspectiva de afastamento é também sentida em vários setores da própria vida social, e as formas coletivas de arranjo e cooperação passam a ser substituídas por um individualismo exacerbado.

As críticas a esse modelo remontam não só à *teoria crítica* propriamente dita (Adorno e Horkheimer), mas passam por autores como Nietzsche, Blanchot e Foucault. Críticas (mais potentes e menos conservadoras) que permitem ver com mil olhos (perspectivismo) e “de fora” (*dehors*) o direito imerso nesse paradigma – especialmente em algumas de suas dimensões positivistas. Aqui já se abre a discussão com a filosofia, a ecologia política, a sociologia e a economia política, atravessadas pela psicanálise – daí porque uma ecologia de saberes e a abertura do monastério dos sábios, separados da realidade e enclausurados em seus espaços.

Por sua vez, o segundo capítulo conecta-se à ecologia das transescalas e da produtividade (entendida aqui como produção de subjetividade também). A ecologia das transescalas é um contraponto à lógica do universalismo abstrato. Visto a partir

---

<sup>10</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. *passim*.

do Sul global, o universalismo e a expressão de uma aparente convergência ou reconvergência do mundo sob a égide da globalização neoliberal. Trata-se de um universalismo.<sup>11</sup> A sociologia das ausências trabalha para mostrar que mais do que convergir ou re-convergir, o mundo diverge ou re-diverge. Nesse contexto, a sociologia das ausências exige o exercício da imaginação cartográfica, com o fito de identificar embriões das articulações locais/globais.<sup>12</sup>

Esse capítulo (ou ecologia) surge dentro do contexto da modificação paradigmática, mas a sua superação não se dá, como se poderia (equivocadamente) pensar, a partir de grandes revoluções, metanarrativas muito comuns até o século passado. Nesse item propõe-se uma compreensão diferente, a partir de uma microfísica do poder (Foucault) e de um fazer micropolítico animado por uma psicanálise do campo social, que mais convém chamar de esquizoanálise (Deleuze e Guattari), a qual permite ver linhas de fuga, chamadas de revoluções moleculares (Guattari e Rolnyk). Aqui o nível molecular se opõe/complementa ao nível molar. E daí se surge a discussão sobre a produção de máquinas desejantes, a produção de subjetividades.

Já o terceiro capítulo é o da ecologia das temporalidades porque reconhece outro ritmo, outra forma de percepção do tempo. A ecologia das temporalidades procura transgredir a lógica do tempo linear. Nesse domínio a sociologia das ausências parte da ideia de que as sociedades são constituídas por diferentes tempo e temporalidades e que diferentes culturas geram diferentes regras temporais.<sup>13</sup> Sob a mesma lógica, em termos ambientais, verifica-se que "modelos culturais afetam tanto a biodiversidade quanto a diversidade cultural, pois estão mutuamente implicadas."<sup>14</sup>

Nesse capítulo se destaca o pensamento de Dussel, especialmente a partir de sua obra 20 Teses de Política, na qual o filósofo condensa o seu pensar filosófico dirigindo-o à reflexão política transformadora. Várias dessas teses comporão a análise, merecendo destaque o conceito de *transformação* das instituições (das esferas: material e de legitimidade democrática). Trata-se de uma releitura que

---

<sup>11</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 112.

<sup>12</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 112-113.

<sup>13</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 109.

<sup>14</sup> JUNGES, José Roque. **(Bio)ética ambiental**. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 53.

reputa inadequada a afirmação de que *transformação* expressa um ideal *reformista*. Isso porque as *transformações* podem ser radicais (*revoluções*) ou parciais (*transformações*), daí que inexista oposição entre *transformação* e *revolução*, mas sim entre *transformação* e *reforma*. Para que tais *transformações* sejam possíveis, Dussel lança mão dos chamados *postulados políticos* (outro conceito fundamental para o presente trabalho), que são enunciados logicamente pensáveis (possíveis), *empiricamente* impossíveis (de modo imediato), mas que servem de *orientação* para a ação (política).

O quarto e último capítulo é aquele que aborda a temática afeita à ecologia do reconhecimento. A ecologia dos reconhecimentos oferece uma resistência à lógica da classificação social. A colonialidade do poder capitalista moderno e ocidental consiste em identificar diferença com desigualdade, ao mesmo tempo em que se arroga o privilégio de determinar quem é igual e quem é diferente.<sup>15</sup> Para a superação dessa lógica, cumpre ressaltar a necessidade do aumento do círculo da reciprocidade, que é o círculo das diferenças iguais. A ecologia dos reconhecimentos cria novas exigências de inteligibilidade recíproca.<sup>16</sup> Diante disso, destaca-se a superação dessa lógica remete a importantes lutas, como aquelas encampadas pelo ecofeminismo<sup>17</sup>, por exemplo.

Mas, sobretudo, é preciso se pensar em termos de reconhecimento antipredicativo<sup>18</sup>, porque acima de tudo a ecologia que se trata aqui é também outra que não do mero reconhecimento. Propõe-se outra ecologia: a **ecologia dos afetos**.

Esse processo se dá no interior da pós-modernidade, encontrando seus fundamentos na antimodernidade de Spinoza e suas reflexões sobre a potência dos afetos. Tudo isso construído com a contribuição do olhar de Negri (e até de Deleuze) e da tentativa de construir uma sociologia dos afetos espinosista. Aliás, Negri e Hardt contribuem sobremaneira com a proposta de *altermodernidade*, além de outros conceitos (ou *nomes comuns*), todos voltados a um projeto político que tem o amor um elemento relevante. Para falar de amor Negri remonta à *Alma Vênus* de Lucrécio, como ponto de partida para se pensá-lo em termos biopolíticos.

<sup>15</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 110.

<sup>16</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 111.

<sup>17</sup> JUNGES, José Roque. **(Bio)ética ambiental**. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 33.

<sup>18</sup> SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 26.

Na última fase deste trabalho surge Warat com a proposta de uma ecologia dos afetos e de uma ecocidadania que permita pensar as revoluções do século XXI, de uma maneira diferente da tradicional. Um maneira que escape aos conceitos fechados e às grandes narrativas que talvez já não sirvam mais, ou que talvez não tenham mais sentido de ser e de existir, porque embora pretensamente potentes, acabam se construindo baseadas na negação e, por conseguinte, na castração dos afetos.

Como se pode notar, nesse percurso, vários olhares serão chamados à contribuição. O olhar jurídico é apenas um deles, sempre em caráter reflexivo, porque a técnica<sup>19</sup>, embora importante, ao invés de aproximar, promove o afastamento do ser, velando-o<sup>20</sup> – ou, fazer retirar o *verdadeiro* do *correto*<sup>21</sup>. E, ademais, não vê de modo neutro, mas neutraliza a potência de agir. Embora se queira sem conteúdo, a técnica é afeto triste.

Além disso, a sociologia, a psicanálise e a economia política encontram o seu lugar no presente trabalho, que atravessa os mais diversos campos (sociais, econômicos, jurídicos, culturais, naturais). Mas goza realmente de um ponto de vista privilegiado a filosofia. Ela é um caleidoscópio que permite olhar o Direito e os direitos, captá-los mesmo na imensidão do vazio pós-moderno, encontrando as suas linhas de fuga, que são também, o seu modo de expressão e a garantia do porvir. Assim, o presente trabalho apresenta uma proposta acima de tudo reflexiva com grande intensidade em termos jusfilosóficos. Aliás, mais que um fazer filosofia do direito, opera-se um fazer filosofia no direito<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e Techne: o homem na idade da técnica*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.

<sup>20</sup> O desencobrimento que domina a técnica moderna possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos momentos de desencobrimento. [...] Quando tentamos aqui e agora mostrar a exploração em que se descobre a técnica moderna, impõem-se e se acumulam, de maneira monótona, seca e penosa, as palavras “pôr”, “dis-por”, “dis-posição”, “dis-positivo”, “dis-ponível”, “dis-ponibilidade”, etc. (HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 20-21).

<sup>21</sup> “Do mesmo modo em que a natureza, expondo-se, como um sistema operativo e calculável de forças pode proporcionar constatações corretas mas é justamente por tais resultados que o desencobrimento pode tornar-se o perigo de o verdadeiro se retirar do correto. (HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 20-21).

<sup>22</sup> Sobre a filosofia *no* direito ver: STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso: Constituição, hermenêutica e teoria discursivas**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006. Além disso, é preciso estar atento para a advertência de Ernildo Stein: “Para podermos encontrar um caminho que não leve a esses impasses repetidos temos que rever o modo como é pensada a Filosofia como um corretivo

---

para o positivismo e o dogmatismo no Direito. Em qualquer época usaram-se recursos estranhos para a orientação no universo da positividade. É privilégio de nosso tempo termos chegado a uma exacerbação do positivismo e a um superfatualismo nas tentativas de fundamentação. É por isso que estamos postos diante da alternativa: ou encontramos um modo de pensar a relação entre Filosofia e Direito em uma nova dimensão, ou permanecemos na corrida interminável de um Direito que se especializa para esconder o impasse de seu vazio". (STEIN, Ernildo. **Exercícios de fenomenologia**. Ijuí: Unijuí, 2004. p. 153-154).

## 2 MODERNIDADE E DIREITO: INCURSÕES PARA SE PENSAR O DIREITO DO "FORA" E A NECESSIDADE DE DIÁLOGO (ÉTICO E EPISTEMOLÓGICO) DA CIÊNCIA JURÍDICA COMO ABERTURA DAS PORTAS DO MONASTÉRIO DOS SÁBIOS – A ECOLOGIA DE SABERES

### 2.1 JUSTIFICAÇÃO METODOLÓGICA: O RECORTE EPISTEMOLÓGICO A PARTIR DA MODERNIDADE: DA QUESTÃO FILOSÓFICO-PARADIGMÁTICA À LEITURA PELO MATERIALISMO HISTÓRICO

Antes de se pensar o Direito de "fora", é preciso que se fale do que há "no" Direito, bem como daquilo que o circunda para (con)formá-lo. Daí a necessidade de uma delimitação espaço-temporal adequada, de modo a não permitir que o trabalho se perca em elucubrações demasiado generalistas e fugidias. Assim é que se demarca a abordagem a partir do Direito Ocidental Moderno de matriz europeia e que influenciou a construção jurídica brasileira.

O marco temporal apontado (a Modernidade) põe em relevo o respeito a duas características importantes para a leitura do fenômeno jurídico. A primeira concerne ao paradigma filosófico em que se situa o Direito. Segundo Habermas, "Tornou-se costume aplicar à história da filosofia o conceito de *paradigma*, oriundo da história da ciência, e dividir as épocas históricas com o auxílio de *ser, consciência e linguagem*."<sup>23</sup> Não se olvide dizer que o Direito atual ainda opera em sintonia com muito do que há de Moderno, o que justifica, por si só, o recorte epistemológico adotado, para que se possa seguir em direção ao Contemporâneo. Ademais, também não se ignora aquilo que se vem chamando de paradigma da *vida concreta*<sup>24</sup>, cuja fundamentação está para além da fundamentação *ontológica* (ser),

---

<sup>23</sup> HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 20-21.

<sup>24</sup> "La 'vida humana' no tiene como referencia a un universal abstracto, a un concepto de vida o a una definición. Es la "vida humana " concreta, empírica, de cada ser humano. Es la vida que para vivirse necesita comer, beber, vestirse, leer, pintar, crear música, danzar, cumplir ritos y extasiarse en lãs experiencias estéticas y místicas. Vida humana plena, biológica, corporal, gozosa, cultural, que se cumple en los valores supremos de las culturas – pero, como hemos dicho, no se identifica con los valores, sino que los origina, los ordena en jerarquías, de distintas maneras en cada cultura particular. [...] La 'vida humana' es el criterio de verdad práctica universal. Por ello, ninguna norma, ningún acto, micro o macro institución o todo un sistema de Sittlichkeit puede dejar de tener como contenido (en última instancia y en concreto) a la misma 'vida humana'." (DUSSEL, Enrique. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001. p. 188-189. (Colección Palimpsesto – Derechos Humanos y Desarrollo).). O trabalho sobre esse paradigma, no Direito, é feito pelo Prof. Celso

*subjetiva* (consciência) e *intersubjetiva* (linguagem).<sup>25</sup> Contudo, o fechamento da pesquisa envolverá certamente o atravessamento desse novo paradigma e não será aprofundado no presente tópico.

Já a segunda característica a ser levada em conta justifica a primeira e diz respeito ao materialismo histórico. Como se verá, a Modernidade capitalista soube muito bem engendrar os processos sociais a partir da Economia (infraestrutura), formando-se todo um aparato ideológico que dominou (e ainda domina) a própria consciência, de modo que a racionalidade tornou-se um formidável instrumento de dominação e de naturalização de um modo de produção. Nunca é demais destacar essa relação denunciada por Marx:

A conclusão geral a que cheguei e que, uma vez adquirida, serviu de fio condutor aos meus estudos, pode formular-se resumidamente assim: na produção social da sua vida, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. **Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência.**<sup>26</sup>

Destarte, considerando que a base econômico-social na qual se desenvolvem os pensamentos filosóficos e jurídicos desse tempo é a do surgimento e da consolidação do *capitalismo*. Do mesmo modo, a figura do *Estado* começa a ser exaltada nos primeiros pensadores e depois limitado por outros, como uma típica instância social nascida de causas íntimas com o capitalismo. Por sua vez, o *individualismo*, que implica uma reflexão específica sobre as relações da sociedade e do Estado com o interesse privado burguês, é também produto de uma época que se assenta no arrojo individual em busca do lucro, na propriedade individual, privada, nos alicerces enfim de todo um sistema produtivo até hoje presente<sup>27</sup>, ainda

---

Ludwig: LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito, 2006. p. 183-188.

<sup>25</sup> LUDWIG, Celso Luiz. Direitos humanos: fundamentação transmoderna. In: SILVA, Eduardo Faria; GEDIEL, José Antonio Peres; TRAUZYNSKI, Sílvia Cristina. **Direitos humanos e políticas públicas**. Curitiba: Universidade Positivo, 2014. p. 24.

<sup>26</sup> MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 5.

<sup>27</sup> MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2014. p. 134.

que com grandes transformações que aprimoraram o capitalismo em termos de controle biopolítico.

## 2.2 DA RELAÇÃO SOCIEDADE-NATUREZA: A CISÃO PROMOVIDA PELO PENSAMENTO MODERNO

Esclarecer, já de início, é imprescindível: entender-se-á aqui por Modernidade um conceito duplo indicado por Enrique Dussel, ou seja, o conceito de matriz eurocêntrica e tradicionalmente apontado como único (ligado à sobrevalorização da razão), mas também aquele que desponta como fenômeno (geo)político. Por vezes (na maioria delas) o simples emprego de vocábulos substantivos ou adjetivos como Modernidade ou moderno remeterá ao primeiro conceito. Contudo, não se há de falar em contrariar o que o filósofo argentino defende ao afirma ser o segundo conceito o mais adequado para falar em termos mundiais. Assim, os conceitos de modernidade, serão colocados com suas características e o que isso representa em termos ecológicos, políticos e jurídicos, de forma que caberá ao leitor, sempre atento, observar de que contexto de Modernidade se está a falar.

De qualquer sorte, a fim de se saber com precisão acerca dos conceitos propostos por Dussel, torna-se imprescindível transcrever as suas palavras:

Com efeito, há dois conceitos de "Modernidade". [...] O primeiro é eurocêntrico, provinciano, regional. A Modernidade é uma emancipação, uma "saída" da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que abre à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano. Este processo se cumpriria na Europa, essencialmente no século XVIII. O tempo e o espaço desse fenômeno o descreve Hegel, e o comenta Habermas em sua conhecida obra sobre o tema - e é unanimemente aceito por toda a tradição europeia atual. [...] Como pode se observar, segue-se uma sequência espaço-temporal: quase sempre se aceita também o Renascimento italiano, a Reforma e o Iluminismo alemão e a Revolução francesa. Em um diálogo com Ricouer, este nos propunha, ademais, o Parlamento inglês. É dizer: Itália (século XV), Alemanha (séculos XVI-XVIII), França (século XVIII), Inglaterra (século XVII). Denominamos essa visão de "eurocêntrica" porque indica como ponto de partida da "Modernidade" fenômenos intraeuropeus e o desenvolvimento posterior não necessita mais que a Europa para explicar o processo. Essa é aproximadamente a visão provinciana e regional desde Max Weber - com sua análise sobre a "racionalização" e o "desencanto" - até Habermas. Para muitos um Galileu (condenado em 1616), Bacon (*Novum Organum*, 1620) ou Descartes (O discurso do método, 1636) seriam os iniciadores do processo moderno no século XVII.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> No original: "En efecto, hay dos conceptos de 'Modernidad'. [...] El primero es eurocéntrico, provinciano, regional. La Modernidad es una emancipación, una 'salida' de la inmadurez por un

Em face de tal conceituação, denota-se que a proposta do presente trabalho concentra-se inicialmente na ideia do *ego cogito*, de matriz cartesiana<sup>29</sup> e, durante a sua execução, ver-se-á mais nas entrelinhas a discussão fundada no *ego conquiro*, tal como indicado por Dussel.<sup>30</sup>

Daí se afirmar que a modernidade é sempre duas, pois antes de ser concebida como razão, típica do Iluminismo, como ruptura com a tradição e o secularismo, por exemplo, é imperioso entender a modernidade em termos políticos, ou seja, como uma relação de poder: dominação e resistência, soberania e lutas de libertação.<sup>31</sup>

A modernidade, na sua acepção clássica, caracteriza-se por uma agudização do valor atribuído à racionalidade – que acaba se tornando em uma nova forma de fé<sup>32</sup>. Surgida no século XVII, a história moderna assim é chamada desde o debate

---

*esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII. El tiempo y el espacio de este fenómeno lo describe Hegel, y lo comenta Habermas en su conocida obra sobre el tema - y es unánimemente aceptado por toda la tradición europea actual. [...] Como puede observarse se sigue una secuencia espacio-temporal: casi siempre se acepta también el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración alemana y la Revolución francesa. En un diálogo con Ricoeur, éste nos proponía además el Parlamento inglés. Es decir: Italia (siglo XV), Alemania (siglos XVI-XVIII), Francia (siglo XVIII), Inglaterra (siglo XVII). Denominamos a esta visión "eurocéntrica" porque indica como punto de partida de la "Modernidad" fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber -con su análisis sobre la "racionalización" y el "desencanto"- hasta Habermas). Para muchos un Galileo (condenado en 1616), Bacon (Novum Organum, 1620) o Descartes (El discurso del método, 1636) serían los iniciadores del proceso moderno en el siglo XVII. (DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidad y eurocentrismo**. Disponível em: <<http://www.enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf>>. Acesso em: 27 de junho de 2016. p. 45-46).*

<sup>29</sup> Especialmente porque, conforme dirá Enrique Leff, a crise ambiental – que atravessa e é atravessada pela discussão que se travará neste trabalho – é uma crise do conhecimento (LEFF, Enrique. **Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza**. Ciudad de México: Siglo XXI, 2004. p. X).

<sup>30</sup> Retomando a análise de Dussel acerca do segundo conceito de modernidade: "*El ego cogito moderno fue antecedido en más de un siglo por el ego conquiro (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera "Voluntad-de-Poder" moderna) al indio americano. La conquista de México fue el primer ámbito del ego moderno. Europa (España) tenía evidente superioridad sobre las culturas aztecas, mayas, incas, etc., en especial por sus armas de hierro - presentes en todo el horizonte euro-afro-asiático-. Europa moderna, desde 1492, usará la conquista de Latinoamérica (ya que Norteamérica sólo entra en juego en el siglo XVII) como trampolín para sacar una "ventaja comparativa" determinante con respecto a sus antiguas culturas antagónicas (turco-musulmana, etc.). Su superioridad será, en buena parte, fruto de la acumulación de riqueza, experiencia, conocimientos, etc., que acopiará desde la conquista de Latinoamérica.*" (DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidad y eurocentrismo**. Disponível em: <<http://www.enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf>>. Acesso em: 12 ago. 2016. p. 48).

<sup>31</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 83.

<sup>32</sup> "A construção do conceito básico da Modernidade, a razão [...] Na Modernidade, a razão substitui a fé. [...] A razão será a encarregada de construir uma legitimação laica, secularizada, do poder. Os conceitos novos (como soberania, cidadania, revolução, etc.) são amiúde conceitos teológicos secularizados." (CAPELLA, Juan Ramón. **Fruto proibido: uma aproximação histórico-teórica ao estudo do direito e do estado**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002. p.101).

entre os antigos e os modernos, que culminaria na vitória dos últimos, abrindo caminho para o desenvolvimento pleno do conceito de modernidade<sup>33</sup>.

Conforme já assinalado, algumas figuras teriam inaugurado essa fase da história, tais como Francis Bacon e René Descartes, que teriam abandonado os antigos. O primeiro, ao dizer que os verdadeiros antigos e sábios eram os modernos, pois se é correto dizer que a verdade é filha do tempo, seriam os modernos, e não os antigos, aqueles que deveriam ser considerados mais próximos dela.<sup>34</sup> Já o segundo, insistente na defesa de que as bases do conhecimento deveriam se dar exclusivamente com base na razão humana<sup>35</sup>, chega a desdenhar dos antigos ao dizer que embora importante o estudo do pensamento pretérito, a aproximação com eles teria efeitos semelhantes ao de alguém que viaja por muito tempo, pois acaba por se tornar estrangeiro no seu próprio país. Assim, também, ao debruçar-se com demasiado interesse sobre o pensamento dos antigos, suceder-se-ia uma ignorância acerca do presente.<sup>36</sup>

Ademais, é durante a modernidade que são inventadas a imprensa, responsável pela difusão do conhecimento e da informação, bem como a bússola e a pólvora<sup>37</sup>, de todo impensáveis para os antigos.<sup>38</sup> Eis a expressão do pensamento mecanicista, que influenciou o modo de pensar e de agir da sociedade (o *ethos* social).

Mais que isso, a modernidade<sup>39</sup> trouxe consigo perspectivas triunfantes como a da propriedade privada constituindo a base das relações humanas, a do racionalismo, do positivismo científico, do materialismo da ideologia e, ainda, das

---

<sup>33</sup> KUMAR, KRISHAN. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. Trad. Ruy Jungmann e Carlos Alberto Medeiros. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 114.

<sup>34</sup> KUMAR, KRISHAN. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. Trad. Ruy Jungmann e Carlos Alberto Medeiros. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 115.

<sup>35</sup> KUMAR, KRISHAN. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. Trad. Ruy Jungmann e Carlos Alberto Medeiros. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 115.

<sup>36</sup> DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 10.

<sup>37</sup> BACON, Francis. **O progresso do conhecimento**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 2007. p. 55.

<sup>38</sup> RULLI JUNIOR, Antonio. **Jurisdição e Sociedade da Informação**. In: PAESANI, Liliana Minardi (coord). **O direito na sociedade da informação**. São Paulo, Atlas, 2007.p. 82.

<sup>39</sup> Para um aprofundamento na temática da modernidade, ver: STRECK, Lênio; MORAIS, José Luiz Bolzan de. **Ciência política e teoria do estado**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012.

noções lineares de tempo e progresso como uma imensa superestrutura filosófica construída sobre um regime de propriedade privada.<sup>40</sup>

É essa modernidade e, em especial, o Iluminismo, que acaba por fornecer uma grandiosa metanarrativa com o escopo de explicar o funcionamento de uma nova ordem social fundada nas relações de propriedade e impulsionada pelo desenvolvimento do capitalismo. Ademais, trata-se de um pensamento matematizante, a ponto de alguns filósofos e intelectuais da época acreditarem que poderiam fornecer, por meio da razão e de rigorosos cálculos matemáticos, os segredos da humanidade, conferindo-a poderes divinos para controlar a natureza e mesmo a natureza humana.<sup>41</sup> Para os teóricos da modernidade, existiria uma realidade fixa e cognoscível, a qual poderia ser apreendida - e dominada - pelo método científico.<sup>42</sup>

No que toca à visão acerca da natureza, inaugura-se ou, ao menos, potencializa-se a sua cisão com a sociedade. Isso porque, embora desde a origem da espécie humana os ecossistemas já tenha sofrido transformações - e isso ocorre com qualquer espécie que da natureza retira recursos para a sua subsistência, é em Descartes e em outros pensadores que lhe são contemporâneos que se encontrarão, de modo mais evidente, os indícios do redemoinho que hoje conduz a uma tal ruptura entre homem e a natureza.<sup>43</sup>

Em termos históricos, segundo François Ost, isso remete sobretudo ao século XVII, onde há um rearranjo das relações da humanidade com o mundo. Desde então há claras marcas de um paradigma fundado no individualismo possessivo, e o homem, centro do universo (perspectiva antropocêntrica), dele se apropria e o transforma. Nesse contexto, é importante perceber a contribuição dada pelo direito para essa nova visão da natureza, em especial no tocante à ascensão da

---

<sup>40</sup> RIFKIN, Jeremy. **A era do acesso**: a transição de mercados convencionais para *networks* e o nascimento de uma nova Economia. Trad. Maria Lucia G. L. Rosa. São Paulo, MAKRON Books, 2001. p. 154.

<sup>41</sup> RIFKIN, Jeremy. **A era do acesso**: a transição de mercados convencionais para *networks* e o nascimento de uma nova Economia. Trad. Maria Lucia G. L. Rosa. São Paulo, MAKRON Books, 2001. p. 155.

<sup>42</sup> RIFKIN, Jeremy. **A era do acesso**: a transição de mercados convencionais para *networks* e o nascimento de uma nova Economia. Trad. Maria Lucia G. L. Rosa. São Paulo, MAKRON Books, 2001. p. 155.

<sup>43</sup> OST, François. **A natureza à margem da Lei**: a ecologia à prova do direito. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 30.

propriedade privada, que triunfa na noite de 4 de agosto de 1789 e que se vê consagrada no artigo 544 do *code civil* como direito mais absoluto.<sup>44</sup>

Outrora compartilhada e comum, prossegue Ost, a propriedade agora se constitui como direito exclusivo - e excludente. Se na Idade Média o chefe de família era apenas o depositário das terras de exploração familiar, pertencendo a propriedade às gerações sucessoras - até mesmo pela concepção cristã de que toda a propriedade é de Deus e de que o indivíduo só tem lugar no grupo familiar em uma ordem natural imutável<sup>45</sup> - , o advento do novo paradigma promove uma ruptura estrutural, recortando e individualizando a propriedade.

É imprescindível que se tenha em mente que a Idade Média, cuja economia é de subsistência e fundada numa ideologia comunitária, o direito essencial é *ius fruendi*, consistente na utilização da propriedade com o escopo voltado à sobrevivência, muito mais intenso que o *ius abutendi*, que é o livre direito de dispor da coisa e que aparecerá mais tarde no quadro de uma economia de mercado, e mesmo capitalista.<sup>46</sup> É o que Hespanha chamará de "dissolução do corporativismo e advento do paradigma individualista"<sup>47</sup>.

Essa concepção inaugurada nos moldes individualistas e de apropriação da natureza promoveu a cisão entre ser humano e natureza, muito por conta daquilo que Foucault denominaria de racionalidade do *homo oeconomicus*, que é, "no séc. XVIII, uma figura absolutamente heterogênea e não superponível ao que poderíamos chamar de *homo juridicus* ou *homo legalis*".<sup>48</sup> Tudo isso tendo em conta que o direito dá vazão aos anseios do modo produção vigente, qual seja, o capitalismo. Assim, pode-se concluir a partir da asserção foucaultiana, que o direito garante aquilo que a economia já determinou.

Contudo, não se ignora que os postulados da essa estrutura começa a se abalar no século XX, sobretudo no pós 2ª Guerra Mundial, e há um declínio da modernidade enquanto sistema dominado pela perspectiva racionalista. Isso porque,

<sup>44</sup> OST, François. **A natureza à margem da Lei**: a ecologia à prova do direito. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 53.

<sup>45</sup> OST, François. **A natureza à margem da Lei**: a ecologia à prova do direito. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 55.

<sup>46</sup> OST, François. **A natureza à margem da Lei**: a ecologia à prova do direito. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 55.

<sup>47</sup> HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia**: síntese de um milénio. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 116.

<sup>48</sup> FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 376.

ao tornar-se um sistema fechado sobre si próprio, o *racionalismo* traiu a ambição, sempre renovada, da *racionalidade*, tornando-se uma dogmática morta, seca e esclerosada, constituída por um corpo de doutrinas frígidas incapazes de perceber aquilo que faz a vida em seu desenvolvimento.<sup>49</sup> Com uma sociedade com relações cada vez mais complexas, o esquema sujeito-objeto, que separa para apreender, precisa ser revisto, mesmo porque a realidade é outra (ou "são outras", no plural) e há novos pressupostos para se pensar o sujeito e a sua relação com o mundo.

Entretanto, é preciso entender que aquilo que surge na sequência, ou seja, a pós-modernidade (Harvey) ou modernidade tardia (Giddens), é também um rearranjo dentro da ótica capitalista. É nesse sentido que tem se firmado a tese de que o capitalismo teria incorporado a dimensão cultural ao processo de produção, fazendo dela motor de acumulação. É o que Frederic Jameson denominou de "virada cultural".<sup>50</sup>

Não basta, porém, que se tenha a compreensão de tal "virada cultural" do capitalismo contemporâneo, pois mais importante que a transformação da cultura em mercadoria, parece ser a "virada cibernética" (Waldby), que selou a aliança entre o capital e a ciência e a tecnologia, conferindo à tecnociência a função de motor de uma acumulação que vai tomar todo o mundo existente como matéria-prima à disposição do trabalho tecnocientífico.<sup>51</sup>

A virada cibernética, que se dá no campo da ciência e da técnica, instaura a possibilidade de abrir totalmente o mundo ao controle instrumental através da informação. Evidente, contudo, é que essa possibilidade originada dos laboratórios a eles não se circunscreve. A virada cibernética não constitui apenas mudança na lógica da técnica: trata-se de mudança na lógica sociotécnica.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Trad. de Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 36.

<sup>50</sup> SANTOS, Laymert Garcia dos. Quando o conhecimento tecnocientífico se torna predação *high-tech*: recursos genéticos e conhecimento tradicional no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 127.

<sup>51</sup> SANTOS, Laymert Garcia dos. Quando o conhecimento tecnocientífico se torna predação *high-tech*: recursos genéticos e conhecimento tradicional no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 128.

<sup>52</sup> SANTOS, Laymert Garcia dos. Quando o conhecimento tecnocientífico se torna predação *high-tech*: recursos genéticos e conhecimento tradicional no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 129.

Depreende-se disso tudo, que o avanço dessa racionalidade tecnocientífica, a serviço de interesses econômicos, acaba por culminar em uma alteração no modo de vida. E a devastação ambiental é, antes de tudo, um problema de ordem epistêmica e, em última análise, ocasiona prejuízos de índole etnocultural como se verá adiante.

## 2.3 A CARACTERIZAÇÃO DE UM MODELO SUPERADO DE DIREITO (CIÊNCIA E ORDENAMENTO): O POSITIVISMO COMO MODELO DE CIÊNCIA NEUTRA OU LIVRE DE JULGAMENTOS DE VALOR

### 2.3.1 O papel da Escola da Exegese na construção do positivismo jurídico e a gramaticalidade a-hermenêutica como forma de *fazer o direito*: alguns dos primeiros golpes positivistas

Não era mais possível a desvinculação do espírito moderno, do espírito racionalista e, até, do espírito revolucionário francês de 1789. Agora se vivia um novo tempo com uma nova perspectiva. A perspectiva dos direitos humanos, sobretudo os relativos à liberdade – direitos civis e políticos, chamados de primeira geração – <sup>53</sup>, estava latente na política e, por conseguinte, no Direito.

Dito de outro modo, o jusracionalismo estava então permeando as bem aventuradas mentes jurídicas. Mas não bastava a existência desse movimento. Ele precisava se fazer visível política e juridicamente. Daí a ideia de tomá-lo positivamente, ou seja, dá-lo a aparecer. E eis que se inicia uma tendência de monopólio da atenção dos juristas despertada pela lei estatal.<sup>54</sup>

Ao passo em que a tendência sobredita se evidenciava, entrava em crise, num movimento paradoxal curioso: a positivação (codificação) dos ideais edificantes do Direito era a própria negação destes. Isso se torna claro na medida em que se atenta ao fato de que quanto mais posto estava o Direito, mas se afastava ele de sua jusracionalidade, que era bem mais próxima da metafísica do que da ciência, discurso que depois ganhará bastante força e a manterá até os dias atuais.

<sup>53</sup> Cf. BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

<sup>54</sup> HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Europeia**: síntese de um milênio. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 376.

A título de esclarecimento, é muito feliz a expressão de António Manuel Hespanha<sup>55</sup> quando diz que os códigos eram “uma espécie de positividade da razão”. Por se falar em esclarecer, é importante ressaltar que a codificação, já em fins do século XVIII, dava seus primeiros passos em alguns países europeus como a Prússia (em 1794 com o *Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten*) e a Áustria (em 1811 com o *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch*), mas é principalmente na França, com o advento dos códigos napoleônicos, que o referido movimento adquire maior força.<sup>56</sup>

Segundo Luís Roberto Barroso<sup>57</sup>, aí surgem os mitos e a lei passa, então, a ser vista como expressão superior da razão. Mas antes de se adentrar na crítica a ser feita, impende destacar os aspectos positivos do movimento. Assim, a generalidade de que eram dotados os códigos, sobretudo o código civil de 1804, pretendia garantir a igualdade entre os cidadãos, somando à vinculação do judiciário aos preceitos codificados, a ideia de isonomia restava exaltada. Além disso, os códigos, desde que fossem compactos, sistematizados e claros, possuíam uma função social relevante: a de ser o elo democrático entre o Direito e o povo, já que não fosse a existência deles caberia ao jurista esta função, o que deveras era uma pretensão um tanto quanto inviável.

Mas nem só de coisas boas viveu a codificação. Ao contrário, mais oposições do que ratificações são visíveis nesse fértil campo de discussão, em virtude do que não é equivocado (ou tautológico) lembrar (e trazer sob outros termos) que se encontrava presente (e dominante) o conceito de que o código era a concretização da vontade geral (*volonté générale*) rousseauiana. Eis a lei (codificada) como monopólio de manifestação do Direito. Por isso é que se pode afirmar que sendo manifestação da razão e da vontade geral, os códigos agora estavam cientificamente fundados e democraticamente legitimados. É o que se convencionou denominar de “legalismo” ou “positivismo legal”.<sup>58</sup>

Neste diapasão, ficava a doutrina restrita aos comentários sobre os códigos, não lhe cabendo qualquer papel inovador ou que, de algum modo, pudesse interferir

<sup>55</sup> HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Europeia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 377.

<sup>56</sup> HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Europeia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 377.

<sup>57</sup> BARROSO, Luís Roberto. **Curso de direito constitucional contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo**. São Paulo: Saraiva, 2009. p. 229.

<sup>58</sup> HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Europeia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 378.

na perfeição legal daqueles. A função do jurista, e do próprio judiciário agora se mostrava ancilar, limitada à interpretação do legislador histórico, buscando tanto quanto possível manter-se fiel aos desideratos deste quando do exercício do poder legiferante. Não se acredite que tal visão, nessa época, consistia em uma novidade, já que antes Montesquieu havia dito que “[...] os juízes de uma nação não são [...] mais que a boca que pronuncia as palavras da lei, seres inanimados que não podem moderar nem sua força nem seu rigor”.<sup>59</sup>

Portanto, quedava-se o Poder Judiciário e, sobretudo, o jurista impotente diante da realidade jurídica, uma vez que lhe cabia apenas fazer a apresentação e a interpretação (*exegese*) dos códigos. “Daí, a *Escola da Exegese*, cujos principais representantes (Duranton, Demolombe, Troplong) foram autores de grandes comentários ao *Code civil*.”<sup>60</sup>

A supramencionada Escola do pensamento jurídico é um exemplo clássico do culto à subsunção. Isso por motivos políticos, em especial para silenciar o judiciário, transformando-o em um poder conservador da nova ordem estabelecida, sobretudo porque a imensa maioria que contribuiu para a derrubada das estruturas feudais e na relação capital /trabalho foi alijada das decisões políticas, passando a uma subordinação no processo de trabalho.<sup>61</sup>

A solução, então, foi o fetiche da lei, com base no modelo napoleônico de direito, já que os interesses da burguesia estavam juridicamente garantidos no *Code Civil*.<sup>62</sup> Tido como um sistema coerente, lógico e fechado, o Código anulou o Poder Judiciário, fazendo-o de acordo com a famosa fórmula de Montesquieu. Observa Benedito Cerezzo Pereira Filho<sup>63</sup> que:

De tão bem engendrada, a magistratura aceitou seu papel: "poder" invisível, nulo, mero aplicador da lei, *la bouche de loi*. Converteu-se, assim, num funcionário obediente da burguesia, **pois que aplicaria a lei ao caso concreto, ao servir-se, tão e somente, do princípio da subsunção.** O

<sup>59</sup> MONTESQUIEU. Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de. **Do espírito das leis**. 3. ed. Trad. Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores). p. 152.

<sup>60</sup> HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Europeia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 379.

<sup>61</sup> CORRÊA, Darcísio. **A construção da cidadania: reflexões histórico-políticas**. 3. ed. Ijuí: Unijuí, 2002. p. 92.

<sup>62</sup> CORRÊA, Darcísio. **A construção da cidadania: reflexões histórico-políticas**. 3. ed. Ijuí: Unijuí, 2002. p. 92.

<sup>63</sup> PEREIRA FILHO, Benedito Cerezzo. **O poder do juiz: ontem e hoje**. Disponível em: <<http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/Anais/Benedito%20Cerezzo%20P%20Filho.pdf>>. Acesso em: 11 dez. 2016. p. 5. (Grifo nosso).

que era para ser proscrito foi conduzido habilmente pela burguesia em forte aliado. Sem autonomia, já que essa era da lei, portanto do executivo (*decreto-lei e, hoje, medida provisória*) e legislativo (*encarregado do poder legiferante*), serviu e, em grande medida, hodiernamente ainda é seu papel, aos interesses da burguesia. De inimigo, a magistratura converteu-se em um amigo virtuoso para a burguesia.

Tratava-se de calar ideologicamente os tribunais, pugnando pela pretensa neutralidade nos julgamentos e, assim, amordaçando os membros desse poder. Tratava-se de “uma ordem estranha às convicções sociais de justiça”<sup>64</sup>.

Nada obstante, a doutrina e a jurisprudência perdem (ou sequer adquirem) seu caráter experimental, inovador, pois que a codificação atribuiria ao Direito um traço epigonal, isto é, jamais o Direito poderia, por intermédio da legislação positiva, trazer novidade ao mundo jurídico. Deveria ser, antes, reflexo das mudanças e criações oriundas da vontade política, que, por sua vez, eram de exclusividade do legislador.<sup>65</sup>

Enfim, feitas essas considerações acerca do movimento de codificação (Direito enquanto norma) e das suas consequências doutrinárias (Direito enquanto ciência: ciência jurídica), máxime pela Escola da Exegese, importa já inserir outras características do positivismo jurídico, para que, adiante, possam ser mais bem compreendidos os argumentos e as críticas subsequentes.

O positivismo jurídico, enquanto teoria dogmática, assenta-se em postulados denominados “científicos”. Científicos porque se submetem, em tese, a um rigoroso método para sua validação. Na esteira da modernidade, adotando a perspectiva (racionalista) cartesiana, o positivismo jurídico tem por escopo, conforme aponta João Maurício Adeodato<sup>66</sup>, estabelecer e manter quatro princípios fundamentais: 1) Identificar o que é juridicamente relevante (conferindo identidade ao Direito); 2) Estimular a coerência social; 3) Difundir a ideologia do poder e; 4) Neutralizar e operacionalizar os conteúdos axiológicos.

É o que diz, analiticamente, Rafael Bielsa, citado por Warat:

*El dogmático del derecho es, [...] en cierto modo, un geómetra, y de ahí que tenga fundamento dialéctico la afirmación que hacemos al decir que en las*

<sup>64</sup> HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Europeia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 381.

<sup>65</sup> HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Europeia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 382.

<sup>66</sup> ADEODATO, João Maurício. **Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2006. p. 148.

*discusiones sobre derecho procedemos con la serenidad del geómetra, pues la dogmática no se dirige a fines políticos, económicos o sociales, ni está influida por ellos; es el derecho positivo el que está influido de direcciones, miras o tendencias; tampoco tiene substratum valorativo; también por eso la dogmática es objetiva. Pero, claro está, su ciencia, su acierto y eficacia depende del jurista que construye el concepto. El grado de intuición (o sea la aptitud de ver bien), el rigor lógico de su razonamiento, la unidad de sus concepciones y hasta la elegancia de la construcción jurídica diferencian necesariamente a los juristas y el nivel de su espíritu científico.<sup>67</sup>*

Ainda se referindo ao pensamento do aludido jurista, Warat assinala que:

*Conforme el pensamiento de Bielsa, la dogmática jurídica partira del presupuesto de que es posible describir el orden legal, sin ningún tipo de referencias de carácter sociológico, antropológico, político y económico. Por tanto, se presenta como una construcción teórico-objetiva y rigurosa, una elaboración conceptual del derecho vigente sin indagación alguna de su instancia ideológica y política; una mera ciencia lógico-formal dedicada al estudio exclusivo de las normas legales. El texto legal es el dato inmediato do cual parte el jurista em su trabajo científico.<sup>68</sup>*

Eis a herança do racionalismo para o direito<sup>69</sup>. E como nega o mundo prático (a experiência jurídica é uma experiência normativa), essa nova racionalidade se caracteriza por uma razão autofundamentante nos seus axiomas (as suas evidências racionais) e sistematicamente dedutiva nos seus desenvolvimentos – a razão cartesiana.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> WARAT, Luis Alberto. *Sobre la dogmática jurídica*. In: \_\_\_\_\_. **Epistemologia e Ensino do Direito: o sonho acabou**. v. II. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 153.

<sup>68</sup> WARAT, Luis Alberto. *Sobre la dogmática jurídica*. In: \_\_\_\_\_. **Epistemologia e Ensino do Direito: o sonho acabou**. v. II. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 153-154.

<sup>69</sup> Herança que, no âmbito do direito processual civil, culminou em escolhas pautadas nos sistemas filosóficos que alimentaram ideias e políticas a partir da revolução francesa. De tais escolhas, destacam-se 06 (seis): **1)** Ocultação das ações e pretensões de direito material; **2)** Ordinização do processo; **3)** Separação dos poderes e opção por uma magistratura neutra e imparcial; **4)** Plenitude da defesa, evitando-se o contraditório diferido ou eventual; **5)** Cisão entre fato e direito; **6)** Busca de certezas jurídicas, balizada pela necessidade (humana) de segurança jurídica e pela sede (humana) de verdades absolutas. (ESPINDOLA, Angela Araujo da Silveira. **Superação do racionalismo no processo civil enquanto condição de possibilidade para a construção das tutelas preventivas: um problema de estrutura ou função**. (Ou: por que é preciso navegar em direção à ilha desconhecida e construir o direito processual civil do Estado Democrático de Direito?). Tese (Doutorado em Direito). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2008. p. 179-180).

<sup>70</sup> CASTANHEIRA NEVES, Antonio. Entre o “legislador”, a “sociedade” e o “juiz” ou entre “sistema”, “função” e “problema”: os modelos actualmente alternativos da realização jurisdicional do Direito. In: **Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra**, n. 74, 1998. p. 16.

### 2.3.2 Kelsen e o fetichismo normativista: da ciência jurídica à decisão judicial (como ato de vontade)

Hans Kelsen<sup>71</sup>, já no prefácio à primeira edição de sua Teoria Pura do Direito (*reine rechtslehre*) demonstra claramente sua intenção:

[...] desde o começo foi meu intento elevar a Jurisprudência, que – aberta ou veladamente – se esgotava quase por completo em raciocínios de política jurídica, à altura de uma genuína ciência, de uma ciência do espírito. Importava explicar, não as suas tendências endereçadas à formação do Direito, mas as suas tendências exclusivamente dirigidas ao conhecimento do Direito, e aproximar tanto quanto possível os seus resultados do **ideal de toda a ciência: objetividade e exatidão.**

De acordo com Warat e Albano Pêpe, a pretensão de Kelsen tinha uma dupla face: uma epistemológica e outra dogmática. “Sua concepção conceitual implica tanto a elaboração de normas metodológicas adequadas à produção do saber dogmático do Direito como também o desenvolvimento das categorias gerais desse modelo de conhecimento.”<sup>72</sup> Não se olvide dizer que, de qualquer sorte, a grande arquitetura kelseniana dirige-se à ciência jurídica. O Direito visto como metalinguagem (o Direito falando do direito), tal como bem destacado por Luis Alberto Warat<sup>73</sup>.

Já nas primeiras linhas de sua teoria pura, Kelsen<sup>74</sup> afirma:

Quando a si própria se designa como “pura” teoria do Direito, isto significa que ela se propõe **garantir um conhecimento apenas dirigido ao Direito e excluir deste conhecimento tudo quanto não pertença ao seu objeto**, tudo quanto não se possa, rigorosamente, determinar como Direito. Quer isto dizer que **ela pretende libertar a ciência jurídica de todos os elementos que lhe são estranhos.** Esse é o seu **princípio metodológico fundamental.**

<sup>71</sup> KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito.** Trad. João Baptista Machado. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. XI. (Grifo nosso).

<sup>72</sup> PÊPE, Albano; WARAT, Luis Alberto. Filosofia do Direito: uma introdução crítica. In: \_\_\_\_\_. **Epistemologia e Ensino do Direito: o sonho acabou.** v. II. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 70

<sup>73</sup> WARAT, Luis Alberto. Os quadrinhos puros do Direito. In: \_\_\_\_\_. **Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade.** v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

<sup>74</sup> KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito.** Trad. João Baptista Machado. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 1. (Grifo nosso).

A propósito, em Kelsen, há algo de fundamental: a fundamentalidade daquilo que ele defende. Salta aos olhos como em várias passagens da teoria pura o vocábulo “fundamental” é empregado, atribuindo (retoricamente) um caráter indelével aos seus argumentos, donde se extraem fragmentos místicos e míticos.

A ideia de pureza presente em Kelsen leva à conclusão de que seria impossível que uma teoria racional do Direito pudesse ser construída a partir de (ou ao menos tomando como parâmetro) conteúdos e visões de outros ramos do saber.

A Ciência do Direito deve apenas pretender construir um conhecimento que tente responder às questões “o que é” e “como é” o Direito, sem procurar explicitá-lo, transformá-lo justificá-lo, nem desqualificá-lo a partir de pontos de vista que lhe são alheios. Essa é a exigência metodológica fundamental que define o sentido da idéia de pureza.<sup>75</sup>

Assim, Kelsen diferencia a ciência jurídica da política do Direito, onde esta visa transformar, qualificar ou desqualificar, e até melhorar o Direito, enquanto aquela, ao revés, limita-se ao diagnóstico, à observação do fenômeno jurídico, melhor seria dizer, do fenômeno jurídico-normativo, dado o fetiche de Kelsen pela norma.

De algum modo, a teoria pura estava a legitimar o *status quo* burguês, defendendo, por um lado, a percepção objetiva da realidade normativa e, por outro, a impossibilidade do jurista (cientista do direito) interferir nos rumos do Direito, senão como mero espectador.

A construção kelseniana, no seu rigor absoluto, é bem uma representação ideal do sistema jurídico burguês, não a análise do que ele é verdadeiramente. Neste sentido, formalismo e até estruturalismo, formalizando ao extremo o modo de existência do direito burguês, dando-lhe uma imagem perfeitamente rigorosa, aparecem como sendo os últimos esforços para dar coerência a um sistema cada vez mais minado por contradições importantes.<sup>76</sup>

Para Kelsen, a conduta humana (em sua historicidade, portanto) não é objeto de estudo da ciência jurídica, é-o apenas quando determinada pela norma jurídica,

<sup>75</sup> PÊPE, Albano; WARAT, Luis Alberto. **Filosofia do Direito: uma introdução crítica.** In: \_\_\_\_\_. **Epistemologia e Ensino do Direito: o sonho acabou.** v. II. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 71.

<sup>76</sup> MIAILLE, Michel. **Introdução crítica ao Direito.** Trad. Ana Prata. 3. ed. Lisboa: Estampa, 2005. p. 318.

ou seja, só se discute a aplicação da norma, não o que a enseja. São palavras do próprio autor ao inaugurar o capítulo onde discorre sobre “Direito e Ciência”:

Na afirmação evidente de que o objeto da ciência jurídica é o Direito, está contida a afirmação – menos evidente – de que são as normas jurídicas o objeto da ciência jurídica, e a conduta humana só o é na medida em que é determinada nas normas jurídicas como pressuposto ou consequência, ou – por outras palavras – na medida em que constitui conteúdo de normas jurídicas. Pelo que respeita à questão de saber se as relações inter-humanas são objeto da ciência jurídica, importa dizer que elas também só são de um conhecimento jurídico enquanto relações jurídicas, isto é, como relações que são constituídas através de normas jurídicas.<sup>77</sup>

Assimilar a teoria pura em sua inteireza seria o mesmo que assassinar a atividade social do ator jurídico, que não seria mais ator social, distanciando -se da concretização e do acesso à justiça, preocupações que passaram longe das reflexões kelsenianas.

Evidentemente que não se ignora a correta interpretação waratiana no que concerne à postura epistemológica de Kelsen, que a pureza a que este se referia era a metódica e não a material e que “seu centro de interesse era a ciência”<sup>78</sup>, deixando de lado as consequências sociais. Acredita-se, também, que a norma fundamental foi tomada como parâmetro imaginário para a constituição de uma ciência jurídica em sentido estrito, tal como o estudo da “mulatologia” elegeu a mulata fundamental para partir de tal pressuposto e estudar as mulatas<sup>79</sup>. Contudo, há outro aspecto relevante na obra de Kelsen, e que trata da decisão jurídica. Enquanto na Escola da Exegese o ato interpretativo era um ato de conhecimento, amparado em raciocínios lógico-dedutivos e manifestado em caráter demonstrativo (declaratório)<sup>80</sup>, para Kelsen, a decisão é um ato de vontade, e isso se revela quando ele diz que:

na aplicação do Direito por um órgão jurídico, a interpretação cognoscitiva (obtida por uma operação de conhecimento) do Direito a aplicar combina-se com um ato de vontade em que o órgão aplicador do Direito efetua uma

<sup>77</sup> KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Baptista Machado. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 79.

<sup>78</sup> WARAT, Luis Alberto. Os quadrinhos puros do Direito. In: \_\_\_\_\_. **Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade**. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 571.

<sup>79</sup> WARAT, Luis Alberto. Os quadrinhos puros do Direito. In: \_\_\_\_\_. **Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade**. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 580-581.

<sup>80</sup> CORRÊA, Darcísio. **A construção da cidadania: reflexões histórico-políticas**. 3. ed. Ijuí: Unijuí, 2002. p. 94.

escolha entre as possibilidades reveladas através daquela mesma interpretação cognoscitiva.<sup>81</sup>

Não é demais lembrar que essa "escolha", fruto de um querer do intérprete, é feita a partir das possibilidades constantes de uma "moldura"<sup>82</sup> oferecida pelas normas, dada a relativa indeterminação na interpretação jurídica. E é nesse espaço de escolha que morre a teoria derrotada a si mesma, porquanto o componente político atravessa o processo compreensivo. Daí porque a neutralidade do discurso<sup>83</sup> é uma impossibilidade, e carrega em si componentes que bem podem ser desvelados por uma semiologia do poder<sup>84</sup>.

## 2.4 A CRÍTICA À (SUPOSTA) NEUTRALIDADE DO DISCURSO JURÍDICO: PARA PENSAR A PARTIR DA TEORIA CRÍTICA

### 2.4.1 A partir de Horkheimer e Adorno: a teoria tradicional e o modo iluminista de pensar

*Que a sombra aumenta proporcionalmente com a luz é uma regra psicológica; assim, quanto mais a consciência se mostrar racionalista, mais o universo quimérico do inconsciente ganhará em vitalidade.*  
(Carl Gustav Jung)

Max Horkheimer (1895-1973), fundador da Teoria Crítica e um dos idealizadores do "Instituto de Pesquisa Social", internacionalmente conhecido como

<sup>81</sup> KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Baptista Machado. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 394.

<sup>82</sup> "O Direito a aplicar forma, em todas estas hipóteses, uma moldura dentro da qual existem várias possibilidades de aplicação, pelo que é conforme ao Direito todo ato que se mantenha dentro deste quadro ou moldura, que preencha esta moldura em qualquer sentido possível. Se por "interpretação" se entende a fixação por via cognoscitiva do sentido do objeto a interpretar, o resultado de uma interpretação jurídica somente pode ser a fixação da moldura que representa o Direito a interpretar e, conseqüentemente, o conhecimento das várias possibilidades que dentro desta moldura existem." (KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Baptista Machado. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 390).

<sup>83</sup> "O sentido comum teórico poderia também ser pensado como ideológico na medida e quem imita a realidade social, ocultando as formas na qual ela exercita e distribui o poder. Isso pela ilusão que o sentido comum teórico tem, dentro de si, de haver podido conquistar, com a linguagem, o esquema ideal (perfeito, neutro, objetivo e indiscutível) que funciona fictamente como sistema do mundo social." (WARAT, Luis Alberto. **Introdução geral ao direito II: a epistemologia jurídica da modernidade**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2002. p. 72).

<sup>84</sup> Sobre **semiologia do poder** conferir: WARAT, Luis Alberto. **O direito e sua linguagem**. 2. ed. Porto Alegre: Sergio Fabris, 1995. Ver também: WARAT, Luis Alberto. À procura de uma semiologia do poder. *In*: \_\_\_\_\_. **Epistemologia e Ensino do Direito: o sonho acabou**. v. II. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 345-349.

a “Escola de Frankfurt”, , por trazer à baila uma nova teoria epistemológico-social, teve que trabalhar fortemente com aquilo que denominou Teoria Tradicional, contra a qual lança a sua crítica filosófica e a partir da qual desenvolve seu trabalho. Portanto, para elaborar a sua teoria crítica, Horkheimer o fez visando contrapô-la à teoria tradicional.<sup>85</sup>

Para tanto, Horkheimer lança mão do conceito de “razão instrumental” para filosofar acerca do racionalismo formalista estabelecido<sup>86</sup> e docilmente seguido nas ciências de um modo geral e, também, na vida em sociedade.

A racionalidade instrumental define-se por ser estritamente formal. Não importam os conteúdos das idéias e dos princípios que possam ser considerados racionais, mas a forma como essas idéias e princípios podem ser utilizados para a obtenção de um fim qualquer. Ou seja, a racionalidade instrumental, formal, caracteriza-se antes de tudo, pela relação entre meios e fins. [...] Nessa descrição da racionalidade instrumental torna-se claro seu vínculo com os processos de trabalho. A razão é uma ferramenta para a obtenção de um fim, como o trabalho e a técnica utilizada são ferramentas para a transformação da Natureza.<sup>87</sup>

Conforme sobredito, pode-se classificar tal modo de pensar as coisas, as pessoas e a sociedade, e as inter-relações existentes entre elas, como uma “racionalidade inconsequente”<sup>88</sup> – embora aqueles que pugnam pelo seu emprego conheçam de antemão as suas consequências, sobremaneira no que se refere à dominação consciente<sup>89</sup>. Assim é que tal racionalidade se torna importante instrumento de dominação ideológica, pois que identificada com a marca da crença em um cientificismo que tornara então todos os problemas da humanidade

<sup>85</sup> REPA, Luís Sérgio. **Max Horkheimer**: teoria crítica e materialismo interdisciplinar. Revista Mente, Cérebro & Filosofia. São Paulo, v. VII, p. 10, [2008?].

<sup>86</sup> Estabelecido a partir de Descartes e aprimorado no Iluminismo.

<sup>87</sup> REPA, Luís Sérgio. **A crise da Teoria Crítica**: razão instrumental e declínio do indivíduo. Revista Mente, Cérebro & Filosofia. São Paulo, v. VII, p. 19, [2008?].

<sup>88</sup> O termo empregado não é de Horkheimer ou qualquer autor que o comente, trata-se de um termo elaborado quando da feitura do presente trabalho como um modo de exteriorizar sinteticamente um pensamento atribuído ao autor supracitado.

<sup>89</sup> O conceito de “dominação consciente” presente na obra de Max Horkheimer traz que, tendo em vista a contínua redução no número daqueles que exercem o poder (capitalismo monopolista), mais fácil se torna a confecção consciente de novas ideologias e métodos de controle social. Dito de outro modo, “os mecanismos de dominação de massa tornam-se cada vez mais conscientes de si mesmos”. (REPA, Luís Sérgio. : teoria crítica e materialismo interdisciplinar. Revista Mente, Cérebro & Filosofia. São Paulo, v. VII, p. 15.)

solucionáveis racional e cientificamente<sup>90</sup>, mas desde que obedecidos os métodos predeterminados pelos “sábios do monastério”<sup>91</sup>.

A teoria tradicional caracteriza-se pela ideia da separação entre sujeito e objeto, de maneira que aquele, totalmente desprovido de seus inclinações e angústias analise este e, dele retire a sua verdade. Tal perspectiva tem lá sua validade no tocante às ciências da natureza, uma vez que se está de fato a tratar com objetos, na acepção estrita da palavra. Entretanto, há que se refletir acerca da sua dialética imprópria quando transferida às humanidades ou estudos humanísticos<sup>92</sup>.

Desse modo, o cultivo iluminista ao “ideal científico” iniciado com Descartes tomou grandes proporções, ditando toda a forma de conhecer e tornando-se uma “ideologia cientificista”<sup>93</sup>, a qual tem sua afirmação na ingenuidade dos que a seguem e na astúcia dos (poderosos) que a empregam, afinal de contas, o próprio Bacon asseverou que poder e conhecimento são sinônimos<sup>94</sup>; relação que posteriormente foi discutida por Foucault quando tratou daquilo que denominou de “saber-poder”.

A infelicidade iluminista foi (e é) a de especializar o seu estudo em determinada área ou aspecto gnosiológico e transformar (discursivamente) o resultado obtido em verdade universal, ou universalizável. Daí porque a ideia de Declaração “Universal” dos Direitos do Homem, ou seja, não só no campo das ciências naturais, mas também na política e no Direito – considerados também por

---

<sup>90</sup> MARRAFON, Marco Aurélio. **Hermenêutica e sistema constitucional**: a decisão judicial “entre” o sentido da estrutura e a estrutura do sentido. Florianópolis: Habitus, 2008. p. 33.

<sup>91</sup> Expressão atribuída a Luis Alberto Warat, que designa a existência de um espaço (físico ou não) – o monastério – onde se encontram os intelectuais – por isso “sábios”. É uma maneira irônica que o autor se refere aos sobranceiros juristas e filósofos que se julgam muito sábios e à louvação que se faz para eles. Nas palavras do próprio Warat: “*Ainda, quando nos enfrentamos com as chamadas ciências humanas devemos admitir que a forma que adquirem esses saberes dependem também da subjetividades coletiva instituída. Os especialistas se encontram também na posição de consumidores da subjetividade coletiva. Eles, inclusive, são duplamente consumidores da subjetividade instituída. Além da subjetividade que circula socialmente, consomem a subjetividade específica que articula e controla a produção social das verdades. Os discursos de verdade nunca são resultado de um emissor isolado. Eles estão vinculados a uma prática comunitária organizada em torno de uma subjetividade específica dominante. Nenhum homem pronuncia legitimamente palavras de verdade se não é filho (reconhecido) de uma comunidade ‘científica’, de um monastério dos sábios.*” (WARAT, Luis Alberto. **Introdução geral ao direito II**: a epistemologia jurídica da modernidade. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2002. p. 68). (Grifo nosso)

<sup>92</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005. p. 20. Acerca da temática será aberto capítulo específico, razão pela qual não se especificará a crítica neste momento.

<sup>93</sup> CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2006. p. 234.

<sup>94</sup> ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. O conceito de Iluminismo. *In*: BENJAMIN, Walter *et al.* **Textos escolhidos**. Trad. José Lino Grünnewald *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 90.

alguns como ciências – as conclusões são elevadas ao patamar de universais e necessárias<sup>95</sup>, como o era o “imperativo categórico” kantiano. Portanto, visava-se (e visa-se, ainda) a unidade teórica e, por conseguinte, a prática como efeito cogente daquela: verdadeira causa numa (determinista) relação de causalidade.

Neste diapasão, conclui-se que a razão ao tornar-se instrumental, faz das ciências não um modo de acesso ao conhecimento, mas sim um verdadeiro instrumento de dominação, poder e exploração<sup>96</sup>, já que objetiva antes de tudo legitimar irrefutavelmente – e, portanto, impassível de crítica – os processos de produção e as relações sociais hierarquizadas<sup>97 98</sup>, fazendo-o sob a máscara da objetividade e da neutralidade científicas. Assim, a ciência se converte em ideologia e mito social, diga-se, em senso comum cientificista<sup>99</sup>; e isso não significa apenas que tal postura transforma uma teoria científica em ideologia, mas que com a ideologia cientificista, a ciência é concebida como instrumento de controle da natureza e a sociedade; enfim, as ideias de progresso técnico e neutralidade científica são típicas do tipo ideológico sobredito, nada tendo a ver com o compromisso científico propriamente dito.<sup>100</sup> Esse é o perfil resumido da teoria tradicional. Espera-se que a fixação de seu conceito<sup>101</sup> tenha sido adequada, de

<sup>95</sup> Tanto o é, que Horkheimer aduz que “*Alguns traços da atividade teórica do especialista são transformados em categorias universais, por assim dizer, em momentos do espírito universal, do lógos eterno, ou, antes, traços decisivos da vida social são reduzidos à atividade do cientista.*” (HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, Walter et al. **Textos escolhidos**. Trad. José Lino Grünnewald et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 124.)

<sup>96</sup> CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2006. p. 237.

<sup>97</sup> Estabelece-se e se aceita uma “[...] ideologia da competência, isto é, a idéia de que há, na sociedade, os que sabem e os que não sabem, que os primeiros são competentes e têm o direito de mandar e de exercer poderes, enquanto os demais são incompetentes, devendo obedecer e ser mandados.” (CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2006. p. 235).

<sup>98</sup> “*A forma dedutiva da ciência espelha ainda a hierarquia e a coação. Tal como as primeiras categorias representam a tribo organizada e seu poder sobre o indivíduo, toda a ordem lógica, dependência, concatenação, extensão e conexão dos conceitos fundamentam-se nas relações correspondentes da realidade social, da divisão do trabalho. Contudo, esse caráter social das formas do pensar não é, como ensina Durkheim, expressão da solidariedade social, mas testemunho da unidade impenetrável entre sociedade e dominação. A dominação confere maior força e consistência ao todo social no qual se estabelece. A divisão do trabalho, na qual a dominação se desenvolve socialmente, serve à autoconservação do todo dominado.*” (ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **O conceito de Iluminismo**. In: BENJAMIN, Walter et al. **Textos escolhidos**. Trad. José Lino Grünnewald et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.102.) (Grifo nosso).

<sup>99</sup> A expressão empregada por Marilena Chauí se assemelha ao que Luis Alberto Warat designa, olhando para a ciência jurídica, por “senso comum teórico dos juristas”. Sobre o assunto indica-se: WARAT, Luis Alberto. Saber crítico e senso comum teórico dos juristas. In: \_\_\_\_\_. **Epistemologia e Ensino do Direito**: o sonho acabou. v. II. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 27-34.

<sup>100</sup> CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2006. p. 237.

<sup>101</sup> De maneira a tornar ainda mais clara a conceituação de “teoria tradicional”, na visão de Max Horkheimer, vale citar um trecho de um opúsculo chamado de “Filosofia e teoria crítica”, escrito em referência à obra “Teoria tradicional e teoria crítica”. Veja-se: “*A teoria em sentido tradicional,*

modo que a partir daqui far-se-á referência a ela implícita ou explicitamente, mas sempre a considerando como lugar comum, cabendo ao leitor a sua identificação e decodificação do conteúdo em que ela se encontrar inserida.

#### **2.4.2 Entre raízes e opções: a equação da modernidade para pensar a transformação social e a sua insustentabilidade: a queda do *Angelus Novus***

Na esteira de Boaventura de Sousa Santos<sup>102</sup>, adentra-se num estágio do trabalho onde perscrutar o modo como a emancipação social, enquanto expressão da transformação social, foi (e é) pensada a partir da modernidade, torna-se o desiderato maior. Concomitante e conseqüentemente, demonstrar-se-á como o espírito totalitário do qual se encontravam (e se encontram) imbuídos alguns pensadores e políticos tolheu as possibilidades de emancipação no sentido de reduzir a sua potencialidade jogando-a na nefasta máquina simbólica produzida pela equação “raízes e opções”. Igualmente, apontar-se-á que tal equação padece de grave crise, sendo insustentável por sua inconsistência teórica e inviabilidade prática, de maneira que se deverá re-pensar o modo de pensar, mas sem pensar conforme o antigo pensamento (de raízes e opções).<sup>103</sup>

---

*cartesiano, como a que se encontra em vigorem todas as ciências especializadas, organiza a experiência à base da formulação de questões que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade atual. Os sistemas das disciplinas contêm os conhecimentos de tal forma que, sob circunstâncias dadas, são aplicáveis ao maior número possíveis de ocasiões. A gênese social dos problemas, as situações reais, nas quais a ciência é empregada e os fins perseguidos em sua aplicação, são por ela mesma consideradas exteriores.* (HORKHEIMER, Max. *Filosofia e Teoria Crítica*. In: BENJAMIN, Walter *et al.* **Textos escolhidos**. Trad. José Lino Grünnewald *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 155).

<sup>102</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

<sup>103</sup> Soa paradoxal a afirmativa, já que ao se reconhecer a necessidade de reformular a maneira de se pensar uma coisa é certa: a maneira de pensar para se repensar é a mesma. Então surge uma questão premente: como construir um pensamento transformador contra o próprio pensar transformador se não há como pensar fora da equação que possibilita o pensar? Não há resposta exata. Ela é dada (ou não) por vias oblíquas. Intencionalmente ou não, a desestabilização da equação moderna é irreversível e, felizmente, não necessita apenas dos esforços direcionados para tanto, as próprias mudanças paradigmáticas e as inter-relações sociais, econômicas, culturais e científicas contribuem o bastante para isso. A discussão é fértil, mas nela persistir traria prejuízos no que atine ao desenvolvimento do presente trabalho, máxime por extrapolar o recorte que se pretendeu inicialmente.

Para realizar tal argumentação, Boaventura retoma a alegoria da história de Walter Benjamin<sup>104</sup> para construir o que denomina de “parábola do *Angelus Novus*”. A passagem é esta:

Há um quadro de Klee chamado *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece estar a afastar-se de alguma coisa que contempla fixamente. Os olhos estão arregalados, tem a boca aberta e as asas estendidas. É este, seguramente, o aspecto do anjo da história. Ele tem a face voltada para o passado. Onde vemos perante nós uma cadeia de acontecimentos, vê ele uma catástrofe sem fim que incessantemente amontoa ruínas sobre ruínas e lhas via arremessando aos pés. Ele bem gostaria de ficar, de acordar os mortos e unir o que foi destruído. Mas do paraíso sopra uma tempestade que lhe enfuna as asas e é tão forte que o anjo já não é capaz de as fechar. Esta tempestade arrasta-o irresistivelmente para o futuro, para o qual tem as costas viradas, enquanto o montão de ruínas à sua frente cresce até o céu. Esta tempestade é aquilo a que chamamos **progresso**.

Desta feita, o anjo da história torna-se um observador impotente da catástrofe que se lhe apresenta, sem que lhe seja permitida a criação de raízes na mesma para modificá-la fazendo acordar os mortos e reunindo os vencidos. A sua vontade é subjugada a uma força maior que o impele a prosseguir em direção a um futuro, para o qual se encontra de costas. O que lhe é conhecido não pode ser transformado por pura debilidade, ao passo que se entrega, sem condições, ao desconhecido, não podendo interferir na sua construção justamente por isso.<sup>105</sup> Neste sentido “as raízes não o sustentam e as opções são cegas. [...] o passado é um relato e nunca um recurso, uma força capaz de irromper num momento de perigo em socorro dos vencidos.”<sup>106</sup> Por tal motivo, o inconformismo se torna impossível, pois a capacidade de explosão e de redenção dos mortos com eles faleceu. Por isso é necessário o resgate desse passado, dessa “[...] memória tal como ela relampeja num momento de perigo”<sup>107</sup>, já que o inconformismo dos vivos inexistente sem o inconformismo dos mortos, e “nem estes estarão a salvo do inimigo se este vencer”, lembrando que, infelizmente, “este inimigo não tem parado de ganhar.”<sup>108</sup>

<sup>104</sup> BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito de História. In: \_\_\_\_\_. **Obras Escolhidas**. v. I: Magia e técnica, arte e política. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 226.

<sup>105</sup> SANTOS, Boaventura. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 53.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito de História. In: \_\_\_\_\_. **Obras Escolhidas**. v. I: Magia e técnica, arte e política. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 224.

<sup>108</sup> SANTOS, Boaventura. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 54.

Segundo Boaventura de Sousa Santos<sup>109</sup>, afigura-se trágica a retirada, pelo anjo da história moderna, da capacidade de explosão e redenção, do passado, vez que, consoante já assinalado, ao tornar “impossível o inconformismo dos mortos, torna impossível o inconformismo dos vivos.”

Pois bem, após demonstrar em que consiste a parábola do *Angelus Novus*, resta se fazer inserir no contexto daquilo que inicialmente foi apontado como uma certa equação (moderna), consistente na relação ou jogo entre raízes e opções. Mas para lançar mão de tal objetivo faz-se imprescindível elencar as características de cada um desses elementos, para somente então passar ao relato da forma como interag(iram)em e constitu(íram)em o pensamento racionalista em sua (limitada)<sup>110</sup> versão moderno-iluminista, vez que “atingiu o seu pleno desenvolvimento com o Iluminismo.”<sup>111</sup>

Um pensamento que se pode chamar “de “raízes” diz respeito ao que é profundo, perene, unívoco, e que dá segurança e consistência. Já o pensamento de opções”, ao contrário, é aquele concernente ao que é efêmero, fungível, indeterminado, mas que está atrelado às raízes, condição de sua possibilidade. Destarte, o que existe, fundamentalmente, é uma diferença de escala. Enquanto as raízes possuem grande escala, cobrindo amplos territórios simbólicos e perdurando longamente na história – e por isso mesmo não podendo estabelecer uma cartografia específica, sem cair em ambiguidades, as opções são de pequena escala, do que decorre cobrirem limitados territórios e terem pouca duração, mas com a possibilidade de ir às minúcias, possibilitando calcular os riscos para a escolha de cada alternativa. Portanto, a diferença de escala faz com que as raízes sejam únicas e as opções variadas, sem que a interação das mesmas seja trivial, mas constituinte e fundadora, ou seja, não se sujeita ao jogo, ou ao resultado, que ela mesma produz. Dito de outro modo, não há como pensar senão em termos de raízes e opções.<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> SANTOS, Boaventura. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 54.

<sup>110</sup> MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Trad. Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 27: “no exato momento em que se funda, o racionalismo estabelece seu próprios limites.”

<sup>111</sup> SANTOS, Boaventura. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 56.

<sup>112</sup> SANTOS, Boaventura. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 54.

A manutenção da sobredita equação se dá por uma dupla astúcia. A primeira é a construção da crença de que existe um equilíbrio entre o passado e o futuro. Diz-se que o pensamento de raízes está ligado ao passado e o pensamento de opções ao futuro. Mas se trata de mero discurso, pois que ambas as modalidades de pensamento fitam o futuro, e o passado é somente uma forma de organizar o futuro. Já a segunda astúcia consiste na ideia de equilíbrio entre raízes e opções. Também se trata de astúcia porque não existe do ponto de vista prático, mas só em discurso. Isso porque conforme forem alterados os aspectos espaço-temporais, igualmente haverá um desequilíbrio em tal equação. Um exemplo é a comparação entre a sociedade medieval e a moderna: esta vê aquela como uma sociedade que evolui pela lógica das raízes, mas vê a si própria como predominantemente dirigida pelas opções. Quando Lutero insurge-se contra a Igreja Católica cria a partir da mesma raiz – a Bíblia da cristandade ocidental – uma opção à Igreja de Roma.

Entretanto, ao passo em que a religião passa de raiz a opção, a ciência faz o trajeto inverso. É o que identifica Boaventura de Sousa Santos:<sup>113</sup>

No mesmo processo histórico em que a religião transita do *status* de raiz para o de opção, a ciência transita, inversamente, do *status* de opção para o de raiz. Giambattista Vico e a sua proposta da 'nova ciência' [...] é um marco decisivo nesta transição que se iniciara com Descartes e se consumará no século XIX. A ciência, ao contrário da religião, é uma raiz que nasce no futuro, é uma opção que, ao radicalizar-se, se transforma em raiz e cria a partir daí um campo imenso de possibilidades e de impossibilidades, ou seja, de opções.

Neste sentido é que o Direito ao invés de opção também se torna raiz, afinal de contas, “não estava [...] nos projectos de Descartes a instauração da certeza, de uma certeza de tipo matemático, em todos aqueles ramos do saber em que, até aí, campeavam a opinião e a dúvida?”<sup>114</sup> Portanto, a *vontade de verdade* (e certeza) cartesiana consistia, antes demais, atribuir o carácter de indelével às descobertas e afirmações que fossem feitas. Juntamente com o Estado-nação, o direito positivo é transformado em raiz pela política liberal, mas para isso precisa ser autônomo, isto é, científico. Portanto, prorrope a nova equação: “a raiz jurídica constituída pela

<sup>113</sup> SANTOS, Boaventura. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 56.

<sup>114</sup> HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Europeia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 320.

codificação e pelo positivismo e capaz de tornar o direito num instrumento de engenharia social.”<sup>115</sup>

Mas esta equação, conforme assinalado anteriormente, está em crise, sofrendo com forte desestabilização, a qual se dá sob três aspectos principais: turbulência das escalas; explosão de raízes e de opções; trivialização da equação entre raízes e opções.<sup>116</sup>

É feliz, para a transformação social, a ocorrência da aludida crise, mas não se pode perder de vista a necessidade de superação, por parte das teorias da cumplicidade, união e comunicação, das teorias da separação e da segregação – típicas da equação raízes e opções. Ademais, à luz das imagens e subjetividades desestabilizadoras,

[...] o *Angelus Novus* não pode continuar suspenso de sua leveza imponderável, contemplando os horrores de costas voltadas para o que os provoca. Se isso acontecesse, a tragédia do anjo traduzir-se-ia numa farsa, e a sua interrogação poderosa, em comentário patético. Creio pelo contrário, que o anjo, uma vez confrontado com a intensidade sedutora e grotesca das imagens desestabilizadoras, acabará por abraçá-las, delas recolhendo a energia de que necessita para de novo voar. Só que, desta vez, sem deixar de pisar a terra, como Anteu. Só assim o anjo acordará os mortos e reunirá os vencidos.<sup>117</sup>

Em termos de ecologia política, a reflexão que fica relaciona-se com a ideia (positivista<sup>118</sup>) de **progresso**, que, atrelado à racionalidade econômica, impulsiona a vida social sem que se tenha em mente as (nefastas) consequências daí oriundas, especialmente em termos ambientais. A corrida contra o tempo e contra vida que distribui desigualmente não só as riquezas, mas também o ônus desse progresso.

<sup>115</sup> SANTOS, Boaventura. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 59.

<sup>116</sup> SANTOS, Boaventura. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 60. Sobre as características de cada uma das manifestações desestabilizadoras recomenda-se a leitura da obra de Boaventura, já que ao discorrer acerca das mesmas estar-se-ia especificando em demasia elementos que somente servem de base para o desenvolvimento do trabalho.

<sup>117</sup> SANTOS, Boaventura. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 92. O próprio Boaventura de Sousa Santos, em nota de rodapé explica, resumidamente, em que consiste o mito de Anteu. São palavras do sociólogo: “*Anteu é um personagem da mitologia grega. Filho de Neptuno e da Terra, era invencível enquanto estivesse em contato com a mãe Terra. Hércules venceu-o após ter conseguido levantá-lo do chão, tendo-o esmagado no ar.*”

<sup>118</sup> A propósito do positivismo, eis um célebre mantra comtiano: “*L'Amour pour principe; l'ordre pour base, et le Progrès pour but*” (“O amor por princípio, a ordem por base, e o progresso por finalidade” (Tradução livre) (COMTE, Auguste. **Système de politique positive ou Traité de Sociologie, instituant la Religion de l'humanité**. Tome Deuxième. Réimpression de l'édition 1851-1881. Osnabrück, 1967. p. 65).

Destarte, sobrevoar a realidade para dela ter uma visão privilegiada, mas jamais deixar de ter os pés no chão, de modo que a utopia seja pragmática, ou seja, aquele que está com os pés bem firmes no chão pode intervir, diga-se, pode contribuir para a transformação social, tomada agora a partir da ótica emancipatória. Transformando o passado, em conjunto com os mortos e vencidos, transformará também o futuro.

## 2.5 UM OLHAR (PERSPECTIVO) PARA O "FORA" DO DIREITO: NIETZSCHE, BLANCHOT E A SUPERAÇÃO DO PENSAMENTO MODERNO CINDIDO

Ao se falar em novos direitos, especialmente reconhecendo que os mesmos se dão a conhecer historicamente<sup>119</sup>, é preciso que para a sua identificação se olhe para esse fenômeno de irrupção sob vários ângulos, ou seja, apesar de se tratar de matéria teoricamente dedicada ao Direito (Ciência Jurídica), nele não se encerra, porquanto não fornece nem a única e nem, necessariamente, a mais privilegiada das visões. É preciso que se tenha, sob o prisma epistemológico, uma postura associada à ideia nietzscheana de "perspectivismo"<sup>120</sup>, ou seja, olhando para a inegável manifestação desses novos direitos com tantos "olhos" quantos possíveis para que se apreenda o máximo dessa transformação.

Dito de outro modo, enriquece a ciência jurídica a interdisciplinaridade, porquanto há tempos que se tem por superada a concepção de uma suposta pureza sua, cujo expoente maior é, indubitavelmente, Hans Kelsen<sup>121</sup>. Por óbvio que aqui não se cairá no erro comum de se ignorar que a Teoria Pura do Direito tinha como

---

<sup>119</sup> "Acontece que *historicamente* são descobertos novos direitos [...]. Nesse caso, tal direito seria descoberto na lista *a priori* do direito natural. Mas, na verdade, esse desconhecimento do novo direito na lista do direito natural, *anterior* ao descobrimento histórico, mostra que o direito natural os reconhece só *post factum* (*depois dos "fatos"*) e pela luta dos que os descobrem empiricamente." (DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 149)

<sup>120</sup> "**Existe apenas uma visão perspectiva**, apenas um conhecer perspectivo; **e quanto mais afetos permitimos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo estará nosso "conceito" dela, nossa "objetividade"**. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto?". (NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral. Uma polêmica**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 109.) (Grifo nosso)

<sup>121</sup> KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João B. Machado. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

objetivo precípua a construção de uma ciência jurídica, portanto, uma postura epistemológica. Assim já bem explicaram Warat<sup>122</sup> e Albano Marcos Pêpe<sup>123</sup>.

Não se olvide dizer, contudo, que, se por um lado tem-se o olhar perspectivado de cunho epistemológico, destinado a conhecer os novos direitos que a história apresenta, também é imprescindível a mesma postura no tocante à materialidade do fenómeno da irrupção dos novos direitos. E aí se coloca a questão ética, porquanto não se pode apenas visualizar a tentativa e a necessidade de se reconhecer novos direitos como algo dado objetivamente, sem a preocupação com os envolvidos no processo. A posição do jurista deve ir além daquela epistemológica passiva. É preciso que se reconheça que não se está a tratar meramente de objeto de estudo da ciência jurídica, eis que os direitos emergentes alcançam justamente aqueles cuja humanidade reclama maior atenção, ou seja, é preciso eliminar a clássica relação epistemológica do "sujeito-objeto", porque desumaniza a própria atividade científica no Direito. A esse respeito cabe a crítica de Boaventura:

[...] a distinção entre sujeito e objecto, [...] aprofunda a distinção entre o humano e o não-humano. O não-humano epistemológico tanto pode ser a natureza como a sociedade. Foi isso mesmo que Durkheim quis salientar como base da sociologia, ao afirmar que os factos sociais são coisas, devendo ser analisados enquanto tais [...]. Esta desumanização do objecto foi crucial para consolidar uma concepção do conhecimento instrumental e regulatória, cuja forma do saber era a conquista do caos pela ordem. Do ponto de vista do conhecimento emancipatório, a distinção entre sujeito e objecto é um ponto de partida e nunca um ponto de chegada. Corresponde ao momento da ignorância, ou colonialismo, que é nada mais nada menos do que a **incapacidade de estabelecer relação com o outro a não ser transformando-o em objeto**. O saber enquanto **solidariedade visa substituir o objecto-para-o-sujeito pela reciprocidade entre sujeitos**.<sup>124</sup>

Para se compreender o contexto de onde emergem os ditos novos direitos é necessária uma postura que seja simultaneamente plural epistemológica e

<sup>122</sup> WARAT, Luis Alberto. Os quadrinhos puros do direito. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

<sup>123</sup> "Sua concepção conceitual implica tanto a elaboração de normas metodológicas adequadas à produção do saber dogmático do Direito como também o desenvolvimento das categorias gerais desse modelo de conhecimento." (PÊPE, Albano; WARAT, Luis Alberto. **Filosofia do direito**: uma introdução crítica. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Epistemologia e Ensino do Direito**: o sonho acabou. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 71)

<sup>124</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2007. p. 83.

eticamente. Para tanto, é indispensável um pesar do "fora" no sentido que lhe empregam, por exemplo, Blanchot, como bem nota Foucault<sup>125</sup>.

Pensar a partir do "fora" do Direito constitui o distanciamento que viabiliza a aproximação como ele. Quando Blanchot fala de Joubert, destaca dele

esse poder de representar pela ausência e manifestar pelo distanciamento, que está no centro da arte, poder que parece afastar as coisas para dizê-las, mantê-las à distância para que elas se esclareçam, poder de transformação, de tradução, em que é esse próprio afastamento (o espaço) que transforma e traduz, que torna visíveis as coisas invisíveis, transparentes as coisas visíveis, torna-se assim visível nelas e se descobre então como o fundo luminoso de invisibilidade e de irrealidade de onde tudo vem e acaba.<sup>126</sup>

É nesse sentido que se deve pensar o Direito Moderno e os seus conseqüências matematizantes e mecanicistas. Se a Modernidade promoveu uma cisão e um afastamento da sociedade em relação à natureza, se o ser humano foi tomado isolada e abstratamente como forma de distanciamento do real, pensar essas categorias "fora" das caixas conceituais<sup>127</sup> modernas significa promover um novo distanciamento em sentido contrário, que implica, agora, em uma (re)aproximação para uma (re)significação da relação com a natureza.

A abstração moderna se opõe à verdade da literatura e à realidade da cultura. Não é à toa que Foucault denuncia que o *eu falo* (paradigma da linguagem) funciona ao contrário do *eu penso* (paradigma da consciência), pois enquanto este conduz a certeza indubitável do Eu e de sua existência, aquele recua, dispersa, apaga tal

<sup>125</sup> Optou-se por traduzir como pensamento do "fora" em vista do original: FOUCAULT, Michel. **La pensée du dehors**. Critique: Revue Générale des Publications Françaises et Étrangère (Hommage à Maurice Blanchot). Paris, v. XXII, n. 229, juin 1966. Na edição brasileira o termo *dehors* foi traduzido como "exterior" (FOUCAULT, Michel. O pensamento do exterior. In: FOUCAULT, Michel. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. (Ditos e escritos, III). pp. 219-242).

<sup>126</sup> BLANCHOT, Maurice. **O livro por vir**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 79.

<sup>127</sup> "Tendo obtido o privilégio de ver retomar por Michel Foucault uma proposição que eu tinha lançado um pouco por provocação, decretando que os conceitos não eram, no fim das contas, senão ferramentas, e as teorias o equivalente de caixas contendo-as – sua potência não podendo exceder os serviços que prestavam em campos delimitados, por ocasião de sequências históricas inevitavelmente limitadas -, vocês não ficarão espantados de me ver hoje vasculhar o aparato conceitual que ele nos legou, para tomar emprestado alguns de seus instrumentos, e quando for o caso, desviar o seu uso ao meu bel-prazer. Tenho aliás a convicção de que foi sempre assim que ele pretendia que nos servissemos de sua contribuição. Não é por uma prática exegética que se pode esperar manter vivo o pensamento de um grande falecido, mas somente por sua retomada e seu relançamento em ato, com os riscos e perigos daqueles que se expõem a isso, para reabrir seu questionamento, e para lhe trazer a carne de suas próprias incertezas." (GUATTARI, Félix. **1985 – Microfísica dos poderes e micropolítica dos desejos**. In: QUEIROZ, André; CRUZ, Nina Velasco (Org.). Foucault Hoje. Rio de Janeiro. 7Letras, 2007. p. 33).

existência e dela só deixa aparecer um lugar vazio.<sup>128</sup> O pensamento do pensamento conduziu à mais profunda interioridade, já a fala da fala leva à literatura e também a outros caminhos, a esse "fora" onde desaparece o sujeito que fala. Daí porque a reflexão ocidental hesitou por tanto tempo em pensar o ser da linguagem. É como se ela tivesse captado o perigo para a evidência do *eu sou* (paradigma ontológico) a experiência nua da linguagem.<sup>129</sup>

Pensar a partir do "fora" é pensar desde o "outro da norma". Isso porque a norma é conservadora e, por si, excludente, ainda que se pretenda igualitária e democrática. Daí a necessidade de se jogar a norma para um lugar do "fora", para o inexperimentado, como uma dobra de si mesma. E essa experiência do fora permite o chocar os sentidos, erotizar e empurrar a norma para o "outro de si", fazendo da norma a dobra do ordenamento.<sup>130</sup>

Assim operando, o trilhar jusfilosófico segue o passo de Nietzsche e a sua filosofia do martelo<sup>131</sup>, anunciando-se o crepúsculo do Direito Moderno como ídolo, como transcendência, como abstração e, acima de tudo, como separação da linguagem e do sujeito, como afastamento do mundo da vida. E isso importa na medida em que dirige o pensamento para além das teorias críticas, que inobstante refutem o modo tradicional de se fazer ciência, acabam por se tornar, em última instância, conservadoras<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> FOUCAULT, Michel. O pensamento do exterior. *In*: FOUCAULT, Michel. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. (Ditos e escritos, III). p. 221.

<sup>129</sup> FOUCAULT, Michel. O pensamento do exterior. *In*: FOUCAULT, Michel. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. (Ditos e escritos, III). p. 221.

<sup>130</sup> BORGES, Guilherme Roman. **O direito constitutivo**: um resgate greco-clássico do *Nóminon Éthos*. Curitiba: IFDDH, 2015. p. 102.

<sup>131</sup> "**O martelo fala**: 'Por que tão duro? – perguntou um dia ao diamante o carvão de cozinha; não somos parentes próximos?' Por que tão moles? Ó meus irmãos, assim lhes pergunto eu: não são, pois – meus irmãos? Por que tão moles, tão dobráveis, tão molengas? Por que subsiste tanta renúncia, tanta abnegação em seu coração? Tão pouco destino em seu olhar? E se não querem ser destinos, inexoráveis: como poderão um dia vencer comigo? E se a dureza não faiscar e cortar e produzir incisões: como poderão um dia criar comigo? De fato, todos os criadores são duros. isto lhes deve parecer ventura, colocar suas mãos em séculos como em cera mole – ventura de escrever sobre a vontade de milênios como sobre o metal – mais duro que o metal, mais nobre que o metal. Somente o mais duro é o mais nobre. Ó, meus irmãos! Apresento diante de vocês esta nova tábua: Tornem-se duros!" (NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O crepúsculo dos ídolos**: ou como filosofar a marteladas. Trad. Antonio Carlos Braga. 2. ed. São Paulo: Escala, 2008. p. 124).

<sup>132</sup> "A singularização do fenômeno jurídico e a sua gradativa aproximação com a realidade humana e social operada pelas *teorias críticas*, entretanto, não é capaz de apartar-se da *normatividade* como elemento distintivo do direito. Ainda que sob os objetivos de utilização da legalidade como garantia da efetivação dos direitos humanos, como atualmente se vivifica, e não apenas como segurança e certeza (binômio esvaziado pelo modernismo conservador), as categorias principiadas pelo *positivismo* ainda permanecem entusiasmadas no discurso crítico, tais como a sistematização do

Esse caminhar se inicia com a advertência de que é indispensável pensar o presente, que é o pós-moderno – por mais polêmica que seja essa expressão. Para tanto, as bases do moderno foram postas, e a sua deposição se fará, ao final do presente trabalho, a partir de um (anti)moderno, filósofo cujo pensamento é *anômalo*.

Essa anomalia não é um determinado tipo ideal a ser empreendido por uma hermenêutica histórica. É, sim, uma anomalia viva que abre novos caminhos para o desenvolvimento do pensamento e da liberdade, rompendo com a vontade teórica e política de se permanecer na afirmação do moderno como horizonte insuperável da história. Já há horizontes insuperáveis demais, e é belo descobrir, sem nostalgia ou fantasia, um fundamento duro do pensamento subversivo.<sup>133</sup> O que essa filosofia teria a oferecer à pós modernidade? Ora, nada além de “um pensamento irrecuperável, um pensamento irreduzível ao moderno.”<sup>134</sup>

---

direito (mesmo numa perspectiva aberta, de recepção dos critérios de valor e de justiça), a validade e a eficácia. Sem embargo **os conteúdos dos signos da validade e da eficácia sejam completamente reformulados pelas teorias críticas, com a sua imanente aproximação com o mundo fático, o discurso jurídico não se abala, porque seus horizontes continuam a ser os mesmos: a *Erhaltung***. Não se procura experimentar o novo, não se aceita o discurso do fora (o que não significa, nem de longe, a assunção da interdisciplinariedade) e não se inebria com a lógica do impensado e do improvável [...]. O discurso jurídico, ainda que crítico (o que, destaque-se, não significa desmerecê-lo, já que nem mesmo o positivismo aqui foi deslustrado, não por uma política acadêmica insossa, mas por um claro reconhecimento de sua competência) se assume, nessa perspectiva, como *discurso de conservação*. [...]

É preciso, por essa razão, que haja uma alteração epistemológica e não apenas teleológica do discurso jurídico. É preciso que não apenas os seus objetivos e conceitos sejam redefinidos, mas que a sua própria forma de se conduzir diante do fenômeno jurídico seja re-compreendida, tal como o faz a linguagem ficcional e sua capacidade de criar seu mundo através da negação do real. **É preciso manter-se fiel à postura politicamente remodeladora das teorias críticas, mas é preciso pensar diferentemente.**” (BORGES, Guilherme Roman. **O Direito erotizado: Ensaio sobre a experiência do fora** e do novo na constituição de um discurso jurídico transgressional. Dissertação (mestrado), UFPR, Curitiba, 2005. p. 41). (Grifo nosso)

<sup>133</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 147.

<sup>134</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 147.

### 3 MICROPOLÍTICA E REVOLUÇÕES MOLECULARES: O PROCESSO (MICRO) REVOLUCIONÁRIO E A PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE A PARTIR DE UMA CARTOGRAFIA (ESQUIZOANALÍTICA) DO DESEJO – A ECOLOGIA DAS TRANSESCALAS E DA PRODUTIVIDADE

É imperioso desde logo esclarecer que a proposta a partir daqui passa a ter uma ruptura metodológica. Se até então imperava o materialismo histórico dialético como forma de ver e propor transformação, agora há superação dessa que também é uma grande narrativa, optando-se por autores cuja filosofia é potente e servem a pensar o presente pós-moderno.

#### 3.1 AFINAL, O QUE É REVOLUÇÃO?

Uma forma de pensar o Direito ligada ao atrevimento. Atrever-se a singularizar, propondo novos olhares sobre o fenômeno político-jurídico – indissociável do desejo –, vê-lo numa perspectiva micro, contrariando as metanarrativas<sup>135</sup> das grandes revoluções, das (pseudo)transformações macropolíticas que costumam desaguar numa enunciação com o escopo de dominação. É isso o que Guattari e Deleuze evidenciam com o conceito de *revolução molecular*.

O termo revolução é já gasto e ambíguo. Designado para vários fenômenos distintos. É preciso, então, chegar-se a um mínimo de definição. E Guattari urde-a:

Uma revolução é algo da natureza do processo, de uma mudança que faz com que não se volte mais para o mesmo ponto. O que aliás até contradiz o sentido do termo “revolução” empregado para designar o movimento de um astro em torno de outro. A revolução seria mais uma repetição que muda algo, uma repetição que produz o irreversível. Um processo que produz História, que nos tira da repetição das mesmas atitudes e das mesmas significações. Então, por definição, **uma revolução não pode ser programada**, pois aquilo que se programa é o *dejà-là*. As revoluções, assim como a História, sempre trazem surpresas. **Por natureza elas são sempre imprevisíveis. Isso em nada impede que se trabalhe pela revolução, desde que se entenda esse “trabalhar pela revolução”, como sendo trabalhar pelo imprevisível.**<sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> LYOTARD, François. **O pós moderno**. 3. ed. Trad. Ricardo Correa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympo, 1988.

<sup>136</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 185.

Não seria equívoco fazer uma análise estética do processo revolucionário, pois é possível compará-lo à arte, sobretudo no que concerne ao processo produtivo de resultado incerto:

O que estou dizendo não é tão absurdo assim: um poeta ou um músico envolvido em um processo produtivo – se não estiver inteiramente atarraxado numa universidade ou num conservatório – nunca saberá o que está produzindo, antes de produzir. É seu processo de produção que o transporta, e até para além daquilo que ele pensava ser.<sup>137</sup>

E por arte que se assemelha, revolucionar constitui um processo de escrita do novo na História<sup>138</sup>, instaurando novos processos históricos. É por tal razão que não se afigura plausível apontar uma classe ou entidade como revolucionária *em-si*, pois após décadas ou séculos já estabelecidas – como é o caso dos sindicatos, por exemplo – constitui flagrante paradoxo afirmar seu caráter revolucionário, porque “a revolução ou é processual ou não é revolução.”<sup>139</sup>

Não se está a desmerecer a importância de quaisquer movimentos sociais, ao contrário. O que não se pode, contudo, é confundi-los com processo de revolução, já que por vezes se associam muito mais à modelização do que à atuação revolucionária.<sup>140</sup> A propósito da processualidade revolucionária, Guattari ainda assevera que se trata de produzir algo novo, uma singularidade na própria existência das coisas, pensamentos e sensibilidades. Eis aí um processo que acarreta mutações no campo social inconsciente para além ou aquém do discurso. Esse processo pode ser chamado de *singularização existencial*.<sup>141</sup> O nó górdio parece ser o *como* fazer para manter esses processos singulares “[...] articulando-os numa obra, num texto, num modo de vida consigo mesmo ou com alguns outros, ou na invenção de espaços de vida e de liberdade<sup>142</sup> de criação...”<sup>143</sup>

<sup>137</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 185.

<sup>138</sup> [...] a revolução, por definição, não pode ser permanente: ela é um certo momento de transformação, que poderíamos caracterizar como um momento de irreversibilidade num processo. [...] Então, poderíamos chamar de revolucionário um processo que se lança numa via irreversível e que, daria para acrescentar, por este fato, **escreve a História de maneira inédita.**” (GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 186)

<sup>139</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 186.

<sup>140</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 187.

<sup>141</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 185.

<sup>142</sup> Expressão desenvolvida na obra escrita com Negri: GUATTARI, Félix. NEGRI, Toni. **Les nouveaux espaces de liberté**. Paris: Editions Dominique Bedou, 1985. Tal opúsculo foi traduzido

Por conseguinte, pode-se aduzir que a multiplicidade dos desejos moleculares, conjugada com uma micropolítica<sup>144</sup> – que faz com que todos esses desejos possam se expressar e não se fazer *representar* por unidades centralizadoras e alienantes – promove ou, ao menos, permite a instauração de focos microrrevolucionários moleculares que, é de se admitir, costumam ser designados utópicos. Assim, diz-se que “[...] a problemática das revoluções moleculares, com a noção de “inconsciente maquínico [...] legítima de certo modo um tratamento daquilo que se costuma chamar, abusivamente, de utopia.”<sup>145</sup>

Utópico? Talvez – mas provavelmente não, conforme se verá<sup>146</sup>. Pouco importa a nomenclatura, por ora. Se o desejo não-alienado puder ser fator de

---

para o português só muito recentemente, de modo quase *marginal* (às margens do circuito editorial dominante): GUATTARI, Félix. NEGRI, Toni. **As verdades nômades**: por novos espaços de liberdade. Trad. Mario Antunes Marino e Jefferson Viel. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Politeia, 2017.

<sup>143</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 185-186.

<sup>144</sup> “É toda uma micropolítica que esta em jogo a este nível, e, repito, não se trata, em absoluto, de um problema histórico, biográfico ou psicanalítico puramente especulativo. A micropolítica que fabricou Hitler concerne aqui e agora, no seio dos movimentos políticos sindicais, no seio dos grupelhos, na vida familiar, escolar, etc., na medida em que novas microcristalizações fascizantes substituem-se às antigas, no mesmo filo do maquinismo totalitário. Sob o pretexto de que o papel do indivíduo na História seria desprezível, nos aconselham a ficar de braços cruzados diante das gesticulações históricas ou as manipulações paranóicas dos tiranos locais e dos burocratas de toda espécie. **O papel de uma micropolítica do desejo será o de opor-se a uma tal renúncia e de recusar-se a deixar passar toda e qualquer fórmula de fascismo, seja qual for a escala em que se manifeste.** O cinema e a televisão gostam de nos fazer crer que o nazismo, no fundo, não passou de um mau momento, uma espécie de erro histórico e, também, uma bela página, de História para os heróis. Não eram emocionantes aquelas bandeiras misturadas do capitalismo e do socialismo? Queriam nos fazer acreditar na existência de um antagonismo real entre eixo fascista e os aliados. De fato, o que estava, na ocasião, em questão, era a *seleção* de um bom modelo. A fórmula fascista ia de mal a pior. Tornara-se necessário eliminá-la e encontrar uma melhor.” (GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 183). (Grifo nosso)

<sup>145</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 241.

<sup>146</sup> Mais que utopia, aqui haverá um trabalho no nível da *desutopia*, como quer Negri fundado no pensamento de Espinosa. “A desutopia spinozista é prazer da anomalia selvagem do ser. E então muitos dos fios que tecem a filosofia de Spinoza voltam a se mostrar na superfície. Como componentes históricos, eles só formam o sistema de Spinoza enquanto se qualificam na atração da complexidade selvagem do sistema. Como todos os produtos de alta indústria, o pensamento spinozista contém a complexidade de sua aparelhagem dentro da potência da força produtiva e, sobretudo, expõe essa complexidade como singularidade irreduzível. A desutopia é ao mesmo tempo crítica do existente, dos componentes, e positiva, singular, construção do presente. Complexidade dos componentes e simplicidade da composição. Singularidade de expressão de superfície, até se tornar prazer e doçura do mundo. A irreduzibilidade desta conclusão spinozista é total. Em termos muito elementares, talvez um tanto extremados mas certamente intensos, podemos dizer: em Spinoza a força produtiva não se sujeita a nada que não seja a si mesma, e em particular se subtrai a dominação das relações de produção. Quanto a estas, ela quer, ao contrário, dominar, a partir de seu próprio ponto de vista, de sua própria potência. E esta concepção da força produtiva – com seu referente material, ontológico – que dá à filosofia de Spinoza e à sua concepção do ser uma inesgotável riqueza, uma selvagem determinação.” (NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem**: poder e

engendramento (micro)revolucionário, *desterritorializando-se* e sendo ponto de partida para uma transformação das pessoas, se possibilitar um conjunto de práticas que permitam uma revolução molecular que se insere no meio das máquinas totalitárias-totalizantes, já terá sido importante, pois atribuirá ao Direito um papel cri(ativo), não só de normas, mas do *novo* na História.<sup>147</sup>

Isso tudo se coaduna com a afirmação categórica de Guattari acerca da revolução que não se dá apenas por uma via, como a econômica, a partir de uma leitura marxista mais ortodoxa, por exemplo:

Não acredito em transformação revolucionária, seja qual for o regime, se não houver também uma **revolução cultural**, uma espécie de **mutação entre as pessoas**, sem o que caímos na reprodução da sociedade anterior. É o **conjunto das possibilidades de práticas específicas de mudança de modo de vida, do seu potencial criador, que constitui o que chamo de revolução molecular**, condição a meu ver, para qualquer transformação social. E isso nada tem de utópico, nem de idealista.<sup>148</sup>

Não obstante, a opção por uma perspectiva molecular se justifica na medida em que se tem como mote o poder tomado em sua perspectiva micro(política), ao modo foucaultiano de compreendê-lo, o que muitas vezes é ignorado pelas teorias críticas, que acabam se constituindo como conservadoras, já o denunciara Warat<sup>149</sup>.

---

potência em Spinoza. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. (coleção TRANS). p. 281).

<sup>147</sup> “[...] a revolução, por definição, não pode ser permanente: ela é um certo momento de transformação, que poderíamos caracterizar como um momento de irreversibilidade num processo. [...] Então, poderíamos chamar de revolucionário um processo que se lança numa via irreversível e que, daria para acrescentar, por este fato, **escreve a História de maneira inédita.**” (GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 186). (Grifo nosso)

<sup>148</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 186-187.

<sup>149</sup> *“El conocimiento crítico, cuando efectúa juicios sobre el saber jurídico acumulado, lo denuncia como ideológico, como un conjunto de creencias, que no pueden alcanzar el estatuto de las enunciaciones científicas. De esta forma, se verifica, que la producción de un saber crítico se encuentra nortado por las mismas obsesiones de la ortodoxia epistemológica, que a partir de una interrogación sobre la cientificidad de la ciencia, pretende imponer normas y criterios en torno a la positividad del conocimiento científico. Así, el saber crítico, adaptando ciertos hábitos epistemológicos consagrados, postula ser dueño en un lugar, fuera del poder, de una verdad indiscutible, con la que cree poder instaurar un conocimiento, apto para una transformación radical del Derecho y de la sociedad, lo que no deja de ser una ilusión, eticamente diferenciada.”* (WARAT, Luis Alberto. **Epistemologia e ensino do direito**: o sonho acabou. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 193-194).

### 3.2 A MICROFÍSICA DO PODER: OU DE COMO AS VELHAS FORMAS DE REVOLUÇÃO JÁ NÃO SERVEM MAIS – NOTAS SOBRE A INCOMPREENSÃO DO PROCESSO DE CAPILARIZAÇÃO DO PODER

Uma das primeiras advertências a se fazer é que o poder não está adstrito ao aparato estatal, de forma que nada mudará na sociedade caso os mecanismos de poder que funcionam à margem (fora, abaixo, ao lado) dos aparelhos de Estado a um nível muito mais elementar, cotidiano, não forem modificados.<sup>150</sup>

Essa afirmação é um ponto de partida e já também um ponto de chegada. Cabe, porém explicá-la melhor.

Foucault analisa a hipótese do poder não a partir de uma centralidade. Ao menos não resumindo o lugar do poder em um centro do qual irradiaria de forma ordenada e concatenada para as extremidades. Do mesmo modo, o poder não é algo do âmbito da posse e, via de consequência, não é algo que possa ser tomado. O Direito, por sua vez, ocupa lugar privilegiado, como campo de análise, a ponto de muitas vezes ser utilizado como figura ilustrativa de como o poder se manifesta.

As pesquisas de Foucault acerca do poder ganham destaque principalmente nos anos 1970, quando ele se dedica a pensar a genealogia do poder, lançando-se à compreensão das estruturas que conformam o poder:

Nos últimos anos, o meu projeto geral consistiu, no fundo, em inverter a direção da análise do discurso do direito a partir da Idade Média. Procurei fazer o inverso: fazer sobressair o fato da dominação no seu íntimo e em sua brutalidade e a partir daí mostrar não só como o direito é, de modo geral, o instrumento dessa dominação – o que é consenso – mas também como, até que ponto e sob que forma o direito (e quando digo direito não penso simplesmente na lei, mas no conjunto de aparelhos, instituições e regulamentos que aplicam o direito) põe em prática, veicula relações que não são relações de soberania e sim de dominação.<sup>151</sup>

Foucault não compreende essa dominação como uma dominação global de um sobre os demais, ou de um grupo sobre os outros, mas as múltiplas formas de dominação que se dão em sociedade. Não é, portanto, o rei em posição central, mas

<sup>150</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 149-150.

<sup>151</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 181.

os súditos, em suas relações entre si<sup>152</sup>, que ocuparam as análises foucaultianas. Dito de diversa forma: “não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que existem e funcionam no interior do campo social.”<sup>153</sup>

A preocupação com a analítica do poder acaba por desaguar em uma genealogia<sup>154</sup> do mesmo. Uma forma de empreendimento para liberar a sujeição dos saberes históricos, tornando-os “[...] capazes de oposição e luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais [...] contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder [...]”<sup>155</sup> Para tal investigação, Foucault propõe algumas precauções metodológicas.

A primeira delas relaciona-se com o direito e é fundamental para aquilo que se chama de *microfísica do poder*:

Em primeiro lugar: não se trata de analisar as formas regulamentares e legítimas do poder em seu centro, no que possam ser seus mecanismos gerais e seus efeitos constantes. Trata-se, ao contrário, de captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições,

<sup>152</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 181.

<sup>153</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 181.

<sup>154</sup> “Chamemos provisoriamente genealogia o acoplamento do conhecimento com as memórias locais, que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais. Nesta atividade, que se pode chamar genealógica, não se trata, de modo algum, de opor a unidade abstrata da teoria à multiplicidade concreta dos fatos e de desclassificar o especulativo para lhe opor, em forma de cientificismo, o rigor de um conhecimento sistemático. Não é um empirismo nem um positivismo, no sentido habitual do termo, que permeiam o projeto genealógico. Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. As genealogias não são portanto retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata, mas anti-ciências. Não que reivindiquem o direito lírico à ignorância ou ao não-saber; não que se trate da recusa de saber ou de ativar ou ressaltar os prestígios de uma experiência imediata não ainda captada pelo saber. Trata-se da insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. Pouco importa que esta institucionalização do discurso científico se realize em uma universidade ou, de modo mais geral, em um aparelho político com todas as suas aferências, como no caso do marxismo; são os efeitos de poder próprios a um discurso considerado como científico que a genealogia deve combater.” (FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 171).

<sup>155</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 172.

corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento.<sup>156</sup>

A segunda precaução metodológica consiste na afirmação de que o poder não pode ser compreendido a partir de sua intenção, mas a partir das práticas efetivas. Portanto, não há que se indagar sobre como o soberano chegou ao topo, mas sim de procurar “[...] saber como foram constituídos, progressivamente, realmente e materialmente os súditos, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, dos pensamentos, etc.”<sup>157</sup>

Prossegue Foucault evidenciando a terceira precaução metodológica, que possui caráter antibinário, isto é, que não aceita a simplória afirmação de que o poder é algo do qual se pode apropriar como um objeto, e que uns teriam contra os outros. O poder se dá em *relação* (ou em *rede*). Eis a observação do filósofo:

não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder – desde que não seja considerado de muito longe – não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede.<sup>158</sup>

Já a quarta precaução é um alerta contra a tentativa de se compreender o poder dentro de uma lógica formalista e dedutiva que, “[...] partindo do centro, procuraria ver até onde se prolonga para baixo, em que medida se reproduz, até chegar aos elementos moleculares da sociedade.”<sup>159</sup> É preciso, antes fazer uma análise ascendente do poder, seus mecanismos, procedimentos, técnicas e táticas. Não é a dominação global que se pluraliza até embaixo. É indispensável que se perquiram como esses procedimentos se deslocam, se expandem e se modificam.<sup>160</sup>

<sup>156</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 182.

<sup>157</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 182.

<sup>158</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 183.

<sup>159</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 184.

<sup>160</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 185.

E por fim, a quinta precaução metodológica diz respeito ao caráter do poder. Para Foucault o poder não é ideológico, pelo contrário ele é, simultânea e paradoxalmente, muito mais e muito menos que uma ideologia. Houve provavelmente uma ideologia da educação, da democracia parlamentar ou do poder monárquico, mas não quer isso dizer que aquilo que se forma na base possa ser chamado de ideológico.<sup>161</sup>

São instrumentos reais de formação e de acumulação do saber: métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de inquérito e de pesquisa, aparelhos de verificação. Tudo isto significa que o poder, para exercer-se nestes mecanismos sutis, é obrigado a formar, organizar e por em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber que não são construções ideológicas.<sup>162</sup>

Essa microfísica pressupõe que o poder nela exercido não é uma propriedade, mas sim uma estratégia cujos efeitos de dominação não podem ser atribuídos a um processo de apropriação, mas tão somente a táticas e estratégias.<sup>163</sup> Em suma, práticas institucionalizadas ou reproduzidas que fazem circular o exercício do poder, sempre em rede.

Não se pode esquecer que essas práticas que Foucault traz à lume, são, em sua grande maioria, indissociáveis de uma ideia de ciência. Mais especificamente, de uma ideia de *saber*. É nesse sentido que ele cunhará o termo *saber-poder* como resultado do “[...] entrelaçamento dos efeitos de poder e de saber [...]”<sup>164</sup> Esse Foucault que se preocupa com a arqueologia do saber<sup>165</sup> e a formação discursiva identifica a *vontade de verdade*<sup>166</sup> como o mais importante dos três sistemas de

<sup>161</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 186.

<sup>162</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 186.

<sup>163</sup> ROCHA, Leonel Severo. Da soberania da ciência às formações discursivas da soberania: uma introdução transdisciplinar ao problema do poder jurídico. In: PÊPE, Albano Marcos; ROCHA, Leonel Severo. **Genealogia da crítica jurídica: de Bachelard à Foucault**. Porto Alegre: Verbo Jurídico, 2007. p. 208.

<sup>164</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 2.

<sup>165</sup> FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

<sup>166</sup> Termo tomado de empréstimo de Nietzsche, em especial da seguinte passagem: “A vontade de verdade, que ainda nos fará correr riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história – mas não é como se apenas começasse? Que surpresa se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? *Quem*, realmente, nos coloca questões? O *que*, em nós, aspira realmente ‘à verdade’? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma

exclusão que atingem o discurso, e que, ao contrário dos outros dois – a palavra proibida e a segregação da loucura – cada vez mais se reforça e se torna mais profundo e mais incontornável.<sup>167</sup> Daí porque a *vontade de verdade* não se restringe ao campo epistêmico, mas transborda, toca, atravessa e é atravessada pelas relações de poder. Afinal, apoia-se sobre um suporte institucional, sendo reforçada e reconduzida pelo conjunto de práticas como a pedagogia, o sistema de livros e as bibliotecas, mas também, de modo mais profundo, pelo modo como o saber é distribuído, repartido e atribuído.<sup>168</sup>

O poder se sustenta e atravessa as relações no nível micropolítico porque se constitui a partir de práticas, mas também de discursos atrelados a um *regime de verdade*<sup>169</sup>. O fato é que “a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...]. A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder.”<sup>170</sup>

Por tais razões, é preciso capturar a realidade não meramente a partir de um centro de poder (o poder político ou o sistema econômico, por exemplo) e contra ele tentar lutar visando a transformação (parcial ou radical). E isso por duas principais razões: i) porque se fosse plausível esse raciocínio simplório não haveria *poder* suficiente para se opor ao poder dominante. E a derrota seria inevitável; ii) porque o próprio saber produzido (ligados mais ou menos ao marxismo ou à teoria crítica) já estão de certa forma previstos e adaptados por esse regime de verdade. E mais: quando isso ocorre, a *vontade de verdade*, que é fruto da *vontade de poder*, torna-se capaz de neutralizar as lutas de resistência, tornando-as impotentes.

---

questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência?” (NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 9).

<sup>167</sup> FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no *Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 5. ed. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 19.

<sup>168</sup> FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no *Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 5. ed. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 17.

<sup>169</sup> Ver em especial as aulas dos dias 9 e 16 de janeiro de 1980 em FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no *Collège de France* (1979/1980). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. Também as Conferências 1, 3 e 5 de FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. 3. ed. Trad. Roberto Cabral de melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002. E, ainda: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 14.

<sup>170</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 12.

Daí a razão para se pensar diferentemente a temática da transformação. As velhas formas de revolução (molares), já não podem ser adequadamente pensadas. Isso não porque não servem mais, nem porque não sejam importantes ou possíveis. Ocorre que pensar nesse nível (e só nele) deixa escapar inúmeras variáveis e relações rizomáticas, e sobretudo olvida ou ignora como o poder se dá nas extremidades (nas instituições, no cotidiano). E esse incapturável do poder não percebe as máquinas fascizantes se formando, como também não permite a constituição de máquinas revolucionárias.

### 3.3 REVOLUÇÕES MOLECULARES *VERSUS* REVOLUÇÕES MOLARES: OU DE COMO A TRANSFORMAÇÃO NÃO VEM MONTADA EM METANARRATIVAS – A CONDIÇÃO PÓS-MODERNA<sup>171</sup>

Para se pensar em termos de revolução é preciso se pensar um *o que há* para revolucionar, um *como olhar para revolucionar* e um *como fazer* a revolução. Guattari e Deleuze, então, propõem a esquizoanálise como forma de captação da realidade ligada ao campo social. E à paranoia da psicanálise opõem a esquizofrenia.

Mas aí que se indagar: por que essas palavras, paranoia e esquizofrenia, como pássaros falantes e nomes de meninas? Mais ainda: por que os investimentos sociais seguem essa linha de partilha que lhes dá um conteúdo propriamente delirante (delirar a história)?<sup>172</sup>

Outrossim, em que consiste essa linha? Como definir sobre ela a esquizofrenia e a paranoia? Deleuze e Guattari supõem que tudo se dá sobre o corpo sem órgãos; mas este, paradoxalmente possui como que duas faces.

Elias Canetti mostrou muito bem como o paranoico organiza massas e “matilhas”. O paranoico combina-as, opõe-nas, manobra-as.<sup>6</sup> O paranoico maquina massas, é o artista dos grandes conjuntos molares, das formações

<sup>171</sup> Para um aprofundamento maior acerca da condição pós-moderna ver: LYOTARD, François. **O pós moderno**. 3. ed. Trad. Ricardo Correa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympo, 1988. E ainda: HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. 6 ed. São Paulo: Loyola, 1996.

<sup>172</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia** 1. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 368-369.

estatísticas ou gregarismos, dos fenômenos de multidões organizadas. Ele investe tudo sob a espécie dos grandes números.<sup>173</sup>

Das duas direções da *física*, é possível afirmá-lo, a direção molar se volta para os grandes números e para os fenômenos de multidão. De outro norte, a direção molecular embrenha-se nas singularidades, nas suas interações e nas suas ligações à distância ou de ordens diferentes. Entre ambas, o paranoico escolheu a primeira: ele faz macrofísica.<sup>174</sup>

Já o esquizo, ao contrário, move-se em outra direção, a da microfísica, que é a das “[...] moléculas que já não obedecem às leis estatísticas; ondas e corpúsculos, fluxos e objetos parciais que já não são tributários dos grandes números, linhas de fuga infinitesimais em vez de perspectivas de grandes conjuntos.”<sup>175</sup>

Claro está que se trata de um erro opor essas duas dimensões nos moldes do coletivo *versus* o individual. Se por um lado, o microinconsciente não deixa de apresentar arranjos, conexões e interações, por outro, porque só conhece objetos parciais e fluxos, “[...] ele não comporta a forma das pessoas individualizadas, que pertencem, ao contrário, às leis de distribuição estatística do inconsciente molar ou macroinconsciente.”<sup>176</sup> Por isso Guattari e Deleuze acusam Freud de neodarwinista, porque afirmava ele que “[...] no inconsciente tudo era problema de população (assim como via um signo da psicose na consideração das multiplicidades)”<sup>177</sup>

Retomando: trata-se, sobretudo, da diferença entre dois tipos de coleções ou de populações: os grandes conjuntos e as micromultiplicidades. Em ambos os casos, o investimento é coletivo, ainda que uma só partícula tenha uma onda associada como fluxo que define o espaço coexistente de *suas* presenças. Todo investimento é coletivo e todo fantasma é de grupo – e, portanto, posição de realidade.<sup>178</sup> Entretanto, há uma radical distinção entre esses dois tipos de investimento, porquanto um incide sobre as estruturas molares subordinante das

<sup>173</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1.** Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 369.

<sup>174</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1.** Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 369.

<sup>175</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1.** Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 369-370.

<sup>176</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1.** Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 370.

<sup>177</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1.** Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 370.

<sup>178</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1.** Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 370.

moléculas a si, enquanto o outro, ao revés, atua sobre as multiplicidades moleculares que subordinam a si os fenômenos estruturais de multidão.<sup>179</sup> Mais:

o primeiro é investimento de *grupo sujeitado*, tanto na forma de soberania quanto nas formações coloniais do conjunto gregário, que reprime e recalca o desejo das pessoas; o outro é investimento de *grupo sujeito*<sup>180</sup> nas multiplicidades transversais portadoras do desejo como fenômeno molecular, isto é, objetos parciais e fluxos, por oposição aos conjuntos e às pessoas.<sup>181</sup>

Os investimentos sociais se fazem sobre o próprio *socius*<sup>182</sup>, enquanto corpo pleno e seus polos respectivos reportam-se necessariamente ao caráter ou ao “mapa” desse *socius*, terra, déspota ou capital-dinheiro (em cada máquina<sup>183</sup> social, os dois polos, paranoico e esquizofrênico se repartem de maneira variável).<sup>184</sup>

Todavia, o paranoico e o esquizofrênico propriamente ditos não operam sobre o *socius*, mas sobre o corpo sem órgãos<sup>185</sup> em estado puro. Daí porque o paranoico,

<sup>179</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 370.

<sup>180</sup> “*Grupo sujeito/grupo sujeitado*: Os grupos sujeitos opõem-se aos grupos sujeitados. Tal oposição implica uma referência micropolítica: o grupo sujeito tem por vocação gerir, na medida do possível, sua relação com as determinações externas e com sua própria lei interna. O grupo sujeitado, ao contrário, tende a ser manipulado por todas as determinações externas e a ser dominado por sua própria lei interna (superego).” (GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 319).

Ver, ainda: GUATTARI, Félix. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. N. do T. (6). p. 104-105.

<sup>181</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 370.

<sup>182</sup> “O *socius*, isto é, a terra, o corpo do déspota, o capital-dinheiro são corpos plenos vestidos, como o corpo sem órgãos é um corpo pleno nu; mas este está no limite, no fim, não na origem”. (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 371).

<sup>183</sup> “*Máquina (maquinico)*: distinguimos aqui a máquina da mecânica. A mecânica é relativamente fechada sobre si mesma: ela se mantém com o exterior relações perfeitamente codificadas. As máquinas, consideradas em suas evoluções históricas, constituem, ao contrário, um *phylum* comparável ao das espécies vivas. Elas engendram-se umas as outras, selecionam-se, eliminam-se, fazendo aparecer novas linhas de potencialidades.

As máquinas, no sentido lato (isto é, não só as máquinas técnicas, mas também as máquinas teóricas, sociais, estéticas, etc.), nunca funcionam isoladamente, mas por agregação ou por agenciamento. Uma máquina técnica, por exemplo, numa usina, esta em interação com uma máquina social, uma máquina de formação, uma máquina de pesquisa, uma máquina comercial, etc”. (GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 320).

<sup>184</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 371.

<sup>185</sup> “*Corpo sem órgão*: noção de Antonin Artaud que Gilles Deleuze retoma para marcar o grau zero das intensidades. A noção de “corpo sem órgão”, diferentemente da noção de “pulsão de morte”, não implica qualquer referenda termodinâmica.” (GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 318).

no sentido clínico, faz assistir ao nascimento imaginário do fenômeno de massa, e tudo isto em nível ainda microscópico.<sup>186</sup>

O corpo sem órgãos é como o ovo cósmico, como *a molécula gigante*, onde se agitam vermes, bacilos, figuras liliputianas, animálculos e homúnculos, com sua organização e suas máquinas, minúsculos cordéis, cordames, dentes, unhas, alavancas e roldanas, catapultas: como em Schreber, os milhões de espermatozoides nos raios do céu, ou as almas que sobre seu corpo levam uma breve existência de pequenos homens. Como diz Artaud: esse mundo de micróbios que não passa de um nada coagulado.<sup>187</sup>

Diante disso, há duas faces do corpo sem órgãos: “[...] aquela em que se organizam em escala microscópica o fenômeno de massa e o investimento paranoico correspondente;”<sup>188</sup> mas também outra: “[...] aquela em que se agenciam em escala submicroscópica os fenômenos moleculares e seu investimento esquizofrênico.”<sup>189</sup> A partilha paranoia-esquizofrenia acontece justamente sobre o corpo sem órgãos, tido como dobradiça, como a fronteira entre o molar e o molecular. Sendo assim, ter-se-ia de acreditar que os investimentos sociais são projeções segundas, como se um grande esquizonoico de duas faces, pai da horda primitiva, estivesse na base do *socius* em geral?<sup>190</sup>

Não se trata disso, obviamente. O *socius* não é uma projeção do corpo sem órgãos. Na verdade o *socius* encontra no corpo sem órgão o seu limite, sua tangente de desterritorialização<sup>191</sup>, o último resíduo de um *socius* desterritorializado.<sup>192</sup> O

<sup>186</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1.** Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 371.

<sup>187</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1.** Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 371.

<sup>188</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1.** Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 371.

<sup>189</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1.** Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 371.

<sup>190</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1.** Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 371.

<sup>191</sup> *Territorialidade/desterritorialização/reterritorialização*: a noção de território é entendida aqui num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que dela fazem a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente ‘em casa’. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos.

O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair de seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios ‘originais’ se desfazem ininterruptamente com a civilização ao social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam as quadros da

corpo sem órgãos assombra todas as formas de *socius*, mas, mesmo assim, se os investimentos sociais podem ser ditos paranoicos ou esquizofrênicos, o são na medida em que têm a paranoia e a esquizofrenia como produtos últimos nas condições determinadas do capitalismo.<sup>193</sup>

Paranoia e esquizofrenia, sob o prisma de uma clínica universal, podem ser apresentadas como “os dois bordos de amplitude de um pêndulo que oscila em torno da posição de um *socius* como corpo pleno. No limite, de um corpo sem órgãos do qual uma face está ocupada pelos conjuntos molares, enquanto a outra está povoada de elementos moleculares.”<sup>194</sup>

Mas, dizem Guattari e Deleuze, também é possível alocar em uma única linha a sequência dos diferentes *socius*, seu plano e seus grandes conjuntos. Além disso, sobre cada um desses planos, uma dimensão paranoica, outra perversa, um tipo de posição familiar, e, em pontilhado, uma linha de fuga ou de abertura esquizoide.<sup>195</sup>

Em seguida, a grande linha alcança o corpo sem órgãos e aí, ou atravessa o muro e desemboca nos elementos moleculares onde ela devém na verdade o que já era desde o início, processo esquizofrênico, puro processo esquizofrênico de desterritorialização; ou então, emperra, salta e recai nas territorialidades mais miseráveis do mundo moderno, ordenando-se como simulacros dos planos precedentes.<sup>196</sup> Tudo de forma a se grudar “no conjunto asilar da paranoia e da esquizofrenia como entidades clínicas, nos conjuntos ou sociedades artificiais instaurados pela perversão, no conjunto familiar das neuroses edipianas.”<sup>197</sup>

---

tribo e da etnia, com as sistemas maquínicos que a levam a atravessar, cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais.

A reterritorialização consistira numa tentativa de recomposição de um território engajado num processo desterritorializante.

O capitalismo é um bom exemplo de sistema permanente de reterritorialização: as classes capitalistas estão constantemente tentando ‘recapturar’ os processos de desterritorialização na ordem da produção e das relações sociais. Ele tenta, assim, controlar todas as pulsões processuais (ou *phylum* maquínico) que trabalham a sociedade.” (GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 323).

<sup>192</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 371.

<sup>193</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 371-372.

<sup>194</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 372.

<sup>195</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 372.

<sup>196</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 372.

<sup>197</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 372.

Toda essa discussão tem seu lugar de destaque porque servem como base teórica e campo de análise para se propor a transformação, seja ela no nível macro, seja no nível micropolítico.

Uma das questões que se colocam é a de construir uma sociedade organizada, cujas bases sejam outras que não aquelas sobre as quais e se assenta a (pós-)industrialização mundial. E pensar essa sociedade sem que se lhe marque com o simbolismo da utopia. Não se trata, certamente de um retorno às arcaicas bases de um *dèjà-là* cultural da subjetividade. Ao revés, é imperioso que se criem “[...] condições para a produção de um novo tipo de subjetividade, que se singulariza e que encontra as vias de sua especificação.”<sup>198</sup>

A propósito de singularizar, Guattari afirma que entende como processos de singularização aquilo que “[...] frustra os mecanismos de interiorização dos valores capitalísticos, algo que pode conduzir à afirmação de valores num registro particular, independentemente das escalas de valor que [...] espreitam por todos os lados.”<sup>199</sup>

Outrossim, esses processos de singularização<sup>200</sup> compõem e se comunicam (embora não propriamente se confundam) mesmo com a proposta de revolução molecular, enquanto processos disruptores no campo da produção do desejo<sup>201</sup>.

---

<sup>198</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 49.

<sup>199</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 47.

<sup>200</sup> “**Suely Rolnik** – Quando você se refere aos processos de ruptura com o modo de produção de subjetividade capitalística, você utiliza uma série de termos: processo de singularização ou de autonomização da subjetividade, função de autonomização, de minorização, autonomia, minoria, marginalidade e revolução molecular. Esses termos se equivalem ou eles estariam designando diferentes aspectos desses fenômenos?

**Guattari** – Concordo em que há uma equivalência dessas fórmulas. Mas eu diria o seguinte:

1º) ‘revolução molecular’ corresponde mais a uma atitude ético-analítico-política (vale o mesmo para ‘função de autonomia’).

2º) ‘processo de singularização’ seria o fato, mais *objetivo*, de uma singularidade desprender-se dos estratos de ressonância e fazer proliferar e ampliar um processo, que poderá ou não encontrar uma estrutura ou um sistema de referência intrínsecos.

3º) A ‘autonomia’ se refere mais a novos territórios, novos refrões sociais.

4º) Alternativas podem ser tanto macro quanta micropolíticas.

5º) Quanto a ‘minoria’ e a ‘marginalidade’, eu veria ‘minoria’ mais no sentido de um devir, um devir minoritário (exemplos: um devir-minoritário para a literatura, ‘que seria uma saída das redundâncias dominantes, um devir criança, um devir multidão, etc.), enquanto que ‘marginalidade’ seria mais ‘sociológica’, mais passivo.” (GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 122).

<sup>201</sup> “O termo ‘singularização’ é usado por Guattari para designar os processos disruptores no campo da produção do desejo: trata-se dos movimentos de protesto do inconsciente contra a subjetividade capitalística, através da afirmação de outras maneiras de ser, outras sensibilidades, outra percepção, etc. Guattari chama a atenção para a importância política de tais processos, entre os quais se situariam os movimentos sociais, as minorias – enfim, os desvios de toda espécie. Outros termos designam os mesmos processos: autonomização, minorização, revolução molecular, etc” (Nota

A ideia de revolução molecular diz respeito sincronicamente a todos os níveis: infrapessoais (o que está em jogo no sonho, na criação, etc.); pessoais (por exemplo, as relações de autodominação, aquilo que os psicanalistas chamam de Superego); e interpessoais (a invenção de novas formas de sociabilidade na vida doméstica, amorosa, profissional, na relação com a vizinhança, com a escola, etc.).<sup>202</sup>

Guattari chega a falar de exemplos de revoluções moleculares, como as rádios livres, aos quais certamente acrescentaria, caso estivesse vivo, a *internet* como linha de fuga do capitalismo – embora esse sistema não canse de explorá-la como meio de modelização e de subjetivação<sup>203</sup>. Aliás, Guattari, em tom quase profético, escreveu um artigo acerca da pós-modernidade intitulado *Da produção de subjetividade*<sup>204</sup>, no qual analisa como esse processo se dá com a nova configuração social atravessada pela informática. Segundo ele, as análises no campo social e mesmo as reflexões filosóficas não podem perder de vista essa característica, mormente pela desfiguração causada na face metafísica de se procurar a essência do sujeito.<sup>205</sup>

---

explicativa constante em GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 45)

<sup>202</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 46.

<sup>203</sup> “*Modelização/subjetivação capitalística*: e só no uso corrente que esses dois termos podem se confundir. Mas isso é muito impreciso: a subjetivação capitalística é sempre limite, tangencial em relação a uma ‘paixão de abolição’ dos agenciamentos, no sentido em que:

1) os Afetos e os Efeitos tendem a ser aí radicalmente dissociados, ‘dualizados’ (puro afeto subjetivo, cortado de uma pura efetuação diagramática) e

2) as relações de desterritorialização (os paradigmas discursivos e não discursivos) tendem a ser reduzidos ao estritamente necessário. De fato, toda subjetivação é modelização: o modelo capitalístico é um modelo de modelo, uma redução modelizadora.” (GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 320).

<sup>204</sup> Esse artigo foi enviado ao Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares para publicação sobre o tema na revista 34 Letras, que acabou desaparecendo. Tal texto só veio a ser publicado posteriormente pela revista *Chimères: Revue de Schizoanalyses* e reeditado como “Liminar” em obra do próprio Guattari chamada *Cartographies schizoanalytiques*. No Brasil, tal artigo compõe uma livro-coletânea organizado por André Parente, intitulado *Imagem-Máquina*. Para ver mais: GUATTARI, Félix. *Da produção de subjetividade*. Trad. Suely Rolnik. In: PARENTE, André (org.). **Imagem-Máquina**: a era das tecnologias do virtual. 4. ed. Trad. Rogério Luz *et al.* Rio de Janeiro: Ed. 34, 2011. p. 177-191.

<sup>205</sup> “O pensamento clássico mantinha a alma afastada da matéria e a essência do sujeito afastada das engrenagens corporais. Os marxistas, por sua vez, opunham as superestruturas subjetivas às relações de produção infra-estruturais. Como falar da produção de subjetividade, hoje? Uma primeira constatação nos leva a reconhecer que os conteúdos da subjetividade dependem, cada vez mais, de uma infinidade de sistemas maquínicos. Nenhum campo de opinião, de pensamento, de imagem, de afectos, de narratividade pode, daqui para a frente, ter a pretensão de escapar à influência invasiva da ‘assistência por computador’, dos bancos de dados, da temática etc...Com isso chegamos até a nos indagar se a própria essência do sujeito – essa famosa essência da qual a filosofia ocidental corre há séculos – não estaria ameaçada por essa nova ‘máquina-dependência’ da subjetividade. Sabemos da curiosa mistura de enriquecimento e empobrecimento que resultou disso tudo até agora: uma aparente democratização do acesso aos dados e aos saberes, associada a um fechamento

Retomando, para Guattari, além das rádios livres (às quais o parágrafo anterior atualizou mencionando a *internet*), também a contestação do sistema de representação política, o questionamento da vida cotidiana, as reações de recusa ao trabalho se apresentam como verdadeiros vírus que contaminam todo o corpo social, sobretudo naquilo em que ele se relaciona com o consumo, a produção, o lazer, a cultura, os meios de comunicação etc. Nesse sentido é que a possibilidade de reapropriação da mídia pode subverter a modelização da subjetividade.<sup>206</sup> “São revoluções moleculares criando mutações na subjetividade consciente e inconsciente dos indivíduos e dos grupos sociais.”<sup>207</sup>

A problemática do sistema capitalista, então, não se resume ou restringe às lutas políticas em grande escala, ou mesmo da afirmação da classe operária, mas diz respeito, inclusive, à ideia de revolução molecular, que enseja a constatação de que, por vezes, inimigos ou antagonistas não podem ser claramente identificados e classificados como tais. Há uma relação que faz com que ora se tratem uns e outros (indivíduos e grupos) de aliados, ora de inimigos.<sup>208</sup>

---

segregativo de suas instâncias de elaboração; uma multiplicação dos ângulos de abordagem antropológica e uma mestiçagem planetária das culturas, paradoxalmente contemporâneas de uma ascensão dos particularismos e dos racismos; uma imensa extensão dos campos de investigação técnico-científicos e estéticos evoluindo num contexto moral de insipidez e desencanto. Mas ao invés de se associar às cruzadas tão em voga contra os malefícios do modernismo, ao invés de pregar a reabilitação dos valores transcendentais em ruína ou de entregar-se como o pós-modernismo às delícias da desilusão, pode-se tentar recusar o dilema de ter que optar entre uma rejeição crispada ou uma aceitação cínica da situação. **Que as máquinas sejam capazes de articular enunciados e registrar estados de fato ao ritmo do nanossegundo, e talvez amanhã do pico-segundo, ou de produzir imagens que não remetem a nenhum real representado, isso não faz delas potências diabólicas que estariam ameaçando dominar o homem.** Na verdade, não tem sentido o homem querer desviar-se das máquinas já que, afinal das contas, elas não são nada mais do que formas hiperdesenvolvidas e hiperconcentradas de certos aspectos de sua própria subjetividade – e estes aspectos, diga-se de passagem, justamente não são daqueles que o polarizam em relações de dominação e de poder. Teremos lançado uma dupla ponte, do homem em direção à máquina e da máquina em direção ao homem e, com isso, terá se tornado mais possível esperar que novas e confiantes alianças se façam entre eles, quando tivermos estabelecido o seguinte:

1. que as atuais máquinas informacionais e comunicacionais não se contentem em veicular conteúdos representativos, mas que concorram igualmente para a confecção de novos Agenciamentos de enunciação (individuais e/ou coletivos);

2. que todos os sistemas maquínicos, seja qual for o domínio ao qual pertencem – técnico, biológico, semiótico, lógico, abstrato –, são o suporte, por si mesmos, de processos protosubjetivos que eu qualificaria de subjetividade modular’. (GUATTARI, Félix. Da produção de subjetividade. Trad. Suely Rolnik. In: PARENTE, André (org.). **Imagem-Máquina: a era das tecnologias do virtual**. 4. ed. Trad. Rogério Luz *et al.* Rio de Janeiro: Ed. 34, 2011. p. 177-178). (Grifo nosso)

<sup>206</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 47.

<sup>207</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 46.

<sup>208</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 48.

Portanto, é inadequado e impotente observar e tentar lutar desde uma visão maniqueísta do social. Enquanto os movimentos pretensamente transformadores lançarem mão de esforços baseados nessa (turva) forma de observação de mundo, nada alcançarão contra a onipotência da produção de subjetividade capitalística, e ainda permanecerão a deixar campo totalmente livre para tal produção. Para que os processos de reapropriação da subjetividade – de grupos como os dos psiquiatrizados, das mulheres, dos criadores que querem se livrar de padrões de criação, das pessoas que querem organizar sua vida de modo alternativo, ou mesmo das crianças contra um sistema de educação imposto – se efetivem, é necessário que esses grupos seus próprios modos de referência, as suas próprias cartografias, inventando assim suas (novas) práxis que causem brechas ou fissuras no sistema de subjetividade dominante.<sup>209</sup>

Cabe, contudo, uma advertência: todos os devires singulares ou modos de vida autênticos acabam por se chocar com o muro da subjetividade capitalística. E isso gera duas possíveis consequências: ora os devires são absorvidos por esse muro, ora são implodidos por ele. Daí a necessidade de uma nova lógica, em que se perceba, por um lado, que a demolição desse muro impõe meios difíceis e organizados (mas sem cair no fascismo) e, por outro, desenvolver agenciamentos e territórios onde as pessoas se sintam bem. Caso essas duas dimensões não sejam preservadas, corre-se o risco de incidir em dois inconvenientes: “deixar o poder a essas imensas máquinas estatais eu controlam tudo, ou retomar [a] ação cotidiana todos esses esquemas de poder, [...] esses sistemas de liderança, tal como são manipulados pela mídia.”<sup>210</sup> Em qualquer das hipóteses, o resultado é a impotência.

Os processos de singularização (ou qualquer emergência de singularidade) tendem provocar dois tipos de atitude: i) a normalizadora, que consiste em ignorá-los sistematicamente, ou recuperá-los e integrá-los; e ii) a reconhecadora, a qual considera esses processos em seu caráter específico de modo a viabilizar a sua articulação, que é o que permite uma mudança efetiva da situação.<sup>211</sup> Para evidenciar, Guattari cita exemplos como da criança insatisfeita que começa a importunar os colegas arremessando objetos contra eles. Nesses casos é comum

---

<sup>209</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 49-50.

<sup>210</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 50.

<sup>211</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 50.

que retire a criança da sala, reprima as suas manifestações ou, ainda, que se encaminhe ao apoio psicológico. É incomum, todavia, que se formule a questão sobre esse indício de singularidade que talvez diga respeito a toda a classe, ou seja, outras crianças talvez também estejam incomodadas, mas sem se manifestar da mesma forma. Dito de outro modo, um ponto de singularidade pode ser encaminhado para uma estratificação que anula por completo, ou pode ingressar numa micropolítica que fará dele um processo de singularização. E é nisso que reside a maior importância das análises das problemáticas do inconsciente.<sup>212</sup> Daí porque Guattari insiste na ideia de um inconsciente maquínico atrelado à revolução molecular.<sup>213</sup>

Não se trata de buscar o novo em algo transcendente, ao contrário, o pensamento de Guattari é da ordem da imanência. Quando questionado sobre se a vida ainda poderia ser (re)inventada quando todas as imagens já estariam produzidas de antemão, Guattari responde afirmativamente e cita o caso dos químicos, que todos os dias trabalhando com os mesmos materiais acabam descobrindo algo novo. O mesmo se dá em relação ao pintor que compra suas tintas sempre na mesma loja. É preciso fugir à serialização da subjetividade e isso destaca que o importante não é a novidade dos elementos à disposição, mas o que se faz com eles de fato.<sup>214</sup>

Acreditou-se por muito tempo (e há quem ainda acredite) que a história seria feita pelos partidos, pelos líderes ou pelos grandes movimentos sociais e econômicos. Contudo, percebe-se que ela é também resultado desse tipo de onda molecular. Se isso não for levado em conta, ficar-se-á à margem dos acontecimentos, pois “a verdadeira revolução social passa pela capacidade de se articular e deixar o processo de singularização se afirmar”.<sup>215</sup>

Mas em linhas gerais, em que consiste essa revolução molecular? Para Guattari, “a revolução molecular consiste em produzir as condições não só de uma

<sup>212</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 51.

<sup>213</sup> Acerca dessa relação ver: GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 165-172.

<sup>214</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 53.

<sup>215</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 56.

vida coletiva, mas também da encarnação da vida para si próprio, tanto no campo material, quanto no campo subjetivo.”<sup>216</sup>

Colocar em rota de colisão, em uma extremidade, uma política molar – das grandes organizações, presentes em qualquer nível da sociedade (micro ou macro) – e, em outra, a uma função molecular – que considera as problemáticas da economia do desejo, também presentes em qualquer nível da sociedade, não implica uma valoração na qual o molecular seria o bom e o molar, o mau. Os problemas se colocam sempre e, ao mesmo tempo, nos dois níveis.<sup>217</sup>

De qualquer forma, o que fica demarcado é que o traço comum entre os diferentes processos de singularização nada mais é do que um devir diferencial de radical recusa à subjetivação capitalística. Tal se sente por um calor nas relações, por uma determinada maneira de desejar, pela afirmação positiva da criatividade, por uma vontade de amar ou de simplesmente viver ou sobreviver, pela multiplicidade dessas vontades. Para que isso aconteça há que se abrir espaço. O desejo só pode ser vivido em vetores de singularidade.<sup>218</sup>

### 3.4 MICROPOLÍTICA E SEGMENTARIDADE – SUPERAR A PSICANÁLISE PELOS FLUXOS ESQUIZO: POR UMA ESQUIZOANÁLISE PRODUTORA DE MÁQUINAS DE GUERRA REVOLUCIONÁRIAS

O homem é um animal segmentário. A segmentaridade pertence a todos os estratos que o compõem. Habitar, circular, trabalhar, brincar: o vivido é segmentarizado espacial e socialmente.<sup>219</sup> A segmentarização pode ser *binária* (as oposições duais como classes sociais, homens e mulheres), *circular* (à maneira da carta de Joyce: *minhas ocupações, as ocupações de meu bairro, de minha cidade, de meu país...*) ou *linear* (onde cada segmento representa um episódio ou processo:

<sup>216</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 46.

<sup>217</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 133.

<sup>218</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 47.

<sup>219</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs** – Capitalismo e esquizofrenia. v. 3. Trad. Aurélio Guerra *et al.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. p. 83.

da família para a escola, da escola para o exército, do exército para o trabalho etc).<sup>220</sup>

Essa constituição social segmentária também está presente nos selvagens. Lizot demonstra como a Casa comum era organizada circularmente, em uma série de coroas onde se exercem diversificadas atividades, com cultos, troca de bens e, em seguida, a vida familiar, até o ponto dos detritos e excrementos. Simultaneamente, porém, cada uma dessas coroas é atravessada por subdivisões feitas a partir das linhagens. O mesmo se dá com os primitivos e Lévi-Strauss o demonstra.<sup>221</sup>

Esse início, com retorno aos primitivos, serve para evidenciar que os etnólogos usam a noção de segmentaridade para explicar as sociedades primitivas, sem um aparelho estatal central fixo.<sup>222</sup> No entanto, ao contrário do que uma conclusão apressada poderia fornecer, não parece que as sociedades com Estado (entenda-se Estado moderno) sejam menos segmentarizadas, a pretexto da centralização do poder decorrente da instituição de tal mecanismo político.<sup>223</sup>

O sistema político moderno é um todo global, unificado e unificante, mas porque implica um conjunto de subsistemas justapostos, imbricados, ordenados, de modo que a análise das decisões revela toda espécie de compartimentações e de processos parciais que não se prolongam uns nos outros sem defasagens ou deslocamentos. A tecnocracia procede por divisão do trabalho segmentário (inclusive na divisão internacional do trabalho). A burocracia só existe através de suas repartições e só funciona através de seus "deslocamentos de meta" e os "desfuncionamentos" correspondentes. A hierarquia não é somente piramidal: o escritório do chefe está tanto no fundo do corredor quanto no alto da torre. Em suma, tem-se a impressão de que a vida moderna não destituiu a segmentaridade, mas que ao contrário a endureceu singularmente.<sup>224</sup>

Há então uma segmentaridade flexível (dos primitivos) e uma segmentaridade dura (moderna). Mas se opor o centralizado ao segmentário é inconveniente, opor

<sup>220</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs** – Capitalismo e esquizofrenia. v. 3. Trad. Aurélio Guerra *et al.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. p. 84.

<sup>221</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs** – Capitalismo e esquizofrenia. v. 3. Trad. Aurélio Guerra *et al.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. p. 84.

<sup>222</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs** – Capitalismo e esquizofrenia. v. 3. Trad. Aurélio Guerra *et al.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. p. 84.

<sup>223</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs** – Capitalismo e esquizofrenia. v. 3. Trad. Aurélio Guerra *et al.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. p. 85.

<sup>224</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs** – Capitalismo e esquizofrenia. v. 3. Trad. Aurélio Guerra *et al.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. p. 85.

ambas as segmentaridades precedentes também o é,<sup>225</sup> cabendo apenas resumir suas principais diferenças.<sup>226</sup> Convém, sim, notar que “toda sociedade, mas também todo indivíduo, são pois atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e outra molecular.”<sup>227</sup> Elas são inseparáveis e mesmo induzem à conclusão de que tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica*.<sup>228</sup>

*A questão micropolítica – ou seja, a questão de uma analítica das formações do desejo no campo social – diz respeito ao modo como se cruza o nível das diferenças sociais mais amplas (chamado de "molar"), com aquele classificado como "molecular".*<sup>229</sup> Entre tais níveis não há uma oposição distintiva, que dependa de um princípio lógico de contradição. Parece difícil, mas é preciso simplesmente mudar de lógica. Na física quântica, por exemplo, foi necessário que um dia os físicos admitissem que a matéria é, ao mesmo tempo, corpuscular e ondulatória. Da mesma forma, *as lutas sociais são, ao mesmo tempo, molares e moleculares...*<sup>230</sup>

<sup>225</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs** – Capitalismo e esquizofrenia. v. 3. Trad. Aurélio Guerra *et al.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. p. 84-85.

<sup>226</sup> “Podemos resumir as principais diferenças entre a segmentaridade dura e a segmentaridade flexível. Sob o modo duro, a segmentaridade binária vale por si mesma e depende de grandes máquinas de binarização direta, enquanto que sob o outro modo as binaridades resultam de “multiplicidades com  $n$  dimensões”. Em segundo lugar, a segmentaridade circular tende a se tornar concêntrica, isto é, ela faz coincidir todas as habitações num só centro, o qual não pára de se deslocar, mas permanece invariante em seus deslocamentos, remetendo a uma máquina de ressonância. Enfim, a segmentaridade linear passa por uma máquina de sobrecodificação que constitui o espaço homogêneo more geométrico e traça segmentos determinados em sua substância, sua forma e suas correlações. Notaremos que, a cada vez, a Árvore exprime essa segmentaridade endurecida. A Árvore é nó de arborescência ou princípio de dicotomia; ela é eixo de rotação que assegura a concentricidade; ela é estrutura ou rede esquadrinhando o possível. Mas, se opomos assim uma segmentaridade arborificada à segmentação rizomática, não é só para indicar dois estados de um mesmo processo, é também para evidenciar dois processos diferentes, pois as sociedades primitivas procedem essencialmente por códigos e territorialidades. É inclusive a distinção entre esses dois elementos, sistema tribal dos territórios, sistema de clãs das linhagens, que impede a ressonância, ao passo que as sociedades modernas ou com Estado substituíram os códigos desgastados por uma sobrecodificação unívoca, e as territorialidades perdidas por uma reterritorialização específica (que se faz precisamente em espaço geométrico sobrecodificado). A segmentaridade aparece sempre como o resultado de uma máquina abstrata; mas não é a mesma máquina abstrata que opera no duro e no flexível.” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs** – Capitalismo e esquizofrenia. v. 3. Trad. Aurélio Guerra *et al.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. p. 89-90).

<sup>227</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs** – Capitalismo e esquizofrenia. v. 3. Trad. Aurélio Guerra *et al.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. p. 90.

<sup>228</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs** – Capitalismo e esquizofrenia. v. 3. Trad. Aurélio Guerra *et al.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. p. 90.

<sup>229</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 127.

<sup>230</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 127.

Guattari alerta – até corroborando com a afirmativa de que trabalhar pela revolução é trabalhar pelo imprevisto – que inexistente receita que garanta o desenvolvimento de um processo autêntico de autonomia, do desejo. Se é válida a afirmativa de que o desejo pode se reorientar para a construção de novos territórios, e novas forma de sentir as coisas, a consequência é que ele pode, em sentido inverso, orientar-se numa direção microfascista.<sup>231</sup> “É uma potência micropolítica ou molecular que torna o fascismo perigoso, porque é um movimento de massa: um corpo canceroso mais do que um organismo totalitário.”<sup>232</sup>

Eis então a ponte para que o *trabalhar pelo imprevisto* jamais abra as portas para o desejo do fascismo, mormente porque é ingênuo acreditar que as massas foram e são sempre enganadas. Em certa medida, em dadas circunstâncias, as massas desejaram o fascismo.<sup>233</sup> Daí porque não se trata de empreender mecanismos revolucionários formais, sem conteúdo, porquanto a hipótese dos *postulados políticos* preenchem a práxis transformadora.

Isso não invalida a possibilidade de captar a realidade também por meio do processo molecular. Ao contrário, ignorá-lo significaria abrir as portas para o fascismo e fechá-las para as transformações – sobretudo em tempos nos quais as grandes narrativas só mantêm a força como discursos modelizados e apropriados pelo sistema capitalista.

Como se vê, não se trata de abandonar quaisquer dados, reflexões ou caminhos percorridos, ainda que trilhados sob a lógica global. Todavia, não quer dizer também que “[...] estas teorias globais forneçam constantemente instrumentos utilizáveis localmente: o marxismo e a psicanálise estão aí para prová-lo.”<sup>234</sup>

Assim, insatisfeitos com o caminho que a psicanálise trilhou, mas sobretudo forneceu, Deleuze e Guattari propuseram a *esquizoanálise*, e isso fica bem demarcado n’O Anti-Édipo<sup>235</sup>. Os autores, então, censuram a psicanálise por que

<sup>231</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 236.

<sup>232</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs** – Capitalismo e esquizofrenia. v. 3. Trad. Aurélio Guerra *et al.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. p. 92.

<sup>233</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 47.

<sup>234</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 169.

<sup>235</sup> “O complexo de Édipo, a edipianização, é, portanto, fruto desta dupla operação. *É num mesmo movimento que a produção social repressiva se faz substituir pela família recalcante, e que esta dá, da produção desejante, uma imagem deslocada que representa o recalcado como pulsões familiares*

afirmam ter ela esmagado esta ordem da produção e tê-la revertido à ordem da *representação*. Distante de ser considerada uma audácia da psicanálise, a ideia de representação inconsciente destaca, desde o início, sua falência ou sua renúncia: um inconsciente que não mais produz, mas que se limita a *acreditar*.<sup>236</sup>

O inconsciente acredita no Édipo, ele crê na castração, na sua lei. O psicanalista foi o primeiro a dizer que a crença, a rigor, não é um ato do inconsciente; que é sempre o pré-consciente que crê. Não será necessário mesmo dizer que é o psicanalista quem acredita, o psicanalista em nós?<sup>237</sup>

Diferente opera a *esquizoanálise*, que pretende captar o desejo e o social no processo de produção da subjetividade.

A esquizoanálise faz, ao contrário, um esforço de mobilização das formações coletivas e/ou individuais, objetivas e/ou subjetivas, dos devires humanos e/ou animais, vegetais, cósmicos... Ela se interessa por uma diversificação de meios de semiotização e recusa qualquer centramento da subjetividade na pessoa, supostamente neutra e benévola, de um psicanalista. Ela abandona, portanto, o terreno da interpretação significativa por aquele da exploração dos agenciamentos de enunciação, os quais concorrem para a produção de "afetos subjetivos" e "efeitos maquínicos" (refiro-me a tudo aquilo que envolve uma vida processual, uma problemática que se afaste, por pouco que seja, das redundâncias estratificadas, um *philum* evolutivo – seja de que natureza for: biológica, econômica, social, religiosa, estética, etc.).<sup>238</sup>

Ademais a esquizoanálise remete à ideia de um *inconsciente esquizoanalítico*, que se distancia e muito daquilo que os psicanalistas entendem

---

*incestuosas*. A relação entre as duas produções é assim substituída pela relação família — pulsões, e é neste diversionismo que a psicanálise se perde. E é bem visível o interesse de uma tal operação do ponto de vista da produção social, que de outro modo não poderia conjurar a potência de revolta e de revolução do desejo. Ao colocar à frente do desejo o espelho deformante do incesto (é isto que você queria, hein?), o que se faz é envergonhá-lo, estupidificá-lo, metê-lo numa situação sem qualquer saída; é persuadi-lo a facilmente renunciar a "si próprio" em nome dos interesses superiores da civilização (e se todo mundo fizesse o mesmo, se todos se casassem com a mãe ou guardassem a irmã para si?, não mais haveria diferenciação e nem trocas possíveis...). É preciso agir depressa e já. O incesto: *um riacho pouco profundo caluniado*." (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia** 1. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 142-143).

<sup>236</sup> No original: "Nous reprochons donc à la psychanalyse d'avoir écrasé cet ordre de la production, de l'avoir reversé dans la représentation. Loin d'être l'audace de la psychanalyse, l'idée de représentation inconsciente marque dès le début sa fail-lite ou son renoncement: un inconscient qui ne produit plus, mais qui se contente de croire..." (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **L'Anti Édipe: capitalisme et schizophrénie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973. p. 352).

<sup>237</sup> No original: "L'inconscient croit à Œdipe, il croit à la castration, à la loi... Sans doute le psychanalyste est-il le premier à dire que la croyance, en toute rigueur, n'est pas un acte de l'inconscient; c'est toujours le préconscient qui croit. Ne faut-il pas dire même que c'est le psychanalyste qui croit, le psychanalyste en nous?" (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **L'Anti Édipe: capitalisme et schizophrénie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973. p. 352).

<sup>238</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 268.

como sendo o seu, fundado basicamente em i) uma performance oral individual, baseada num modo familialista de ser da subjetividade, no contexto das sociedades industriais desenvolvidas e; ii) manifestações afetivas circunscritas ao espaço estiolado da cura.<sup>239</sup>

Esse *inconsciente esquizoanalítico* é constituído por oposição ao *inconsciente psicanalítico*, porque se inspira mais no "modelo" da psicose do que no das neuroses a partir das quais foi construída a psicanálise. Ele é também "maquínico", porque não está centrado necessariamente na subjetividade humana, mas participa dos mais diversos fluxos de signos, sociais e materiais. Os territórios do Ego, da família, da profissão, da religião, da etnia desfazem-se uns após os outros – desterritorializam-se.<sup>240</sup>

Inexiste algo de evidente no registro do desejo, uma vez que o inconsciente "moderno" é constantemente manipulado pelos meios de comunicações e Equipamentos Coletivos etc, a ponto de não ser mais possível afirmá-lo em termos de entidade intrapsíquica, como fazia Freud em seu tempo.<sup>241</sup>

Não significa que o inconsciente maquínico seja mais padronizado e impessoal ou arquetípico que o inconsciente tradicional. A função que lhe foi confiada é a de abarcar tanto mais singularidades quanto entrelaçar mais intensamente as forças sociais e as realidades históricas. Isso explica porque as problemáticas nele inseridas não poderiam mais permanecer dependentes exclusivamente do domínio da psicologia.<sup>242</sup> "Elas compreendem as 'escolhas de sociedade' mais fundamentais: o 'como viver' num mundo transpassado em todos os sentidos por sistemas maquínicos que tendem a expropriar toda singularidade, toda vida de desejo."<sup>243</sup>

Para Guattari e Deleuze "a tese da esquizoanálise é simples: o desejo é máquina, síntese de máquinas, agenciamento maquínico — máquinas desejanter. O

<sup>239</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 268.

<sup>240</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 167.

<sup>241</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 167.

<sup>242</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 167.

<sup>243</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 167.

desejo é da ordem da *produção*; toda produção é ao mesmo tempo desejante e social”<sup>244</sup>

“Seria a esquizoanálise um novo culto à máquina? Talvez. Mas, com certeza, não no quadro das relações sociais capitalísticas!”<sup>245</sup>

Mas “até onde poderá ir essa revolução molecular? Não estará condenada, na melhor das hipóteses, a vegetar nos guetos de marginais como os de Frankfurt ou de Berlim Oeste?”<sup>246</sup> A pergunta que se coloca, em outros termos, é se a revolução molecular não deveria aliar-se às forças sociais molares. A tese de Guattari é que os axiomas do Capitalismo Mundial Integrado – CMI jamais triunfarão, a despeito de sua capacidade de recuperação. É quase certa a infinitude de recursos do CMI para produzir e manipular instituições e leis, mas também é certo que tais recursos cada vez mais se chocarão contra um verdadeiro muro ou um emaranhado de tramoias intransponíveis no campo da economia libidinal dos grupos sociais.<sup>247</sup>

Para Guattari, a revolução molecular não concerne apenas às relações cotidianas entre toda a gente. Ela interfere no interior da produção econômica propriamente dita. “Encontra-se no seio dos processos mentais ativados pela nova divisão mundial do trabalho e pela revolução informática da era dita pós-industrial. O impulso das forças produtivas depende dela.”<sup>248</sup> E é por tal razão que o CMI não pode contorná-la, além do fato de portar os coeficientes de liberdade inassimiláveis e irrecuperáveis pelo sistema dominante. Não se cometa o engano de achar que por um espontaneísmo ou alguma mágica trará a revolução social. Aliás, não foi justamente uma revolução molecular que precedeu o nazismo? É preciso lembrar da advertência feita anteriormente e ter a consciência de que o melhor e o pior podem ocorrer desse tipo de fermentação cujas conseqüências dependem muito dos agenciamentos explicitamente revolucionários para articular com as lutas de

<sup>244</sup> No original: “*La thèse de la schizo-analyse est simple : le désir est machine, synthèse de machines, agencement machinique - machines désirantes. Le désir est de l'ordre de la production, toute production est à la fois désirante et sociale.*” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **L'Anti Oedipe: capitalisme et schizophrénie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973. p. 352).

<sup>245</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 138.

<sup>246</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 220.

<sup>247</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 220.

<sup>248</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 220.

interesses, sociais e políticas.<sup>249</sup> Sem articulação, “todas as mutações de desejo, todas as revoluções moleculares, todas as lutas pelos espaços de liberdade não conseguirão nunca engatar transformações sociais e econômicas liberadoras em grande escala.”<sup>250</sup>

Mas, então, como imaginar que um tipo novo de máquinas de guerra revolucionária consiga se engastar, simultaneamente, nas contradições sociais manifestas e nessa revolução molecular?<sup>251</sup>

É comum que a classe política e grande parte dos militantes, ao se depararem com esses novos domínios de contestação optem por afirmar que primeiramente é necessário alcançar os objetivos no plano político (ou econômico) antes de intervir nas questões atreladas à vida cotidiana, à escola, às relações entre grupos, à ecologia etc. Dizem-se dispostos a interagir com os novos movimentos sociais, mas sem imaginar instrumentos adaptados a essas novas lutas, dos loucos, dos gays, das feministas, dos ecologistas... Na realidade isso se dá porque a “[...] própria pessoa enquanto militante, seu funcionamento pessoal (não só das concepções em matéria de organização, mas também seus investimentos afetivos num certo tipo de organização) que é novamente posto em questão.”<sup>252</sup>

A questão é posta com agudez por Guattari quando fala que muitas organizações cujos objetivos são declaradamente transformadores, acabam sendo engolidas em um processo de assimilação, conforme já assinalado. E isso faz de suas ações nada mais do que um agir conformista:

As organizações políticas e sindicais atuais aos poucos foram se tomando assimiláveis aos *equipamentos de poder*. Independente do fato de aqueles que participam delas se declararem de esquerda ou de direita, elas funcionam de acordo com o conformismo geral: trabalham para que os processos moleculares entrem em conformidade com as estratificações molares. De fato, o CMI nutre-se desse gênero de equipamento de poder. As economias ocidentais não poderiam mais funcionar hoje sem os sindicatos, as Comissões de Fábrica, os Seguros Sociais, os partidos de esquerda e talvez também... os grupelhos de extrema-esquerda.<sup>253</sup>

<sup>249</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 220-221.

<sup>250</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 221.

<sup>251</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 221.

<sup>252</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 221.

<sup>253</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 221-222.

Assim, Guattari se mostra pouco esperançoso, ao menos para a Europa ou em países capitalistas desenvolvidos, onde continuarão a ter lugar os compromissos e composições reformistas – lembre-se que ele escreve isso na passagem da década de 1970 e limiar da década de 1980. Manifestações simbólicas e violentas ainda animarão a realidade, mas nada próximo de um verdadeiro processo de transformação revolucionária.<sup>254</sup>

Mas, retornando à fundamental questão: como inventar novos tipos de organizações aptas a trabalhar esse acúmulo de efeitos das revoluções moleculares, lutas operárias, lutas de emancipação nos países em desenvolvimento – Guattari ainda emprega o termo *Terceiro Mundo* – e que sejam capazes de responder às transformações segmentares? Como tais agenciamentos de luta conseguirão desenvolver formas de ler a realidade de modo a não serem surpreendidos pelas “[...] inovações institucionais e tecnológicas do capitalismo, nem pelos embriões de resposta revolucionária que os trabalhadores e as populações submetidas ao CMI experimentam em cada etapa?”<sup>255</sup>

Pois bem, segundo Guattari, ninguém era capaz de afirmar em seu tempo – e talvez ainda ninguém o seja – o que serão as futuras formas de organização e coordenação dos próximos movimentos revolucionários. De qualquer sorte:

O que parece evidente é que implicarão, a título de premissa absoluta, no respeito à autonomia e à singularidade de cada uma de suas componentes. Fica claro, desde agora, que sua sensibilidade, seu nível de consciência, seus ritmos de ação, sua justificação teórica não coincidirão. E parece desejável e mesmo essencial que suas contradições, seus antagonismos não possam ser "resolvidos" nem por uma dialética constringedora, nem por aparelhos de direção que os dominem e os oprimam.<sup>256</sup>

Esses novos problemas de organização e de sensibilidade ainda estão longe de serem adequadamente compreendidos por boa parte dos movimentos operários ou revolucionários. Deveriam aprender com a se reciclar, entrar na escola do CMI,

<sup>254</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 222.

<sup>255</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 222.

<sup>256</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 222.

que rapidamente (re)inventa armas para enfrentar as perturbações<sup>257</sup> que suas reconversões e sua nova segmentaridade ocasionam. Nessas questões, o CMI não possui teóricos – há quem afirmam, inadvertidamente, que o neoliberalismo não existe – e nem precisa deles, pois é suficiente que possua uma prática sistemática e saiba o que é a multicentragem das decisões. Inexistem dificuldades para que deixe de dispor de um estado-maior central de super-birô<sup>258</sup> político para a tomada de decisões complexas.<sup>259</sup>

Mas essas revoluções moleculares passam por uma proposta afirmativa feita por Deleuze e Guattari, que é a do *inconsciente maquínico* e, sobretudo, a dos fluxos esquizos<sup>260</sup>. Há uma relação entre capitalismo e esquizofrenia que precisa ser investigado porque pode residir aí uma possível linha de fuga.

*Lo que he buscado hasta ahora es refudamentar, a cierto nivel, el problema de la relación capitalismo/esquizofrenia. El fundamento de su relación se encuentra en algo común a ambos. Es la comunidad - y quizá es una comunidad que nunca se realiza, que no toma una figura concreta- en torno a un principio todavía abstraao: constantemente ambos hacen pasar, emiten, interceptan, concentran flujos descodificados y desterritorializados. Esta es su profunda identidad.*

*Es que el capitalismo no nos vuelve esquizos al nivel de un modo de vida, sino al nivel del proceso económico. Funciona por un sistema de conjunción. El capitalismo funciona como -usamos esta palabra a condición de aceptar que implica una verdadera diferencia de naturaleza con los códigos- una axiomática. Una axiomática de los flujos descodificados. Todas las otras formaciones sociales han funcionado sobre la base de un código y de una territorialización de los flujos. Entre la máquina capitalista que hace una axiomática de los flujos descodificados o desterritorializados y las otras formaciones sociales, hay verdaderamente una diferencia de naturaleza que hace que el capitalismo sea el negativo de las otras sociedades.*

*Ahora bien, el esquizo, con su andar a tropezones, hace a su manera lo mismo: descodifica, desterritorializa los flujos. Ahí se anuda la especie de identidad de naturaleza entre el capitalismo y el esquizo. Pero en un sentido es más capitalista que el capitalista y más proleta que el proleta, va más lejos. Un este sentido la esquizofrenia es el negativo de la formación capitalista.*<sup>261</sup>

<sup>257</sup> Ou, ainda, *irritações* para empregar um termo utilizado frequentemente por Luhmann. “Como siempre, este acoplamiento estructural sirve también para canalizar las irritaciones.” (LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. Trad. Javier Torres Nafarrete. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2006. p. 421). Ver ainda, capítulo 4, item X da mesma obra (*Irritaciones y valores*).

<sup>258</sup> Do francês *bureau*, que significa escritório.

<sup>259</sup> GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 224.

<sup>260</sup> “Le schizo n'est pas révolutionnaire, mais le processus schizophrénique (dont le schizo n'est que l'interruption, ou la continuation dans le vide) est le potentiel de la révolution.” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti Œdipe: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973. p. 408). “O esquizo não é revolucionário, mas o processo esquizofrênico (do qual o esquizo não é senão a interrupção, ou a continuação no vazio) é o potencial da revolução.” (Tradução nossa).

<sup>261</sup> DELEUZE, Gilles. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Trad. Equipo editorial Cactus. 1. ed. Buenos Aires: Cactus, 2005. p. 23.

É importante esclarecer duas coisas, até três: a **primeira** é que a **esquizofrenia é tomada como um processo**. A **segunda** (que é um desdobramento da primeira) é que **não se pode pensar a esquizofrenia como um objeto ou entidade (fixos)** – afinal, ela é um processo. Por isso não se pode confundir a *esquizofrenia-processo* com a *esquizofrenia-patologia* da psiquiatria. E uma **terceira**, é que a **esquizofrenia-processo tem a ver com o excesso**<sup>262</sup> – e aí reside uma crítica à psicanálise e à economia política que inserem a falta no que é pleno (o desejo como falta, a análise da sociedade por suas necessidades ou pela escassez).

Mas e o que há em comum entre essa discussão, muitas vezes pensada a partir de situações de exceção (o fascismo, o nazismo etc), e a democracia? Em que medida o campo de análise micropolítico serve como espectro para o viver democrático?

Guattari dirá que embora a democracia se expresse por meio das grandes organizações políticas e sociais, ela só se consolida se existirem, no nível da subjetividade dos indivíduos e grupos (níveis moleculares, portanto), novas atitudes, novas sensibilidades e novas práxis que inviabilizem o retorno das velhas estruturas.<sup>263</sup> Por isso cabe à esquizoanálise a tarefa de colocar em funcionamento a máquina analítica, a máquina revolucionária e as máquinas desejantes.<sup>264</sup>

E é a partir dela que cabe a cada uma analisar como contribuir para a criação de máquinas revolucionárias políticas, teóricas, libidinais e estéticas potentes, que

<sup>262</sup> “Il en est de la schizophrénie comme de l'amour: il n'y a aucune spécificité ni entité schizophrénique, la schizophrénie est l'univers des machines désirantes productrices et reproductrices, l'universelle production primaire comme 'réalité essentielle de l'homme et de la nature'.” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti Œdipe: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973. p. 11). “Na esquizofrenia é como no amor: não há nenhuma especificidade e nem entidade esquizofrênica, a esquizofrenia é o universo das máquinas desejantes produtoras e reprodutoras, a universal produção primária como 'realidade essencial do homem e da natureza'.” (Tradução nossa).

<sup>263</sup> GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 134.

<sup>264</sup> “Et si la psychiatrie matérialiste se définit par l'introduction du concept de production dans le désir, elle ne peut éviter de poser en termes eschatologiques le problème du rapport final entre la machine analytique, la machine révolutionnaire et les machines désirantes.” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti Œdipe: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973. p. 43). “E se a psiquiatria materialista se define pela introdução do conceito de produção no desejo, ela não evitar de colocar em termos escatológicos o problema da relação final entre a máquina analítica, a máquina revolucionária e as máquinas desejantes.” (Tradução nossa)

estejam aptas a acelerar a chegada de um modo de organização social menos absurdo que o atual.<sup>265</sup>

---

<sup>265</sup> GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 225.

## 4 OS POSTULADOS POLÍTICOS E A TRANSFORMAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES: A IRRUPÇÃO DOS NOVOS DIREITOS OU *TANTUM JURIS QUANTUM POTENTIAE*<sup>266</sup> – A ECOLOGIA DAS TEMPORALIDADES

### 4.1 DA *POTENTIA* (PODER DA COMUNIDADE) À *POTESTAS* (INSTITUCIONALIZAÇÃO DO PODER) E DE QUANDO O PODER (QUE DEVERIA SER OBEDIENCIAL) FETICHIZA-SE

Das 20 teses de política enunciadas por Enrique Dussel, aqui merecem destaque especial as teses 2, 3, 4 e 5, todas componentes daquilo que o filósofo chamará de *Ordem política vigente*.

A comunidade tem poder político, e a ele se dá o nome de *potentia* (Tese 2). Os seres humanos são seres vivos! São comunitários. E o impulso de vida é vontade, *vontade-de-vida*<sup>267</sup>, na linguagem schopenhaueriana. É a tendência originária de todos os seres humanos.<sup>268</sup>

O pensamento político da modernidade eurocêntrica<sup>269</sup> acabou por definir, em termos gerais, o poder como dominação. Isso desde Hobbes, mas também passando por Weber, Bakunin, Trotsky e Lenin, por exemplo, cada qual com sua perspectiva. Todavia, os movimentos sociais necessitam de um conceito positivo de poder político, mesmo se sabendo que, frequentemente ele se corrompe, se

---

<sup>266</sup> Expressão emprestada de Espinosa, constante no capítulo II do Tratado Político: “[...] qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver, pois a potência de cada coisa natural, pela qual ela existe e opera, não é outra senão a própria potência de Deus, que é absolutamente livre.” (SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Trad. Diego Pires Aurélio e Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 12). Acerca desse ponto, Negri dirá: “O adágio *‘tantum juris quantum potentiae’* [...] começa a ser mostrado como chave de um processo que, desde o nível ontológico, faz-se motor de uma concreta construção constitucional. [...] neste ponto podemos dizer que os primeiros cinco capítulos do TP [Tratado Político], e em particular a sua conclusão, não são outra coisa além de um comentário desse adágio metafísico.” (NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo**. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 36-37).

<sup>267</sup> “[...] como o que a Vontade sempre quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão-somente um pleonasma se, em vez de simplesmente dizermos ‘a Vontade’, dizemos ‘a Vontade de vida’.” (SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo Como Vontade e como Representação**. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 357-358).

<sup>268</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 25.

<sup>269</sup> Sobre isso ver nota nº 5 e, ainda, DUSSEL, Enrique. **1492. El encubrimiento del Otro – hacia el origen del “mito de la modernidad”**. La Paz: Plural editores – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – UMSA, 1994.

fetichiza.<sup>270</sup> É a *vontade de vida* a essência positiva, a potência que move, arrasta, impulsiona. Ela, em seu fundamento, empurra a comunidade para evitar a morte (ou adia-la), induzindo a uma aposta na permanência da vida humana.<sup>271</sup>

O vivente inventa meios de sobrevivência para atender as suas necessidades vencendo as negatividades (a fome é falta de alimento, o frio é falta de calor, a sede é a falta de água...) que devem ser negadas (o alimento nega a fome, por exemplo).<sup>272</sup> A negação da negatividade é uma positividade. *Poder* empunhar, usar e cumprir com os meios de sobrevivência é já uma forma de *poder*. Aquele que *não-pode* faz falta à capacidade de *poder* reproduzir ou garantir a sua vida pelo cumprimento de suas mediações, tal como ocorre com o escravo<sup>273</sup>.

A *vontade-de-vida* dos membros da comunidade, sob esse prisma, constitui motivação e conteúdo do *poder*, e já é a determinação *material* fundamental da definição de poder político.<sup>274</sup>

Se as vontades dos membros da comunidade possuírem direções diversas e, às vezes, até antagônicas em relação umas às outras, a potência de um anularia a do outro, resultando, assim, em *impotência*. Por outro lado, se as vontades pudessem unir os seus objetivos e fins estratégicos, alcançariam maior potência, como resultado de uma *vontade-de-viver-comum*<sup>275</sup>. No entanto, essa energia indiferenciada é uma força cega, que pode ser unida por meio de uma razão prático-discursiva. Trata-se da comunidade comunicativa ou linguística, na qual a participação simétrica permite a formação dos consensos, os quais produzem a convergência das vontades para um bem comum. E é isso que se pode chamar propriamente de poder político.<sup>276</sup>

Mas aqui cabe fixar que esses consensos não podem ser frutos de um ato de dominação, ou de violência, que obriguem as vontades a negar o seu *querer-viver*

<sup>270</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 26.

<sup>271</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 25.

<sup>272</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 26.

<sup>273</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 26.

<sup>274</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 26.

<sup>275</sup> Sobre o *comum* ver NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. Ainda, DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. Trad. Mariana Echalar. 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

<sup>276</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 25-26.

em favor do *querer-viver-do-soberano*<sup>277</sup>, tal como em Hobbes<sup>278</sup>. O consenso deve ocorrer entre todos os participantes, entendidos como sujeitos livres, autônomos, com igual capacidade retórica – para que então a *solidez da união* dessas vontades seja capaz de resistir aos ataques e criar instituições aptas a viabilizar a governabilidade. Trata-se de um poder comunicativo<sup>279</sup> (como em Hannah Arendt).<sup>280</sup> Quanto maior o envolvimento dos membros singulares da comunidade, maior o poder para as reivindicações particulares e comuns. Assim, o poder da comunidade transforma-se em uma muralha que protege e em um motor que produz e inova.<sup>281</sup>

Ademais, esse poder tem uma factibilidade, de modo que a união das vontades dos membros da comunidade é insuficiente para descrever o que seja o *poder político*. A comunidade precisa usar de mediações técnico-instrumentais ou estratégicas que viabilizem o exercício da *vontade-de-viver* em consenso comunitário. Se a comunidade é atacada por outra, deverá utilizar de estratégias militares; se padece da fome, necessitará de um adequado sistema agrícola; se percebe a perda gradativa das lembranças de suas tradições culturais, deverá impulsionar uma política educativa voltada à pesquisas históricas acerca sua identidade cultural.<sup>282</sup>

Eis a *factibilidade estratégica*. O poder político não se *toma*. Ele é sempre da comunidade política, que é intimidada a não expressá-lo. O poder que é pura e violência, exercício despótico (ou supostamente legítimo, como em Weber), é um poder fetichizado.<sup>283</sup>

Segundo Dussel, *potentia* é, então, o poder que tem a comunidade como uma faculdade que é inerente a um povo, enquanto última instância da soberania, da

<sup>277</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 27.

<sup>278</sup> A propósito ver, em especial a segunda parte de: HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

<sup>279</sup> Sobre o tema ver especialmente ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 10. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. E também ARENDT, Hannah. **Da revolução**. Trad. Fernando Dídimo Vieira e Caio Navarro de Toledo. Brasília: Editora UNB; São Paulo: Ática, 1988.

<sup>280</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 27.

<sup>281</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 27.

<sup>282</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 28.

<sup>283</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 29.

autoridade, da governabilidade.<sup>284</sup> Esse poder se transforma e se desenvolve (em diversos níveis e esferas). Assim, constitui-se fundamento de todo político.<sup>285</sup> Semelhante posição adota Negri ao comentar Spinoza, para quem a acumulação dos produtos ou efeitos das potências sociais possui um caráter monista, tendo em vista ser a imagem mais forte de uma recusa imanentista do contrato social. Isso porque suprime toda e qualquer possibilidade de transferência da potência imanente para um poder transcendental.<sup>286</sup>

Já para falar de *potestas* (Tese 3), Dussel o faz dividindo em três tópicos: *O poder como “potestas”; O exercício “delegado” do poder; A “potestas” como objetivação, alienação.*<sup>287</sup> Dissentido de Foucault em certo aspecto, Dussel aduz que o poder é uma *faculdade*, um *capacidade*, que se *tem* ou não se *tem*, mas (e aí convergem), com precisão nunca se *toma*. O que se pode assaltar, tomar são exclusivamente os aparatos instrumentais ou as respectivas instituições que os mediam. Um exemplo é a “*tomada* da Bastilha”, instituição punitiva do Estado-monárquico absolutista.<sup>288</sup> Tomou-se a instituição, não o poder, como se poderia ingenuamente acreditar. “Ao contrário, o sujeito coletivo primeiro e último do poder, e por isso soberano e com autoridade própria ou fundamental, é sempre a comunidade política, o povo. Não há nenhum outro sujeito do poder que o indicado. Nenhum outro!”<sup>289</sup>

Disso decorre que a *potentia* é o ponto de partida, mas apenas o poder da comunidade, não obstante seja o seu fundamento último, não possui ainda existência real e empírica. A vontade consensual factível permanece indeterminada, em-si, pois é como a semente: possui em potência a árvore futura, mas ainda não é uma árvore, porquanto lhe faltam as raízes, o caule e os frutos. Certamente pode tê-

<sup>284</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 29.

<sup>285</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 29.

<sup>286</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 139.

<sup>287</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. *passim*.

<sup>288</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 31.

<sup>289</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 31.

los, mas isso já implica dizer que ainda não os tem.<sup>290</sup> Dialogando com Guattari e Deleuze pode-se afirmar que se trata do devir-árvore da semente.

Assim, do mesmo modo que a semente é árvore *em-si*, apenas não realizada, desdobrada ou crescida, o poder como *potentia*, seja como força ou como possibilidade futura, quando não atualizado (via ação política com poder) ou institucionalizado (via mediações políticas para cumprir as fundações do político), não passa de uma possibilidade, a despeito de ser o fundamento de todo poder político.<sup>291</sup>

Se a *potentia* for o poder *em-si*, a *potestas* é o poder *fora-de-si* (não necessariamente ainda em *para-si*, como retorno). [...] O processo de passagem de um momento fundamental (*potentia*) a sua constituição como poder organizado (*potestas*) começa quando a comunidade política se afirma a si mesma como poder instituinte (ainda não instituído, como sugere C. Castoriadis). Decide dar-se uma organização heterogênea de suas funções para alcançar fins diferenciados. No clã primitivo (e nem aí ainda) podia haver uma certa indiferenciação originária: todos podiam cumprir todas as funções (já que não exigiam muita experiência técnica, e havia poucos desenvolvimentos). Diante da complexidade política do neolítico, com a aparição das cidades se exige imensa quantidade de ofícios, a política cria múltiplas instituições (aparece o poder como *potestas*).<sup>292</sup>

Aqui Dussel dialoga com Spinoza e Negri, sem que seja necessário encontrar tal interlocução nas entrelinhas.<sup>293</sup> E prossegue dizendo que “o *ser* sucede o *ente* e entra na história da justiça e seus opostos.”<sup>294</sup> Assim é que o anarquista idealiza um paraíso onde o poder indiferenciado em-si da *potentia* impera e, por conseguinte, onde inexistente injustiça. Já o conservador adora o poder congelado, imobilizado como

<sup>290</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 31.

<sup>291</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 32.

<sup>292</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 32.

<sup>293</sup> “*Esta cisão entre potentia e potestas (com B. Spinoza e A. Negri, mas ao mesmo tempo, outros além deles), entre (a) o poder da comunidade política como sede, origem e fundamento (o nível oculto ontológico) e (b) a diferenciação heterogênea de funções por meio de instituições que permitam que o poder se torne real, empírico, factível, que apareça no campo político (como fenômeno) é necessária, e marca a aparição antiga da política, sendo ao mesmo tempo o perigo supremo como origem de todas as injustiças e dominações. Graças a essa cisão, todo serviço político será possível, mas também toda corrupção ou opressão inicia sua corrida incontrolável.* (DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 32).

<sup>294</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 32.

*potestas* e, por esse motivo, o poder institucionalizado se exerce como dominação).<sup>295</sup>

O poder da comunidade política (*potentia*) só se torna real graças a sua institucionalização (*potestas*), de tal forma que o exercício do poder será sempre um momento da *potestas*.<sup>296</sup> A *potentia* é, assim, um momento fundamental do poder, não um episódio de sua experiência. “O exercício institucional, então, não é o poder como *potentia*. A comunidade tem a faculdade do poder ontológico originário, mas qualquer atualização é institucional e como tal *delegada*.”<sup>297</sup>

Note-se que embora haja uma aparente contraposição ao pensamento espinosano retomado por Negri, ao falar Dussel acerca de exercício *delegado* não quer dizer ele *transferência*.<sup>298</sup> Essa, jamais admita ante a sua impossibilidade e mesmo porque há nesses autores uma recusa a um idealismo metafísico com ares de emboscada do transcendentalismo, empreendido por Hobbes, exemplificativamente.

Há, em Dussel e em Negri a perspectiva de que *potentia* e *potestas* coexistem em relação de complementaridade, antes mesmo de serem antinômicas.

Com Foucault [...] assumindo-se seu vocabulário, tentar-se-ia traduzir a relação *potentia/potestas* na relação “atividade biopolítica/exercício do biopoder”. Resultaria daí uma antinomia absoluta entre *potentia* (ontologicamente criativa) e uma *potestas* (parasitária). Ora, se os críticos têm razão em assumir a convergência teórica do pensamento de Deleuze, de Foucault e nosso ponto de vista político, a partir de minha interpretação espinosana, justamente por essa razão, pela profundidade da relação intercorrente entre Deleuze, Foucault e nossa abordagem espinosista, justamente por isso, enfim, é incorreta a acusação de que se está levando a relação entre *potentia* e *potestas* até um limite antinômico. A dicotomia do biopolítico e do biopoder – termos que vivem, não obstante, sempre juntos (como também o fazem trabalho e capital) – dá-se em termos caóticos em Deleuze, e se constrói em termos genealógicos em Foucault. De outra parte, porém, que outra coisa é, e não pode senão ser, a “acumulação” das potências? Que outra coisa senão a ação da *potentia* dentro da/contra a *potestas*?<sup>299</sup>

<sup>295</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 33.

<sup>296</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 33.

<sup>297</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 34.

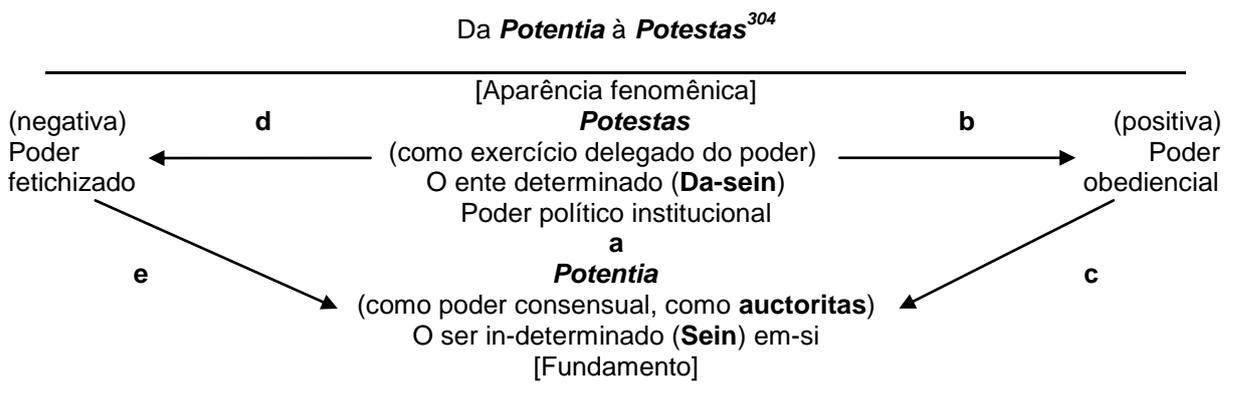
<sup>298</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 139.

<sup>299</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 154.

O caráter antinômico se revela ou se intensifica quando a *potestas* se torna autorreferente, e faz com que se exerça um poder não obediencial, mas fetichizado. Se no campo econômico o trabalho vivo sofre objetivação como valor no produto, no campo político o poder da comunidade (*potentia*) “[...] objetiva-se ou aliena no sistema de instituições políticas produzidas historicamente durante milênios para o exercício de tal poder (*potestas*).”<sup>300</sup>

A objetivação de uma subjetividade coletiva, como é o caso da comunidade política, pressupõe certo afastamento da identidade imediata em direção a uma diferenciação mediada. A mediação é necessária, mas ambígua, como a representação ou como toda instituição.<sup>301</sup> As instituições, por sua natureza e nos primeiros momentos de funcionamento, tendem a responder, às reivindicações do povo. Contudo, acabam, por um lado, passando por um processo de desgaste, evidenciando o cansaço decorrente de um processo entrópico e, por outro, dando indícios da fetichização inevitável que a burocracia é capaz de produzir quando se torna autorreferente. Ao acontecer isso, a mediação concebida para a vida e a democracia, passa a ser um caminho para a morte, a repressão e a dominação.<sup>302</sup>

Em tal situação, “[...] a alienação como mera objetivação se converte em negação do exercício *delegado* do poder, ou seja, em exercício fetichizado de tal poder.”<sup>303</sup> Para ilustrar essa afirmação, Dussel elabora um esquema:



<sup>300</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 35.

<sup>301</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 35.

<sup>302</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 35.

<sup>303</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 35.

<sup>304</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 29-30.

*Elucidação do esquema.* **a.** Disjunção ou desdobramento originário (ontológico)<sup>305</sup> do primeiro poder (*potentia*) da comunidade política que institui a delegação do exercício do poder por instituições e representantes (*potestas*) (“os que mandam”). **b.** exercício positivo do poder como fortalecimento da *potentia*. **c.** Os que “mandam obedecendo” (poder obediencial). **d.** Fetichização da potestas (afirma-se a si mesmo como origem soberana do poder sobre a *potentia*). **e.** O poder se exerce como dominação ou debilitação da potência: os que “mandam mandando”. **a-b-c:** circulação do poder como regeneração. **a-d-e:** círculo corrupto do poder.

Vê-se, assim, que do equilíbrio entre *potentia* e *potestas* decorre o *poder obediencial*. Há, então, um círculo categorial ainda positivo. O poder da comunidade se dá nas instituições políticas que são delegadamente exercidas por representantes eleitos para cumprir com a exigência de vida plena do cidadão (esfera material) e com as exigências do sistema de legitimidade (esfera formal), tudo dentro do estrategicamente factível.<sup>306</sup>

O poder *obediencial*, então, seria o “[...] exercício delegado do poder de toda autoridade que cumpre com a pretensão política de justiça.”<sup>307</sup> Nesse sentido, o círculo (setas *a*, *b* e *c* do esquema anterior) se afigura como um processo que produz, reproduz e aumenta a vida da comunidade e de cada um de seus membros e, ainda, cumpre com os reclames da legitimidade democrática.<sup>308</sup> E então Dussel arremata:

Desta maneira teríamos tentado descrever o poder, em seu sentido próprio, *positivamente* (e não meramente como dominação), como a força, a vontade consensual que opera ações e se dá instituições a favor da comunidade política. Cada uma das instituições, das microinstituições da sociedade civil (que tanta atenção presta M. Foucault) como as macroinstituições da sociedade política (que tanto critica Bakunin), tem um certo exercício do poder, em estruturas disseminadas em todo o campo político, dentro de sistemas específicos, de maneira que em cada uma delas pode ser cumprido esse caráter *obediencial*. O campo político, no sentido estrito, não é um espaço vazio, mas algo como um campo minado, cheio de redes, nodos prontos para explodir a partir de conflitos por reivindicações

<sup>305</sup> “Hegel chamou este distanciamento *Diremtion*, *Entzweiung* ou *Explicatio* do Poder político, O poder originário (*potestas*) como tal é indeterminado (ainda não-algo) e como tal sem ‘falta’ alguma, mas também sem existência real nem empírica. A simples passagem à mínima institucionalização ou organização de alguma função heterogênea de um membro com respeito ao outro produz já uma ‘determinação’ (o ‘ser-aí’: o Da-sein) e começa a possibilidade de existência real, mas, ao mesmo tempo, a possibilidade da ‘distância’ do representante com relação ao representado, da instituição ao institucionalizado, do exercício delegado do poder (*potestas*) que não é já simplesmente o poder consensual ‘de baixo’ (*potentia*).” (DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 29).

<sup>306</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 39.

<sup>307</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 40.

<sup>308</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 40.

não satisfeitas (sabendo que, de maneira perfeita, nunca se podem cumprir com todas.<sup>309</sup>

Por outro lado, uma vez fetichizado o poder (aquele da modernidade colonialista e do império, desde Hobbes), a ação do representante será uma ação *dominadora*, jamais um exercício regular da delegação do poder da comunidade. Torna-se a *potestas* exercício autorreferente do poder, constituindo uma autoridade despótica, a despeito de ter sido eleita mediante os procedimentos democráticos. Aí, inverte-se a política, que se torna fetichizada.<sup>310</sup>

#### 4.2 A REVOLUÇÃO ENQUANTO MANIFESTAÇÃO DA TRANSFORMAÇÃO: ELIMINANDO MAL-ENTENDIDOS CONCEITUAIS

Dussel dedica a Tese 17 ao esclarecimento acerca da transformação das instituições políticas, tencionando especificamente sobre *reforma*, *transformação*, *revolução*. E isso com o escopo de tornar mais precisa a linguagem em termos de filosofia política, mas também para evitar certos enganos e engodos que a confusão (intencional ou não) entre os vocábulos poderia gerar.

Segundo o filósofo, as transformações institucionais alteram a estrutura da *potestas*, criando uma nova instituição ou um novo sistema.<sup>311</sup> E é aí que reside a diferença fundamental como se verá adiante. Falar em transformação é pensar em termos de criação institucional, não mera *tomada do poder*, que, em verdade, sequer é possível, porquanto só há que se falar no seu exercício delegado. Para que seja exercido de maneira obediencial é imprescindível a transformação de inúmeros momentos institucionais, o que implica dizer: exigem-se transformações parciais (não reformas) ou totais.<sup>312</sup>

Mas as transformações têm uma razão de ser ou um fundamento que não apenas um impulso (desejante ou racional) político: trata-se do processo entrópico pelo qual as instituições políticas fatalmente passam.

<sup>309</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 40.

<sup>310</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 45-46.

<sup>311</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 131.

<sup>312</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 131.

É indubitável que “as instituições são necessárias para a reprodução da vida material, para a possibilidade de ações legítimas democráticas, para alcançar eficácia instrumental, técnica, administrativa.”<sup>313</sup> Mas é verdade também que reconhecê-las necessárias não as torna perenes ou imutáveis, pelo contrário. As instituições nascem por exigências circunstanciais: há um tempo, um lugar e um contexto político que as exige. Em seu primeiro momento elas dão respostas às novas reivindicações, em seu clássico momento cumprem eficazmente seu encargo, mas, à medida em que o tempo passa, essas instituições entram em crise: começam a ser sentidos os efeitos da entropia.<sup>314</sup>

Consoante referido anteriormente, a burocracia se torna autorreferente, e a instituição passa mais a defender os seus próprios interesses do que os da comunidade pela e para qual foi criada. A instituição, então, passa a ser motivo de dominação, exclusão e até morte.<sup>315</sup> Eis o processo de fetichização do poder<sup>316</sup>.

E com esse desgaste gerado pela fetichização que as transformações surgem como alternativas. Daí que muitos autores falarão em reforma, revolução e outros vocábulos clássicos da política que, de tão usados acriticamente, acabam por gerar confusão, não apenas do ponto de vista semântico, mas, sobretudo do ponto de vista ontológico, o que compromete, via de consequência, a adequada compreensão do fenômeno.

Dussel assevera que se tornou comum certos grupos, especialmente da esquerda, afirmarem que a *transformação* ao ser defendida expressaria um ideal reformista, o que não é verdade. Para esses grupos, não advogar a possibilidade empírica e atual da revolução seria aderir ao *reformismo*.<sup>317</sup> Entretanto, dirá Dussel, inexistente oposição entre *transformação* e *revolução*. Há sim oposição entre *transformação* e *reforma*.<sup>318</sup>

---

<sup>313</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 132.

<sup>314</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 132.

<sup>315</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 132.

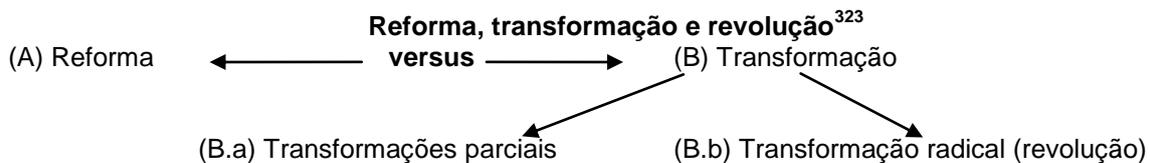
<sup>316</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 46.

<sup>317</sup> E isso, provavelmente, pela análise simplória da obra de Rosa Luxemburgo *Reforma ou revolução*. No entanto, a questão é mais complexa. (DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 133).

<sup>318</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 133.

Os processos revolucionários demoram séculos para se apresentar e dependem de vários fatores<sup>319</sup>. É bem verdade que podem ser planejados, adiantados etc, mas isso dentro de limites temporais.<sup>320</sup> Pensar de modo desconectado disso tudo “[...] é confundir politicamente as coisas, produzindo enganos lamentáveis.”<sup>321</sup>

De acordo com Dussel, a revolução é “[...] um modo radical de transformação.”<sup>322</sup> Isso é bem explicado a partir do esquema por ele formulado:



Sobre essa questão, a leitura acurada da obra marxista auxilia e muito no processo compreensivo, notadamente no que concerne à filosofia da práxis. E a mais simbólica passagem dos escritos de Marx a esse respeito, que é a Tese XI

<sup>319</sup> “(...) o filósofo italiano sublinhava que uma autêntica revolução não visa apenas mudar o mundo, mas, antes mudar a experiência do tempo. A autêntica revolução de que fala Agamben em 1978 não é por ele esquecida, tampouco obliterada de seu projeto filosófico. Todo seu pensamento é, em maior ou menor medida, a tentativa reiterada de uma revolução. No entanto, não se trata de um plano (projeto) revolucionário cujos fins sejam determinantes para as escolhas dos meios de consecução da revolução, isso é, de um ajuste - que inclusive pode ser violento - do mundo. Pelo contrário, longe de determinações cronológico-causais, a *revolução* que Agamben pretende pode ser entendida como a constante interrupção da cronologia por um tempo outro, que Walter Benjamin chamava, na esteira de Paulo, *kairós*, ou *tempo messiânico*. Ou seja, uma autêntica revolução é sempre uma *revolução messiânica*, uma revolução que - como na parábola sobre o reino messiânico contada por Scholem a Benjamin - não é a entrada forçada pela porta de um novo e eterno mundo (o mundo pós-histórico), mas mantém as coisas exatamente como elas são, apenas **um pouco fora do lugar**. É justamente nessa **ligeira diferença, nesse mínimo deslocamento das coisas entre o mundo profano e o mundo messiânico** que Agamben pensa.

(...) Como, nos nossos dias (na dita *pós-história* da humanidade), suplantam os mecanismos gestacionais-produtivos que capturam toda a ação humana e marcam toda política com a insígnia da catástrofe? Como **pensar uma nova ação e uma nova política humanas para além das dimensões consensuais-democráticas** que a filosofia e o pensamento político atuais parecem tomar como **único e último estágio evolucionário da humanidade**? Ou, ainda, de modo liminar: como parar a máquina governamental em que parece ter se transformada toda a política, e **ter acesso a uma nova política**, uma **política de amizade**, calcada numa **outra experiência do tempo e capaz de nos expor às exigências de compartilhamento da existência das quais não podemos nos esquivar**? (SCRAMIM, Susana; HONESKO, Vinícius Nicastro. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Trad. Vinícius Nicastro Honsko. p. 9-12). (Grifo nosso).

<sup>320</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 133.

<sup>321</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 134.

<sup>322</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 133.

<sup>323</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 133.

contra Feuerbach, assim expressa: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é *transformá-lo*.”<sup>324</sup>

Conforme já dito, na tradição de esquerda do século XX, fixou-se que uma atividade não *revolucionária* seria necessariamente *reformista*. De tal modo é que, não sendo objetivamente revolucionária, dever-se-iam criar, por um certo voluntarismo, as condições necessárias para que adquirisse ares de revolucionária. Eis uma forma de idealismo político designada como revolução que gerou compromissos extremos em juventudes que imolaram as suas vidas de maneira irresponsável.<sup>325</sup>

Ademais, ficou caracterizado como uma necessidade o emprego de meios violentos para a imediata transformação de um sistema econômico-político em outro, produzindo um salto temporal. Daí porque a social-democracia era tomada como sendo reformista, pacifista e institucionalista.<sup>326</sup>

Mas é tempo de se repensar a questão e colocá-la em termos mais precisos. “‘Reformista’ [é] a ação que aparenta mudar algo, mas fundamentalmente a instituição e o sistema permanecem idênticos a si mesmos. A totalidade do sistema recebe uma melhoria acidental sem responder às novas reivindicações populares.”<sup>327</sup>

Diferentemente é a “transformação” política, a qual implica em “[...] uma mudança em vista da inovação de uma instituição ou que produza uma transmutação radical do sistema político, como resposta às interpelações novas dos oprimidos ou excluídos.”<sup>328</sup> A transformação se realiza, quando parcialmente, criando uma nova forma de exercício do poder delegado: as instituições mudam de forma (trans-formam) quando há projeto distinto que renova e revigora o poder do povo. Já no caso de transformações que se operam em relação a todo o sistema

---

<sup>324</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 535.

<sup>325</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 134.

<sup>326</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 134.

<sup>327</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 134.

<sup>328</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 135.

institucional é possível se falar em revolução, que é possível, mas cuja factibilidade empírica acontece alguma vez no decorrer de séculos.<sup>329</sup>

Consequentemente, pensar que a revolução é possível antes do tempo é ingenuidade comparável àquela de não advertir, quando começa o processo revolucionário, sua empírica possibilidade. A história tem um curso, tem seu tempo, que não entra necessariamente nas biografias pessoais por mais intensamente que se deseje.<sup>330</sup>

Dussel ainda revela que, em termos de Ética da libertação, é preciso operar diferente do que defendia Rosa Luxemburgo, porquanto a ação ética que se contrapõe à práxis funcional (aquela que se amolda ao sistema) ou reformista (que possui má consciência e buscar justificar criticamente a sua ação conformista) não é *a revolução, mas a transformação*.<sup>331</sup>

Isso importa estrategicamente porque “[...] se a ética da libertação tentasse justificar a bondade do ato humano só a partir da ‘revolução’ [...] teria destruído a possibilidade de uma ética crítica (ou de libertação) da vida cotidiana.”<sup>332</sup> E o âmbito micropolítico da vida cotidiana não pode ser ignorado, de tal modo que o próprio Dussel admite, a partir da crítica verbal que recebeu de Hans Schelkshorn, que se a ética da libertação só fosse válida somente para momentos revolucionários, cuja realização é absolutamente excepcional, negar-se-ia à ética da libertação ser fundamentadora da ação cotidiana.<sup>333</sup>

Serve ao propósito do presente trabalho a referida classificação porque se coaduna à noção de revolução molecular aqui explorada, mesmo porque, de acordo com Dussel, a transformação política se dá em vários aspectos, seja de modo parcial ou radical (revolução), e as transformações parciais se aproximam daquilo que Deleuze (mas sobretudo) e Guattari falam acerca das revoluções moleculares.

<sup>329</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 135.

<sup>330</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 135.

<sup>331</sup> DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação** – na idade da globalização e da exclusão. Trad. Ephraim Ferreira Alvez; Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. São Paulo: Vozes, 2000. p. 538-539.

<sup>332</sup> DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação** – na idade da globalização e da exclusão. Trad. Ephraim Ferreira Alvez; Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. São Paulo: Vozes, 2000. p. 539.

<sup>333</sup> DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação** – na idade da globalização e da exclusão. Trad. Ephraim Ferreira Alvez; Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. São Paulo: Vozes, 2000. p. 539.

#### 4.3 POSTULADOS POLÍTICOS: OS ENUNCIADOS QUE ORIENTAM A AÇÃO

Pensar, hoje, os direitos humanos fundamentais não só parece familiar em termos jurídicos, como também no campo político, ao menos nas democracias ocidentais. Entretanto, a despeito de sua origem remontar a inspirações jusnaturalistas, e sua concepção ter se dado a partir de uma construção metafísica, esses direitos se deram como resultado de processos históricos.

Se hoje são tão caros às democracias esses direitos, nem sempre foi assim. Aliás, um dia foram apenas postulados políticos, sem ainda materialidade propriamente dita e – nem tanto por sua origem, mas muito mais por seu conteúdo situado em determinados momentos da história – de fato ligados a um certo idealismo ou devaneio.

Contudo, a potência transformadora, por ocasião de sua concepção, já estava lá, e se tornou comum ao longo de processos históricos e lutas políticas. Segundo Bonavides,

Se hoje esses direitos parecem já pacíficos na codificação política, em verdade se moveram em cada país constitucional num processo dinâmico e ascendente, entrecortado não raro de eventuais recuos, conforme a natureza do respectivo modelo de sociedade, mas permitindo visualizar a cada passo uma trajetória que parte com frequência do mero reconhecimento formal para concretizações parciais e progressivas, até ganhar a máxima amplitude nos quadros consensuais de efetivação democrática do poder.<sup>334</sup>

Por tais razões, não se afirma nem se afirmarão aqui projetos utópicos cuja inspiração e fundamento possuam alguma transcendência. O presente trabalho, como se vê (e se verá), dá-se no plano da imanência. Daí dizer que inexistente utopia abstrata a ser perseguida. Há, sim, *utopia concreta*<sup>335</sup>, no ver de Bloch ou *desutopia*<sup>336</sup>, como defende Negri.

<sup>334</sup> BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 27. ed. São Paulo: Malheiros, 2012. p. 581.

<sup>335</sup> “*Justamente os extremos até o momento mantidos no maior distanciamento possível – ou seja: futuro e natureza, antecipação e matéria – coincidem na radicalidade oportuna do materialismo dialético-histórico. Sem a matéria não há solo para a antecipação (real); sem antecipação (real) não há horizonte concebível para a matéria. Desse modo, a possibilidade real não reside numa ontologia acabada do ser do que existiu até o momento, mas na ontologia, a ser renovadamente fundada, do ser do ainda-não-existente, que descobre futuro até mesmo no passado e na natureza como um todo.*” (BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. v. 1. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto e UERJ, 2005. p. 234).

<sup>336</sup> NEGRI, Antonio. **Kairòs, Alma Vênus, Multidão**: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando do Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Política das Multidões). p. 30.

É indispensável se pensar, hoje, na temática dos *postulados políticos*. Isso porque não raramente ainda costumam ser confundidas possibilidades lógicas (o que pode ser pensado sem contradição) com possibilidades empíricas (aquilo que efetivamente pode ser realizado). Não obstante, são necessárias algumas ideias reguladoras que servem de critérios para orientar a ação.<sup>337</sup> Para ilustrar a sua explicação, Dussel afirma:

Os navegantes chineses se orientavam na noite graças à estrela Polar. Era um critério de orientação, mas nenhum navegante tentava chegar empiricamente à estrela, porque era empiricamente impossível. Em política há “postulados políticos” – que Kant desenvolveu em seus trabalhos posteriores à *Crítica do juízo* – que podem nos iluminar a respeito de questões mal expostas [...].<sup>338</sup>

O conceito de *postulados políticos* em Dussel, desse modo, denota um “enunciado logicamente pensável (possível), porém impossível *empiricamente*, que serve de *orientação* para a ação.”<sup>339</sup> Cada esfera institucional possui certos postulados, convenientes, diga-se, os quais não devem ser confundidos com *fins para a ação*, porquanto é *impossível empiricamente*. É o mesmo que se dá quando se fala em uma “sociedade sem classes”: ela é um postulado, pois é impossível empiricamente, mas, ao se tentar superá-la, descobrem-se novas possibilidades de progresso social. Além disso, nega a dominação do sistema presente (burgueses *versus* operários) e dá sentido crítico às dominações do presente histórico. Dito de outro modo: o postulado da “sociedade sem classe” promove uma aproximação da dissolução da sociedade de classes (que, como a coincidência das linhas assintóticas, é impossível por definição).<sup>340</sup>

Entretanto, não se podem confundir *postulados políticos* com *princípios normativos*. Tal se dá porque os *princípios normativos* obrigam a subjetividade do político a cumprir com as exigências e reivindicações do momento constitutivo do poder político, da *práxis* da libertação, transformando as instituições. Já os postulados ajudam a *orientar a práxis* para seus fins, fixando um horizonte

<sup>337</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 135.

<sup>338</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 135.

<sup>339</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 135.

<sup>340</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 136.

empiricamente impossível de ser realizado, mas *abrindo* um espaço de possibilidades práticas mais à frente do sistema vigente, que comumente é tomado como *natural* e não *histórico*.<sup>341</sup> É por isso que “os postulados desempenham uma função estratégica de abertura de *novas* possibilidades.”<sup>342</sup>

Com tudo isso, abordar a temática do afeto no âmbito político-jurídico acreditando em uma revolução ou transformação institucional a ocorrer no Direito, não deixa de ser a colocação do amor como postulado político. Fala-se no amor em suas mais variadas formas de manifestação, especialmente da fraternidade como fechamento dos ideais da revolução francesa, mas superando-a com a ideia de solidariedade (atinente à ideia de vida perpétua como postulado ecológico-político fundamental) até se chegar à alteridade (ligado à paz perpétua), às quais serão dedicados os próximos tópicos.

Por tais razões é de se ressaltar que a ideia de uma “ecologia dos afetos”<sup>343</sup> é indispensável se pensada nessa sistemática da transformação das instituições, pois que primeiramente modifica a forma de vida em sociedade e reclama reconhecimento. Assim, o postulado político, agora se torna político-afetivo, porque embora talvez seja empiricamente impossível de se institucionalizar, serve como orientador da ação, já que os postulados não se pretendem princípios normativos.

Nesse aspecto, o postulado político-afetivo, de caráter molecularmente revolucionário, serve a orientar a ação promovendo-se a abertura para a irrupção dos novos direitos.

#### 4.4 A "VIDA PERPÉTUA" E A SOLIDARIEDADE NO PROCESSO DE TRANSFORMAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES DA ESFERA MATERIAL

##### **4.4.1 Caracterização das instituições da esfera material: o atravessamento do ecológico, do econômico e do cultural no campo político – a identificação da fraternidade**

<sup>341</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 136.

<sup>342</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 136.

<sup>343</sup> WARAT, Luis Alberto. **Manifestos para uma ecologia do desejo**. São Paulo: Acadêmica, 1990.

Na Tese 6 Dussel se dedica a *Ação política estratégica* e se dedica a explicar que existem 03 (três) níveis do político, quais sejam: o nível da *ação estratégica*, o nível das *instituições* e o nível dos *princípios normativos*.<sup>344</sup> O presente trabalho centrar-se-á sobretudo no segundo nível. A uma por se conectar diretamente com a temática aqui proposta, em especial no que concerne aos postulados políticos; a duas porque o objetivo não é necessariamente de empreender ações estratégicas e nem mesmo elaborar ou atender a princípios normativos, consoante já esclarecido no item 4.3 – razão pela qual esses campos serão trabalhados só obliquamente.

Dentro do nível das *instituições* (mas também do nível dos *princípios normativos*) há 03 (três) esferas: a esfera *material*, a esfera do *sistema de legitimação* e a esfera da *factibilidade*.<sup>345</sup>

Dentro desse contexto, é imperioso destacar que o civil, o social e o político são graus de institucionalidade de ações ou sistemas do campo político,<sup>346</sup> o qual é atravessado por outros diversos campos, como o *ecológico*, o *econômico* e o *cultural*.<sup>347</sup>

Segundo Dussel, até bem pouco tempo a política não tinha se dado conta de sua responsabilidade *ecológica*, que é sua função por excelência. Ora, a permanência da vida da população deve ser a prioridade da função política, porquanto ela é condição *absoluta* para todos os demais campos, embora nem sempre se tenha consciência normativa de sua gravidade e, via de consequência, não se criem as instituições pertinentes.<sup>348</sup>

Diferentemente do que ocorre com o campo *ecológico*, sempre se teve a consciência da importância condicionante (do grau do atravessamento) do campo *econômico* para os sistemas políticos. A política deve conduzir ao bem comum as atividades de um sistema econômico. E não se confunda campo econômico com o

---

<sup>344</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 52.

<sup>345</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 52.

<sup>346</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 59.

<sup>347</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 63.

<sup>348</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 64.

sistema econômico capitalista, um dos possíveis, que é finito que será substituído por outro mais eficaz à sobrevivência do planeta.<sup>349</sup>

Outro que atravessa o campo político é o campo *cultural* (e seus sistemas e subsistemas como o religioso, por exemplo), muito negligenciado, inclusive pela esquerda, que deu absoluta prioridade ao econômico. A dimensão da narrativa e os ritos religiosos precisam ser incluídos como aspectos constitutivos das culturas ancestrais (chamado de *núcleo-ético-mítico* por Paul Ricoeur). Ademais, a antiga crítica da ideologia adquiriu o sentido de uma crítica das teologias (desde a sugestão de Schmitt até a Hinkelammert, tendo em vista a importância política da teologia da libertação como uma narrativa fundamental para a *práxis* do povo).<sup>350</sup>

É dever das instituições políticas saber responder às reivindicações dos campos materiais *ecológico*, *econômico* e *cultural*. É por essa razão que todos os Estados têm ministérios ou secretarias do meio ambiente, da economia, da educação e, por vezes, até da cultura. A política intervém como política, não como ator de cada uma desses campos materiais.<sup>351</sup>

“A *fraternidade* é a amizade – como assinala Derrida – que reúne as vontades e dá solidez ao poder. É também um postulado não cumprido da Revolução burguesa de 1789.”<sup>352</sup>

#### **4.4.2 A transformação das instituições da esfera material: o processo entrópico e a necessidade de reinvenção – o momento da solidariedade**

Dito tudo isso, pode-se concluir que o nível *material*, em última instância, diz respeito à vida. Já Engels o afirmava ao defender que “De acordo com a concepção materialista, o fator decisivo na história é [...] a produção e a reprodução da vida

<sup>349</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 64.

<sup>350</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 64-65.

<sup>351</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 65.

<sup>352</sup> É assim que Dussel encerra a Tese 7, abrindo espaço para a discussão acerca dos afetos políticos que envolvem as instituições da esfera material. (DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 65).

imediate, [...] a produção de meios de subsistência, de produtos alimentícios, habitação e instrumentos necessários para isso. [...]”<sup>353</sup>

Assim como as demais, as instituições criadas com o escopo de reproduzirem a vida passam por um momento de crise, um processo entrópico que inverte a o seu sentido. Constituídas para aumentar a vida, tornam-se parasitárias da vida e produzem a morte.<sup>354</sup> Em outros termos, fetichizam-se.<sup>355</sup> É tempo, então, de transformá-las, substituí-las e criar novas instituições que estejam em sintonia e que respondam adequadamente ao novo momento histórico da vida humana global.<sup>356</sup> E isso é proposto seguindo-se a ordem dos campos apresentados: o ecológico, o econômico e o cultural. E isso é feito por Dussel sempre ao modo kantiano, mas, por óbvio, revendo-o, reformulando-o e dele tirando apenas a perspectiva, o olhar que sintetiza em imperativos<sup>357</sup> o diagnóstico do real – embora para Kant o real fosse muito mais propriamente racional; relação que Hegel depois tenta equilibrar dizendo que o racional é real e o real é racional<sup>358</sup>.

O nível ecológico, aquele em que o ser vivente se relaciona com o meio físico-natural terrestre, poderia ter como *postulado político* o seguinte: “[...] devemos atuar de tal maneira que nossas ações e instituições permitam a existência da vida no planeta Terra para sempre, perpetuamente.”<sup>359</sup>

---

<sup>353</sup> ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**: trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan. Trad. Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984. p. 2.

<sup>354</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 137.

<sup>355</sup> Vide item 4.1 DA *POTENTIA* (PODER DA COMUNIDADE) À *POTESTAS* (INSTITUCIONALIZAÇÃO DO PODER) E DE QUANDO O PODER (QUE DEVERIA SER OBEDIENCIAL) FETICHIZA-SE.

<sup>356</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 137-138.

<sup>357</sup> Exemplo é o imperativo categórico kantiano, que, segundo ele: “[...] é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*. [...] Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em *lei universal da razão*. [...] Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio. (KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 57 e 69)

<sup>358</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. XXXVII.

<sup>359</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 138.

A “vida perpétua”<sup>360</sup> é o postulado ecológico político fundamental. Perceba-se que se trata de algo empiricamente impossível, porquanto se sabe que em alguns bilhões de anos a Terra, em decorrência do esfriamento do sistema solar, não terá mais vida. Contudo, é um enunciado logicamente pensável que serve como critério orientação político e permite que:

a) em toda relação com a *terra mater* (a *pacha mama* dos quéchuas incas) devem-se usar primeiro recursos renováveis sobre os não-renováveis (como o petróleo, o gás e todos os metais); b) inovar processos produtivos para que tenham um mínimo de efeitos ecológicos *negativos*; c) privilegiar os processos que permitam *reciclar* todos os componentes no curto prazo, sobre os de longo prazo; d) contabilizar como custos de produção os gastos que se investirem para anular os indicados efeitos negativos do próprios processo produtivo e das mercadorias postas no mercado.<sup>361</sup>

Como se pode notar, por seus recursos e efeitos negativos, a economia se torna um subsistema da ecologia.<sup>362</sup> O mundo passou a ter consciência da possibilidade de extinção da vida na Terra quando várias publicações, na metade do século, começaram a ser feitas a esse respeito. Quando Danella e Meadows publicaram *Os limites do crescimento* a humanidade passou a se dar conta dessa possibilidade, sem, no entanto, avançar satisfatoriamente no sentido de interromper e reverter os processos de degradação ambiental – que serão irreversíveis, ao menos em alguns milhares de anos.<sup>363</sup>

Mudar o comportamento diante da natureza é algo muito mais profundo do que lutar por um projeto sócio-histórico diferente. A modernidade – iniciada há mais de 500 anos com a invasão da América, é bom lembrar – não foi apenas o início do capitalismo, do colonialismo, do eurocentrismo, mas sim o começo de uma nova espécie civilizacional. Tanto o *ego conquiro* de H. Cortés, quanto o *ego cogito* de um corpo sem alma de R. Descartes desvalorizaram a natureza, que passou a mera

<sup>360</sup> Dussel ao empregar esse vocábulo faz referência à obra kantiana – e o faz expressamente, inclusive. Para ver mais: KANT, Immanuel. **A paz perpétua**. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008.

<sup>361</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 138.

<sup>362</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 139.

<sup>363</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 139.

cabeça de gado extensa mecânica, geométrica. A qualidade foi destruída pela quantidade.<sup>364</sup>

Daí se afirmar a necessidade de uma transformação radical nesse aspecto (uma *revolução ecológica*). Não terão o capitalismo e o próprio socialismo real promovido um profundo desprezo pela dignidade absoluta da vida em geral? Não foi o aumento na taxa de lucro (no capitalismo) e o aumento na taxa de produção (no socialismo) o que levou ao cataclismo ecológico?<sup>365</sup>

É preciso imaginar uma nova civilização transmoderna, que se funde no absoluto respeito à vida em geral, na qual todas as dimensões da existência devem ser reprogramadas do postulado ecológico-político fundamental da vida perpétua. E isso perpassa todas as instituições, colocando-as em exigência de uma radical transformação.<sup>366</sup>

No nível econômico, por sua vez, o postulado político é aquele definido por Marx como o *reino da liberdade* e que bem poderia ser assim enunciado: age economicamente de tal maneira que tenda sempre a transformar os processos produtivos a partir do horizonte do *trabalho zero*.<sup>367</sup> Não se trata de considerar perfeita a Economia cuja competição é perfeita como defende Hayek, “[...] mas sim uma economia que substituísse todo o trabalho humano (*trabalho zero*: logicamente possível, empiricamente impossível)”<sup>368</sup>. Nessa hipótese a humanidade teria se libertado dura disciplina do trabalho e poderia fruir dos bens culturais<sup>369</sup>. Algo que remonta à reflexão de Marx sobre o *reino da liberdade*:

O reino da liberdade só começa, de fato, onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; portanto, pela própria natureza da questão, isso transcende a esfera da produção material propriamente dita. Assim como o selvagem tem de lutar com a Natureza para satisfazer suas necessidades, para manter e reproduzir sua vida, assim também o civilizado tem de fazê-lo, e tem de fazê-lo em todas as formas de sociedade e sob todos os modos de produção possíveis. Com seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da

<sup>364</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 139.

<sup>365</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 139-140.

<sup>366</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 140.

<sup>367</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 140.

<sup>368</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 140.

<sup>369</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 140.

necessidade natural, pois se ampliam as necessidades; mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas que as satisfazem, Nesse terreno, a liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a Natureza, trazendo-o para seu controle comunitário em vez de serem dominados por ele como se fora por um força cega; que o façam com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana. Mas este sempre continua a ser um reino da necessidade. Além dele é que começa o desenvolvimento das forças humanas, considerando como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, mas que só pode florescer sobre aquele reino da necessidade como sua base. A redução da jornada de trabalho é a condição fundamental.<sup>370</sup>

Ora, a finalidade da economia é a vida humana. Assim sendo, deve-se utilizar o mínimo tempo possível dessa vida, e não o contrário, vez que aumentar a jornada de trabalho acarreta o sofrimento de quem trabalha e a perda do tempo de vida e, ainda, deixa desempregados outros que bem poderiam exercer o mesmo trabalho. Além disso, também não cabe à economia ter como finalidade o acúmulo crescente de lucro, porque coloca a humanidade em situação de perigo e miséria e, doutra banda, ameaça a vida na Terra por conta do problema ecológico.<sup>371</sup>

Não interromper esse ciclo significa insistir na possibilidade de um suicídio coletivo levado a efeito pela miséria e pela destruição ecológica. Daí porque a transformação das instituições dos sistemas econômicos recai sobre a política, desde que se entrecruzam com o campo político, distorcendo momentos da política – o cidadão miserável não consegue gozar de condições políticas básicas como a autonomia, liberdade e responsabilidade exigidas pelos seus direitos.<sup>372</sup>

É por tal razão que alguns movimentos sociais adotaram uma via diversa, procurando escapar da extrema pobreza, como, por exemplo, empreendendo chamada *economia solidária*<sup>373</sup>. As transformações concretos nos momentos do sistema institucional econômico pressupõe o envolvimento da política, mas também dos movimentos sociais e partidos políticos, de modo a combater um fundamentalismo econômico. Para a América Latina, em especial, é indispensável que se faça a defesa dos recursos nacionais em face do avanço agressivo das transnacionais extrativistas, produtivas e financeiras, que deixarão os povos

<sup>370</sup> MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro III. V. 5. Tomo 2. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 255. (Os Economistas).

<sup>371</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 141.

<sup>372</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 142.

<sup>373</sup> Acerca da *Economia solidária* ver: OPUSZKA, Paulo Ricardo. **Cooperativismo popular**: análise jurídica e econômica. Curitiba: Juruá, 2012. p. 65-75.

latinoamericanos sem um futuro, porquanto ausentes recursos para lhes garantir a vida. Lutar por tudo isso é, em última instância lutar pela vida.<sup>374</sup>

O *postulado político do reino da liberdade* abre o espaço da esfera material cultural, eis que faz do tempo ocioso o tempo da criação cultural. A política liberal sempre supôs, com olhar eurocêntrico, que a cultura ocidental é a verdadeiramente universal e que, fatalmente, sobrepor-se-ia às demais, de todo atrasadas e selvagens.<sup>375</sup>

A modernidade promoveu espantosos genocídios culturais, como aqueles em relação milenares culturas inca, maia, asteca, bantu, islâmica etc. E permanece ecoando hoje com as mercadorias que se constituem bens culturais, que nem sempre são perceptíveis, mas que estão lá em um automóvel, um filme de Hollywood ou ainda um hambúrguer. Por tal razão é que a política precisa intervir no nível cultural, evitando-se o seu desprezo pela própria comunidade<sup>376</sup>, que desconhece ou ignora a sua cultura em favor de outra *standardizada*, mercadológica. Fazer o contrário é decretar o assassinato da cultura dos povos locais.

“A recuperação da afirmação da própria dignidade, da própria cultura, da língua, da religião, dos valores éticos, da relação respeitosa com a natureza, é oposta ao ideal político liberal de um igualitarismo homogêneo.”<sup>377</sup> Todos os Estados são multiculturais; é uma ficção a unidade cultural do Estado moderno, daí que se deve “[...] reconhecer a multiculturalidade da comunidade política e começar uma educação em diálogo intercultural com respeito às diferenças.”<sup>378</sup> Essa proposta de diálogo se aproxima daquilo que *hermenêutica diatópica*<sup>379</sup>.

A partir disso Dussel propõe a construção de um sistema pedagógico que supere o eurocentrismo, calcado em princípios ético-formativos pluri-culturais. Ainda, em uma educação técnica e econômica apropriada para o próprio grau de

<sup>374</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 143.

<sup>375</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 144.

<sup>376</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 144.

<sup>377</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 144-145.

<sup>378</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 145.

<sup>379</sup> A respeito da *hermenêutica diatópica* ver: SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 447-455.

desenvolvimento, que deveria ser autônomo e autocentrado<sup>380</sup>, para somente depois poder competir com alguma chance de êxito.<sup>381</sup>

Essa educação deve ser baseada na solidariedade com os mais necessitados. Aqueles que sofrem com o sistema ecológico, econômico e cultural. "Solidariedade que supera a mera fraternidade da Revolução burguesa. Solidariedade com as vítimas das instituições que devem transformar-se".<sup>382</sup> Eis a solidariedade que, segundo Dussel, amparado pelas reflexões de Hermann Cohen, pode inclusive servir como método, vez que permite que se situe no lugar dos pobres para então efetuar um diagnóstico da patologia do Estado.<sup>383</sup>

Trata-se uma aproximação com a ideia de empatia. Mas em termos de afetos políticos, embora se progrida muito com a solidariedade, é preciso ir além. E é acerca desse passo além que trata o próximo tópico.

#### 4.5 A "PAZ PERPÉTUA" E A ALTERIDADE NO PROCESSO DE TRANSFORMAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES DA ESFERA DE LEGITIMIDADE DEMOCRÁTICA

Se a "vida perpétua" é ligada à solidariedade, em especial porque toca na questão ecológica, de sobrevivência da atual e das futuras gerações, a ideia de "paz perpétua" diz menos sobre a vida natural (zoé) e mais acerca da convivência que respeita as diferenças. Diga-se, por conseguinte, que a paz perpétua (termo tomado de Kant por Dussel) conecta-se à alteridade.

A alteridade aqui não pretende estabelecer o igualitarismo do cidadão homogêneo do ideal político liberal. A alteridade representa o respeito ao Outro como Outro, e não ao Outro aspirando à incorporação no Mesmo.<sup>384</sup>

Trata-se do reconhecimento da diferença como critério de igualdade (material), pois "quando a igualdade destrói a diversidade, deve-se defender a

<sup>380</sup> Raciocínio semelhante é encontrado na obra de Ignacy Sachs, quando o mesmo se pronuncia sobre *desenvolvimento endógeno*. Para ver mais: SACHS, Ignacy. **Desenvolvimento**: incluyente, sustentável, sustentado. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

<sup>381</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 146.

<sup>382</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 146.

<sup>383</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 146.

<sup>384</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 148.

*diferença* cultural. Quando o uso da diferença cultural é uma maneira de dominar os outros, deve-se defender a *igualdade* da dignidade humana<sup>385</sup>. Tal forma de pensar assemelha-se muito ao que vem defendendo nas últimas décadas Boaventura de Sousa Santos<sup>386</sup>.

É nesse sentido que o Outro do sistema, os explorados, os excluídos, as massas populares agora têm novos direitos tomando conta de si. São direitos para uma vida eticamente digna, daí o postulado da paz perpétua como transformador da esfera da legitimidade, logicamente pensável, mas empiricamente impossível de ser realizada com perfeição. Não basta, outrossim, apenas enunciar a alteridade, convém caracterizá-la.

A ética da alteridade é tratada com maior amplitude, inicialmente, pelo filósofo lituano Emmanuel Lévinas, admirador do pensamento heideggeriano, que trouxe à lume uma nova perspectiva para a maneira de se tratar filosofia. Agora o amigo da sabedoria deveria se pôr diante da vida e das pessoas e delas ser amigo também. Isso porque há em cada indivíduo uma responsabilidade fundamental em relação ao Outro, ao Rosto interpelante. E talvez até ao Rosto que sequer interpelou, no sentido linguístico, mas que pelo fato de sê-lo (Rosto), em-si já traz uma centelha interpelante. Mas antes há que se precisar os conceitos supramencionados, de modo a tornar claro ao leitor acerca do que se está falando. Para Lévinas:

[...] Outrem é o outro homem. [...] É no Rosto do Outro que vem o mandamento que interrompe a marcha do mundo. Por que me sentiria eu responsável em presença do Rosto? Esta é a resposta de Caim, quando se lhe diz: "Onde está teu irmão?" ele responde: "Sou eu o guarda de meu irmão?" É isto o Rosto do Outro, tomado por imagem entre imagens e quando a Palavra de Deus que ele carrega fica desconhecida. Não se deve tomar a resposta de Caim como se ele zombasse de Deus, ou como se respondesse à maneira de uma criança: "Não sou eu, é o outro". A resposta de Caim é sincera. Em sua resposta só falta a ética; nela só há ontologia: eu sou eu e ele é ele. Somos seres ontologicamente separados.<sup>387</sup>

Assim, trata-se o Outro de um ser ontologicamente distinto, mas há, na história de Caim, como observa Lévinas, a ausência de comportamento ético, ou seja, falta-lhe o reconhecimento de sua responsabilidade pelo seu irmão, pelo Outro.

<sup>385</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 145.

<sup>386</sup> "(...) temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza." (SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**, p. 316).

<sup>387</sup> LÉVINAS, Emmanuel. Filosofia, justiça e amor. In: \_\_\_\_\_. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Trad. Pergentino Stefano Pivato *et al.* Petrópolis: Vozes, 2005. p. 151-152.

Portanto, ao contrário de Schopenhauer<sup>388</sup>, não se fala, na perspectiva da alteridade presente em Lévinas, em qualquer retorno ao Mesmo (Vontade, essência). Inexiste uma confusão ontológica entre o Eu e o Outro porque são fenômenos de uma mesma essência. Sob o viés da alteridade, o que se tem é uma ruptura entre tais entes. Entretanto, isso não significa uma distinção tal que autorize a indiferença, mas, ao revés, exige a responsabilidade pelo Outro como elemento fundante da Ética.

Referida responsabilização ética faz o Outro não pertencer ao Eu, mas a este concernir e vice e versa. Assim, decorre que o mal praticado ou sofrido por Outrem faz com que o Eu da relação seja também responsável por isso, ainda que não tenha participado do evento causador do mal. É a ideia de responsabilidade originária, anterior a toda filosofia e confabulação teor-ética possível pelo Rosto que interpela.

De acordo com o filósofo<sup>389</sup>:

[...] este em-face do rosto na sua expressão – na sua mortalidade – me convoca, me suplica, me reclama: como se a morte invisível que o rosto de outrem enfrenta – pura alteridade, separada, de algum modo, de todo conjunto – fosse “meu negócio”. Como se, ignorada de outrem já, na nudez de seu rosto, concerne, ela “me dissesse respeito” (“me regardait”) antes de sua confrontação comigo, antes de ser a morte que me desfigura a mim mesmo. A morte do outro homem me concerne e me questiona como se eu me tornasse, por minha eventual indiferença, o cúmplice desta morte invisível ao outro que aí se expõe; e como se, antes de se ser eu mesmo voltado a ele, tivesse que responder por esta morte do outro e não deixar outrem só, em sua solidão mortal. É precisamente nesse chamamento de minha responsabilidade pelo rosto que me convoca, me suplica e me reclama, é nesse questionamento que outrem é próximo.

A proximidade ética em Lévinas pode ser vista como uma proximidade amorosa, ainda que não se encontre em sua obra expressão idêntica. Isso porque não se pode crer que se assumirá a responsabilidade pelo Outro olvidando do amor.

---

<sup>388</sup> Pois, para Schopenhauer, toda forma de amor é uma forma de retorno a si mesmo, modo de satisfazer o desejo sexual. E isso é manifestação da Vontade, categoria transcendental que ele atrela à noção de *coisa-em-si* kantiana. A propósito: “*Todo amor vulgar ou etéreo tem origem no instinto sexual. O seu fim é a procriação duma determinada criança: fixa desse modo a geração futura. (...) O instinto oferece ao ser egoísta uma ilusão falaz para chegar aos seus fins. No amor, guia a escolha do homem e da mulher para as qualidades físicas e morais mais aptas para assegurarem a reprodução, a conservação, a superioridade do tipo integral da espécie humana, sem consideração alguma pela felicidade das pessoas.* (SCHOPENHAUER, Arthur. *Dôres do mundo: A metafísica do Amor – A Morte – A Arte – A Moral – O Homem e a Sociedade*. Trad. de Albino Forjaz de Sampayo. Salvador: Livraria Progresso Editôra, 1955. p. 57). (Grifo nosso).

<sup>389</sup> LÉVINAS, Emmanuel. Do uno ao outro: transcendência e tempo. In: . **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Trad. Pergentino Stefano Pivato et al. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 194.

A Ética é um campo onde se deseja que se obre a Justiça, e esta se encontra atrelada à visão amorosa. Aliás,

a justiça brota do amor. Isto não quer absolutamente dizer que o rigor da justiça não se possa voltar contra o amor, entendido a partir da responsabilidade. A política abandonada a si mesma tem um determinismo próprio. O amor deve sempre vigiar a justiça.<sup>390</sup>

Ademais, apesar de considerar que o amor, enquanto paixão, como em Schopenhauer, nada mais é do que um momento de uma relação muito mais complexa de responsabilidade para com o Outro<sup>391</sup>, Lévinas, ao fazer um cotejo entre Eros e Ágape, embora não se considere freudiano, afirma que o primeiro respeita ao amor que se torna gozo, ao passo em que o Ágape relaciona-se mais intimamente com sua concepção ética da responsabilidade.<sup>392</sup> Deste modo, paixão e Ágape possuem a acentuada característica do sublime, como contraponto ao conteúdo libidinoso de Eros – um amor concupiscente, psicanaliticamente atrelado à sexualidade.

Há ainda, outros pensadores que aderem à ética da alteridade, como Jacques Derrida, argelino radicado na França e, na América Latina, Enrique Dussel introduz o tema sobredito, outorgando-lhe uma nova perspectiva: a da Libertação. Para este filósofo é necessário que se reconheça no rosto interpelante o seu valor, mas não como um ato de mera bondade, e sim, como uma responsabilidade intrínseca do ser humano enquanto ser social. Vê-se, portanto, a filiação ao pensamento de Lévinas, o que não significa a ele limitar-se, uma vez que justamente por trazer à baila a ideia de Libertação, Dussel estabelece novas bases à sua filosofia, que se pode dizer muito mais voltada à política se comparada a alteridade levinasiana.

Já nas primeiras páginas de sua “Filosofia da Libertação na América Latina”<sup>393</sup>, Enrique Dussel apresenta o modo como durante toda a história ocidental a Europa ocupou um lugar de centralidade, é o que ele chama de “eurocentrismo”. Há aí uma análise filosófica da geopolítica mundial que erigiu a Europa como centro

<sup>390</sup> LÉVINAS, Emmanuel. Filosofia, justiça e amor. In: \_\_\_\_\_. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Trad. Pergentino Stefano Pivato *et al.* Petrópolis: Vozes, 2005. p. 148.

<sup>391</sup> LÉVINAS, Emmanuel. Filosofia, justiça e amor. In: \_\_\_\_\_. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Trad. Pergentino Stefano Pivato *et al.* Petrópolis: Vozes, 2005. p. 148.

<sup>392</sup> LÉVINAS, Emmanuel. Filosofia, justiça e amor. In: \_\_\_\_\_. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Trad. Pergentino Stefano Pivato *et al.* Petrópolis: Vozes, 2005. p. 155.

<sup>393</sup> DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação na América Latina.** Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, [198-]. 281 p.

de onde emanava toda a espécie de saber e cultura. Neste contexto, a ontologia iniciada com Parmênides quando lança a célebre expressão “o ser é; o não-ser não é”, fundamenta toda a história de dominação e colonização da América Latina. Não só o *ego cogito*, oriundo do pensar cartesiano, mas também o *ego conquiro* (eu conquisto) então era legitimado pela visão ontológica.

Com o *ego cogito* e o *ego conquiro* deixou-se de levar em consideração a humanidade dos indivíduos da periferia, negou-se a sua subjetividade. Os índios foram as vítimas desse pensar totalitário. Segundo Dussel<sup>394</sup>:

Especialmente centro, o *ego cogito* constitui a periferia e se pergunta com Fernández de Oviedo: ‘Os índios são homens?’, isto é, são europeus e por isso animais racionais? O menos importante foi a resposta teórica; quanto à resposta prática, que é a real, ainda continuamos a sofrer: são apenas a mão-de-obra, se não irracionais, ao menos ‘bestiais’, incultos – porque não tem a cultura do centro –, selvagens... subdesenvolvidos.<sup>395</sup>

O que se percebe neste desejo conquistador é uma negação da exterioridade, motivada por uma “vontade de potência” justificada pela filosofia e adotada pela política de expansão europeia. Desviando-se um pouco das palavras de Dussel, pode-se afirmar que há um distanciamento do amor, porquanto se nega o humano. De acordo com Jung<sup>396</sup>, “ali onde predomina o amor não há vontade de poder, e onde há predominância do poder, não há amor.”

Portanto, faltou no momento de conquista, e ainda hoje com o distanciamento geopolítico mantido, falta o reconhecimento do Outro enquanto tal, o respeito ético e, acima de tudo, falta o amor, pois que não há alteridade possível sem a presença do amor. Diga-se, por oportuno, que a alteridade é, simultaneamente, uma forma de expressão do amor e um fenômeno dependente dele (do amor). O amor é fundante da alteridade; esta se torna um discurso vazio se desprovida de um sentimento amoroso.

<sup>394</sup> DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, [198-]. p. 10.

<sup>395</sup> “Houve aliás um tempo, nem longínquo nem terminado, em que ‘nós os homens queria dizer nós os europeus adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifício’.” (DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. p. 34.)

<sup>396</sup> JUNG, Carl Gustav. **Sobre o amor**. Trad. Inês Antonia Lohbauer. Aparecida: Idéias & Letras, 2005. p. 37.

Mas afinal, tanto se fala dele, mas quem é, ou como se apresenta, este Outro que permeia toda a filosofia da libertação, fundada na ética da alteridade? Para Dussel<sup>397</sup>:

O outro se revela realmente como outro, em toda a acuidade de sua exterioridade, quando irrompe como o mais extremamente (*sic*) distinto, como o não habitual ou cotidiano, como o extraordinário, o enorme (fora de norma), como o pobre o oprimido; aquele que à beira do caminho, fora do sistema, mostra seu rosto sofredor e contudo confiante: – “Estou com fome!, tenho direito de comer!”. O direito do outro, fora do sistema, não é um direito que se justifique pelo projeto do sistema ou por suas leis. Seu direito absoluto, por ser alguém, livre, sagrado, funda-se na própria exterioridade, na constituição real de sua dignidade humana. Quando avança no mundo, o pobre comove os próprios pilares do sistema que o explora. Seu rosto (*pnim* em hebraico, *prósopon* em grego), pessoa, é provocação e juízo por sua simples revelação.

A alteridade, assim, é uma visão que se projeta ao Outro enquanto tal, aquele que está fora da Totalidade que é aquela cercada pelo horizonte<sup>398</sup> do ser. É o não-ser, portanto.

Vê-se que a ética da alteridade, por sua própria natureza, é plural, eis que está sempre aberta ao inesperado, ao Outro ainda velado por razões sócio-político-econômicas; razões estas que constituem o próprio horizonte que circunda o ambiente totalizado. Em virtude de tal característica (ser plural), a esta “ética” está indissociavelmente ligado o Pluralismo Jurídico<sup>399</sup>, movimento que visa superar o racionalismo normativo-formalista do Direito e fazer inserir o novo, o inusitado, o insólito. Permite, pois, a efetivação democrática ao permitir novas possibilidades. E é assim que faz devir.

---

<sup>397</sup> DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, [198-]. p. 49.

<sup>398</sup> “Um horizonte, como seu nome indica em grego, é ao mesmo tempo a abertura e o limite da abertura [...]” (DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. p. 51.)

<sup>399</sup> Antonio Carlos Wolkmer, referindo-se à ética da alteridade, diz: “A ‘ética da alteridade’ [...] se propõe gerar uma prática pedagógica libertadora, capaz de emancipar os sujeitos históricos oprimidos, injustiçados e excluídos. Por ser uma ética que traduz os valores emancipatórios de novas identidades coletivas que vão afirmando e refletindo uma práxis concreta comprometida com a dignidade do ‘outro’, encontra seus subsídios teóricos não só nas práticas sociais cotidianas e nas necessidades históricas reais, mas igualmente em alguns pressupostos epistemológicos da chamada Filosofia da Libertação”. (WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico**. 3. ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001. p. 269-270).

Desta feita, a alteridade exige um envolvimento afetivo com o Outro em sua inteireza. Aceitar o “Outro totalmente Outro”, como diz Derrida<sup>400</sup>, acolhendo-o sem nele buscar a identificação com o ego, ou seja, sem voltar-se a si mesmo e, por conseguinte, negando qualquer narcisismo pretensamente amoroso, que na verdade nada mais é do que um sentimento de posse disfarçado de um sentimento de amor: é uma máscara da qual se adorna o poder para tapear o coração.

#### 4.6 VIDA NUA, ESTADO DE EXCEÇÃO E DIREITO: OU A BARBÁRIE DE QUANDO O JURÍDICO E O POLÍTICO DECIDEM QUEM VIVE E QUEM DEIXA MORRER

Mas a grande questão que se coloca é: se a democracia, por meio do Direito, caracteriza-se pelo reconhecimento/instituição de direitos (sobretudo o chamados direitos humanos) e impõe regras para que sejam observados, o que explica as barbáries da supressão de grupos seja no aspecto biológico, seja no cultural?

A essa reflexão convém chamar Carl Schmitt, para quem a soberania não se exerce pela regra, mas pela exceção. Aliás, célebre é a sua frase: “Soberano é quem decide sobre o Estado de exceção”<sup>401</sup> Segundo afirma, existem várias exposições históricas acerca do conceito de soberania. Todavia, todas se limitam a colecionar fórmulas abstratas, como as de Kelsen e Krabbe, e que em nada definem, como conceito limite, o que realmente é a soberania.<sup>402</sup>

Nesse sentido, o Direito (de matriz Moderna) nada mais é do que abstração e discurso de legitimação para o que já se resolveu por meio do exercício do poder. Segundo Agamben, os gregos utilizavam dois termos para tratar daquilo que hoje é chamado de “vida”. O primeiro é *zoé*, que exprimia o simples fato de viver e que é comum a todos os demais seres vivos<sup>403</sup>. É o que se poderia bem chamar de “vida natural” ou de “existência”. Já o segundo é *bíos*, e se relacionava à forma de viver de um indivíduo ou grupo. Isso explica porque Platão no *Filebo* menciona três

<sup>400</sup> “A justiça, como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história.” (DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. p. 55).

<sup>401</sup> SCHMITT, Carl. **Teología política**. Trad. Francisco Javier Conte y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009. p.13.

<sup>402</sup> SCHMITT, Carl. **Teología política**. Trad. Francisco Javier Conte y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009. p.14

<sup>403</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua 1**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 9.

gêneros de vida, ao passo que Aristóteles, na *Ética à Nicômaco*, distingue a vida contemplativa do filósofo (*bíos theoreticós*) da vida de prazer (*bíos apolausticós*) e da vida política (*bíos politicós*). Dito de outro modo, *bíos* é algo mais que a vida natural, é uma vida qualificada, uma forma particular de vida<sup>404</sup>. Em suma, *bíos* bem poderia ser designada pelo traço fundamental da "cultura".

Agamben prossegue dizendo que eles jamais poderiam empregar o termo *zoé* para tratar da vida na *pólis*, porquanto ele pertence ao espaço do *oîkos*, o que denota vida reprodutiva. Contudo, é bem verdade que há um célebre trecho da obra aristotélica em que o homem é definido como *politikôn zôon*:

[...] mas aqui [...], político não é um atributo do vivente como tal, mas é uma diferença específica que determina o gênero *zôon* (logo depois, de resto, a política humana é distinguida daquela dos outros viventes porque fundada, através de um suplemento de politização ligado À linguagem, sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso).<sup>405</sup>

Referindo-se à perspicácia de Foucault, o qual faz referência a esta definição, Agamben dirá que o filósofo francês, ao final da *vontade de saber*, resume o processo por meio do qual, nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em *biopolítica*.<sup>406</sup> Dirá Foucault que "o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, a sua vida de ser vivo está em questão."<sup>407</sup>

É nesse contexto que surge a figura do *Homo Sacer*, isto é, a vida *matável* do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (de sua *matabilidade*). Trata-se da chamada vida nua. Essa constatação autoriza o acréscimo agambeniano à tese foucaultiana, visto que a política moderna, mais que incluir a *zoé* na *pólis* (o que não é propriamente uma novidade), tem como traço decisivo o fato de que,

<sup>404</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua 1. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

<sup>405</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua 1. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 10.

<sup>406</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua 1. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 11.

<sup>407</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 134.

paralelamente ao processo de transformação da exceção em regra, o espaço da vida nua, originariamente à margem do ordenamento, acaba por coincidir com o espaço político. Assim, inclusão e exclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato convergem para uma zona irreduzível de indistinção<sup>408</sup>.

Disso se extrai que "o estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político."<sup>409</sup>

Diante dessas lições, duas importantes consequências se revelam: i) a primeira é de que se o Direito não é o fundamento e o limitador do poder, mas, ao contrário, este lhe é fundante como discurso, as alternativas a serem pensadas devem vir acompanhadas de estratégias antes políticas que jurídicas. Não apenas porque o Direito precisa de um processo legislativo ou uma transformação jurisprudencial. Mas sobretudo porque muito antes está no âmbito da discussão sobre o poder o destino do Direito. Além disso, ii) os direitos da sociobiodiversidade são a expressão da convergência entre *bíos* e *zoé* para uma zona de indistinção, mas com uma característica marcante: enquanto a política moderna apropria-se da vida nua, como já fazia o direito romano arcaico, para dizer quem é *matável*, os direitos da sociobiodiversidade constituem um contraponto à barbárie no sentido que Adorno emprega, ou seja, barbárie é pensar que nada se faz para que o outro morra, mas também que nada se faz para que ele viva.<sup>410</sup> Em suma, é a indiferença

<sup>408</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua 1. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 16.

<sup>409</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua 1. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 16-17.

<sup>410</sup> "Afirmei que aquelas pessoas eram frias de um modo peculiar. Aqui vem a propósito algumas palavras acerca da frieza. Se ela não fosse um traço básico da antropologia, e, portanto, da constituição humana como ela realmente e em nossa sociedade; se as pessoas não fossem profundamente indiferentes em relação ao que acontece com todas as outras, excetuando o punhado com que mantém vínculos estreitos e possivelmente por intermédio de alguns interesses concretos, então Auschwitz não teria sido possível, as pessoas não o teriam aceito. [...] A incapacidade para a identificação foi sem dúvida a condição psicológica mais importante para tornar possível algo como Auschwitz em meio a pessoas mais ou menos civilizadas e inofensivas. O que se chama de "participação oportunista" era antes de mais nada interesse prático: perceber antes de tudo a sua própria vantagem e não dar com a língua nos dentes para não se prejudicar. Esta é uma lei geral do existente. O silêncio sob o terror era apenas a consequência disto: A frieza da mônada social, do concorrente isolado, constituía, enquanto indiferença frente ao destino do outro, o pressuposto para que apenas alguns raros se mobilizassem. Os algozes sabem disto; e repetidamente precisam se assegurar disto. (ADORNO, Theodor W. Educação após Auschwitz. In: ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 132-133).

Ainda:

em relação à *zoé* (vida natural, ligada à solidariedade) e à *bios* (vida cultural e política, ligada à alteridade). Daí porque uma análise biopolítica<sup>411</sup> é fundamental.

A isso tudo, na *Tese 20*, Dussel agrega a possibilidade de *transformação das instituições da esfera da factibilidade*. Para tanto, propõe que, assim como o pragmatismo norteamericano não fala em verdade, mas em *verificação*, que não se fale em liberdade, mas em *libertação* como processo de negação de um ponto de partida e de tensão até o ponto de chegada. Cotejando-se com os postulados da Revolução burguesa enunciados como “Igualdade, Fraternidade, Liberdade”, há que se transformá-los na rebelião dos povos da periferia – excluídos e cuja existência é negada – , para quem irrompe um *novo* postulado: “Alteridade, Solidariedade, Libertação!”<sup>412</sup>.

---

A tese que gostaria de discutir é a de que desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação hoje em dia. O problema que se impõe nesta medida e saber se por meio da educação pode-se transformar algo de decisivo em relação à barbárie. Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização — e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, alias uma tendência imanente que a caracteriza. Considero tão urgente impedir isto que eu reordenaria todos os outros objetivos educacionais por esta prioridade. (ADORNO, Theodor W. *A educação contra a barbárie*. In: ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 155)

<sup>411</sup> “[...] esse é o momento de repensar a relação entre política e vida de uma forma que, em vez de submeter a vida à direção da política – o que ocorreu no curso do último século – , introduza na política a potência da vida.” (ESPOSITO, Roberto. **Termos de política**: comunidade, imunidade, biopolítica. Trad. Ricardo Marcelo Fonseca *et al.* Curitiba: UFPR, 2017).

<sup>412</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 164.

## 5 DA ECOLOGIA DO RECONHECIMENTO A (UM MANIFESTO PARA UMA) ECOLOGIA (BIO)POLÍTICA DOS AFETOS: CONVERSÇÕES COM SPINOZA, NEGRI E WARAT

### 5.1 À GUIA DE INTRODUÇÃO: PENSAR O FAZER PARA NÃO FAZER SEM PENSAR<sup>413</sup> – REFLEXÕES SOBRE O CAMPO DE ANÁLISE: A PÓS-MODERNIDADE E O AMOR

#### 5.1.1 Rearranjando a pós-modernidade: a desterritorialização da construção moderna e a reterritorialização pelo vínculo (social) afetivo

A pós-modernidade, cuja constituição social é não mais a da Sociedade Industrial, mas da Sociedade da Informação precisa ser captada à luz dessa característica. Daí que qualquer trabalho crítico precisa ser construído ao modo proposto por Lash, o qual defendia que a perspectiva fosse endógena. Quer ele dizer com isso que a crítica à informação deve se dar **na** informação, dentro dela, pois não há espaço fora dela e nem tempo de suspensão.<sup>414</sup> É um testemunho humilde e um complemento que pode dar um modesto aporte à reconfiguração das formas materiais, humanas, biológicas e sociais de vida. Um testemunho humilde que não pretende ocupar a esfera de liberdade de quem julga nem a esfera de necessidade de quem é julgado. Somente pode ocupar o espaço do "e"<sup>415</sup> - alusão à lógica do rizoma<sup>416</sup>.

---

<sup>413</sup> Expressão empregada pelo historiador do direito Ricardo Marcelo Fonseca para designar a necessidade de se conhecer o campo epistemológico no qual se operará a pesquisa, de tal forma que o fazer do pesquisador não seja um fazer impensado. A propósito, conferir: FONSECA, Ricardo Marcelo. **Introdução teórica à história do direito**. 1. ed. Curitiba: Juruá, 2012.

<sup>414</sup> LASH, Scott. **Crítica de la información**. trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005. p. 335.

<sup>415</sup> LASH, Scott. **Crítica de la información**. trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005. p. 336.

<sup>416</sup> O conceito de rizoma é extraído da obra Deleuze-guattariana: *“Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas. Os bulbos, os tubérculos, são rizomas. Plantas com raiz ou radícula podem ser rizomórficas num outro sentido inteiramente diferente: é uma questão de saber se a botânica, em sua especificidade, não seria inteiramente rizomórfica. Até animais o são, sob sua forma de matilha; ratos são rizomas. As tocas o são, com todas as suas funções de hábitat, de provisão, de deslocamento, de evasão e de ruptura. O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos.”* (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs – Capitalismo e esquizofrenia**. v. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. p. 15.). Não obstante, os supramencionados autores identificam seis princípios (características aproximativas) do rizoma, quais sejam: 1º e 2º Princípios de conexão e heterogeneidade; 3º Princípio de multiplicidade; 4º Princípio de ruptura a-significante; 5º e 6º Princípio de cartografia e de decalcomania. Deixa-se de

É nesse contexto que se pode perceber que a pós-modernidade pode também indicar um caminho em busca de um viver mais solidário, de uma reaproximação com a humanidade, ainda que aparentemente distancie as pessoas com todo o aparato tecnológico que lhe concerne. O que se quer com tanta tecnologia é conectar, embora, muitas vezes, o que se presencie seja a desconexão entre as pessoas. Eis a tensão entre o conectado e o desconectado<sup>417</sup>.

Como reação ao momento histórico precedente, "A busca do interesse próprio, antes identificada com a busca racional de ganhar e acumular riquezas, tornou-se a busca do prazer e da sobrevivência psíquica."<sup>418</sup> Isso autoriza que se diga que as tradições da modernidade vão aos poucos sendo abandonadas. O que conta é o agora, importando sentir e vivenciar o momento. O clímax e a catarse subordinam a eficiência e a produtividade tanto na vida pessoal quanto na vida social. Nessa nova época, o "princípio de realidade", que governava a conduta humana desde a Reforma Protestante até a Revolução Industrial, passa a ser abandonado pelo "princípio do prazer", que agora impera.<sup>419</sup>

No mesmo sentido é que Luis Alberto Warat afirma que é na pós-modernidade que se coloca, pela primeira vez, a questão da dimensão política do amor. Segundo ele:

começa a pensar-se o amor como uma dimensão simbólica emancipatória: seria uma mudança do valor dos valores que pode permitir a preservação da condição humana pela conservação dos desejos. Eles compensariam, como condição de sentido, o declínio do mundo suprasensível com poder

---

explicar de modo minucioso cada um dos referidos princípios a fim de tornar demasiado longa esta nota de esclarecimentos. Ademais, à contracapa da aludida obra, os autores explicam que: "*Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo 'ser', mas o rizoma tem como tecido a conjunção 'e... e... e...'* Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para a outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, **riacho sem início nem fim**, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio." (Grifo nosso).

<sup>417</sup> RIFKIN, Jeremy. **A era do acesso**: a transição de mercados convencionais para *networks* e o nascimento de uma nova Economia. Trad. Maria Lucia G. L. Rosa. São Paulo, MAKRON Books, 2001. p. 179-192.

<sup>418</sup> RIFKIN, Jeremy. **A era do acesso**: a transição de mercados convencionais para *networks* e o nascimento de uma nova Economia. Trad. Maria Lucia G. L. Rosa. São Paulo, MAKRON Books, 2001. p. 166-167.

<sup>419</sup> RIFKIN, Jeremy. **A era do acesso**: a transição de mercados convencionais para *networks* e o nascimento de uma nova Economia. Trad. Maria Lucia G. L. Rosa. São Paulo, MAKRON Books, 2001. p. 159.

de obrigação e gozo (gratificação idealizada). É o triunfo do desejo como inscrição prévia da subjetividade.<sup>420</sup>

Vê-se, pois uma importante observação acerca reconstrução da subjetividade em plena pós-modernidade que, por concepção, destroi identidades. Warat acrescenta que somente se criam espaços de transformação social se previamente forem criados espaços simbólicos a serviço do desejo: uma capacidade de construir laços amorosos contra a informatização da barbárie. E aqui está o viés positivo da pós-modernidade.<sup>421</sup>

Outrossim, Pierre Lévy faz uma proposta para além das divisões sociais, superando até mesmo a ideia de luta de classes. Para ele:

Todos aprendemos na escola que era bom exercer o espírito crítico. Mas também aprendemos sobre a vida que precisávamos amar. Não entendemos senão o que amamos. O mundo não precisa de crítica, o mundo precisa de amor. É somente quando amamos o mundo que ele se rende a nós e nos entrega o seu sentido. O amor é o microscópio mais potente. O amor é o telescópio mais sensível. O amor é a maravilha observada. O amor é o olho que olha.<sup>422</sup>

Por certo há inúmeras formas de manifestação do amor, não cabe aqui apresentar um rol, nem seria possível um que se desse a contento, mas de fato o registro de que a pós-modernidade, de algum modo, constitui um meio para fomentar a solidariedade e, mesmo, a alteridade, ante a viabilização da pluralidade.

De qualquer maneira, e a despeito de possíveis pieguices, é necessário também o cuidado para que, tal como o excesso precedente culminou numa importância efêmera para a informação, que não se faça o mesmo no tocante às relações humanas, sempre permeadas e atravessadas pelos fluxos sociais. Há que se recorrer àquilo que Luis Alberto Warat chamaria de "ética do Vínculo. É dizer, uma ética que assume a psicanálise do vínculo como método, resposta e sentido.

---

<sup>420</sup> WARAT, Luis Alberto. O amor tomado pelo amor: crônica de uma paixão desmedida. *In*: \_\_\_\_\_. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 306.

<sup>421</sup> WARAT, Luis Alberto. O amor tomado pelo amor: crônica de uma paixão desmedida. *In*: \_\_\_\_\_. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 306.

<sup>422</sup> LÉVY, Pierre. **A conexão planetária**: o mercado, o ciberespaço, a consciência. Trad. Maria Lucia Homem e Ronaldo Entler. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 157-158.

Seria uma ética que permite Eros, recuperando o sentimento pelo Outro com o sentido da vida."<sup>423</sup>

Tal se dá, principalmente porque, diante da ambivalência e da liquidez que a pós-modernidade tem produzido, é indispensável não ceder ao movimento de fragilização dos laços humanos, tal como denunciado por Zygmunt Bauman ao falar do "amor líquido"<sup>424</sup>.

Diz-se que o saber pós-moderno é ambivalente: novo instrumento de poder, mas abertura às diferenças; a unidade deve dar lugar à tolerância e à polissemia.<sup>425</sup> E embora seja imperiosa a necessidade do vínculo no que tange aos laços tão frágeis na pós-modernidade, não há que se falar em um retorno à modernidade e nem a qualquer postulado jurídico-político-filosófico fixo e embrutecido pelo racionalismo. Mais do que buscar o "ser" das coisas, das pessoas e das relações, talvez a proposta pós-moderna esteja muito mais na dimensão do devir<sup>426</sup>, pois a cada desterritorialização há um territorialização<sup>427</sup>.

### 5.1.2 A luta por reconhecimento em Honneth e a resposta ao problema da existência humana em Fromm

Fala-se em uma dimensão social ou ética tendo como fundamento o pensamento de Axel Honneth, com destaque para a luta por reconhecimento<sup>428</sup>, eis que, segundo o filósofo, a própria identidade é formada por meio de processos intersubjetivos, terreno onde se dá o reconhecimento. Nesse sentido, a identidade é o reconhecimento pela socialização, tese essa que ele toma de Mead, cujos escritos, segundo Honneth, contêm os meios mais adequados para a reconstrução

<sup>423</sup> WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. In: \_\_\_\_\_. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 286.

<sup>424</sup> BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

<sup>425</sup> MARQUES, Garcia; MARTINS, Lourenço. **Direito da informática**. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2006. p. 43.

<sup>426</sup> Sobre a temática do devir cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs – Capitalismo e esquizofrenia**. v. 4. Trad. Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

<sup>427</sup> LASH, Scott. **Crítica de la información**. trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005. p. 347.

<sup>428</sup> HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

das intuições da teoria da intersubjetividade do jovem Hegel num quadro teórico pós-metafísico.<sup>429</sup>

E nesse contexto Honneth defende que existem três padrões de reconhecimento - tal como já o haviam feito Mead e Hegel, mas fazendo uma releitura desses. A teoria de ambos acarreta "a distinção de três formas de reconhecimento recíproco: da dedicação emotiva, como a conhecemos das relações amorosas e das amizades, são diferenciados o reconhecimento jurídico e o assentimento solidário como modos separados de reconhecimento"<sup>430</sup> Dito de modo mais sucinto, os padrões referidos são o amor, o direito e a solidariedade.

O vocábulo amor não é adotado por Honneth em uma acepção restritiva estritamente ligada à relação sexual. Devem ser entendidas como relações amorosas as relações primárias, com ligações emotivas fortes entre um número reduzido de pessoas. E isso pode se dar como relação erótica, vínculo de amizade ou de filiação.<sup>431</sup> Honneth ainda diz que para Hegel o amor representa a primeira etapa do reconhecimento recíproco, eis que em sua efetivação os sujeitos mutuamente se reconhecem como carentes: na experiência recíproca da dedicação amorosa, dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro.<sup>432</sup>

No tocante ao direito, Hegel e Mead perceberam que o indivíduo somente se percebe portador de direitos quando tem consciência das obrigações que possui em relação ao respectivo outro. Somente da perspectiva normativa do "outro generalizado", que ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, é que se pode entender a si mesmo como pessoa de direito e estar certo do cumprimento social de algumas pretensões individuais.<sup>433</sup>

Por fim, Honneth diz que somente a dedicação afetiva e o reconhecimento jurídico são insuficientes para completar os padrões de reconhecimento. Os sujeitos humanos precisam, ainda, de uma estima social que lhes permita referir-se

---

<sup>429</sup> HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 125.

<sup>430</sup> HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 157.

<sup>431</sup> HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 159.

<sup>432</sup> HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 160.

<sup>433</sup> HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 179.

positivamente a suas propriedades e capacidades concretas.<sup>434</sup> Hegel conceituou esse algo a mais de eticidade, enquanto Mead, embora não tenha realizado uma conceituação formal propriamente dita, tratou-o como um modelo de divisão cooperativa (ou democrática) de trabalho.<sup>435</sup> A essa ideia, Honneth dá o nome de solidariedade, e afirma que as relações construídas sobre essa base são ditas solidárias porque despertam não só a tolerância com a particularidade individual, mas também o interesse afetivo por ela: só na medida em que um sujeito cuida ativamente de que as propriedades dessa particularidade, estranhas a ele, possam se desdobrar, os objetivos que nos são comuns passam a ser realizáveis.<sup>436</sup>

De todos esses padrões, extrai-se que o viver em sociedade pressupõe um desejo, que é o desejo de reconhecimento, o qual é frustrado porque substituído pelo consumismo. E a ideia de se sentir presente e reconhecido no mundo que prega a acumulação procura preencher o *ser* pelo *ter*. Nesse sentido, a psicanálise surge para explicar que o desejo é oposto ao gozo, mobilizado pela pulsão que é sempre de morte como diria Lacan. O gozo que se busca, afinal, é sempre o gozo de *ser* que é perdido quando se entra no mundo da linguagem e que encontra seu limite na demanda e no desejo. O desejo limita o gozo, pois o desejo pressupõe o Outro, o desejo é o desejo do desejo do Outro<sup>437</sup>. O gozo enquanto gozo de ser, nega o Outro, já que busca a negação da *falta-a-ser* que caracteriza o ser falante.<sup>438</sup>

Ademais, o gozo de ser é solitário, autista até. Em seu lugar surge o gozo fálico, que é parcial, temperado pelo desejo.<sup>439</sup> Esse gozo fálico é sempre insatisfatório, eis que parcial - a não ser no outro gozo d'A mulher de que fala Lacan<sup>440</sup>, no entanto, é o gozo a que temos acesso quando desejamos, pois desejar

---

<sup>434</sup> HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 198.

<sup>435</sup> HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 198-199.

<sup>436</sup> HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 210-211.

<sup>437</sup> LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 5**: As formações do inconsciente. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. (Coleção Campo Freudiano no Brasil). p. 476.

<sup>438</sup> SCOTTI, Sergio. **Psicanálise**: uma ética do desejo. Disponível em <http://www.periodicos.ufc.br/index.php/psicologiaufc/article/view/121/120.pdf>. Acesso em 29 ago. 2017.

<sup>439</sup> SCOTTI, Sergio. **Psicanálise**: uma ética do desejo. Disponível em <http://www.periodicos.ufc.br/index.php/psicologiaufc/article/view/121/120.pdf>. Acesso em 25 jan. 2017.

<sup>440</sup> LACAN, J. **O seminário, Livro 20**: mais ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 87-104.

já implica necessariamente a falta. Só se deseja aquilo que se tem em falta e, sendo faltoso, incompleto, o sujeito não pode ser.<sup>441</sup>

A questão do consumismo pode ser respondida a partir da ótica lacaniana na medida em que a ética capitalista faz com que se busca o *ser* pelo *ter*, pela posse dos bens que são, na verdade, um arremedo do *ser* que falta. Os bens, assim como as drogas, por exemplo, constituem formas de gozo de *ser* que amenizam o mal estar na cultura, na civilização. Mal estar que não pode ser resolvido desse modo, pois ele é inerente à cultura e ao próprio humano que é caracterizado pela falta quando este entra no mundo do significante.<sup>442</sup>

Destarte, para além da dimensão inconsciente do desejo que não retira a responsabilidade dele, a questão que colocada por Lacan, “Agiste conforme teu desejo?”, também coloca o sujeito diante da responsabilidade pelo mal estar que advém da falta, a qual nenhum, bem, posse, ou realização humana será capaz de elidir, pois é a partir dela mesma que se caracteriza como humano.<sup>443</sup> Portanto, o gozo ou a conformação com o dado pelo sistema capitalista alienante do desejo constituem respostas inadequadas em termos de reconhecimento, de modo que tornam turva a visão sobre a existência por meio da falsa percepção da realidade e da manipulação do inconsciente. Daí ser plausível a concordância com o que defende Erich Fromm, para quem “a unidade conseguida na fusão orgíaca é transitória; a unidade alcançada pelo conformismo é apenas pseudo-unidade. Eis porque são todas, apenas, respostas parciais ao problema da existência. **A resposta completa está na realização da unidade interpessoal, da fusão com outra pessoa: está no amor.**”<sup>444</sup>

## 5.2 DA ANTIMODERNIDADE À ALTERMODERNIDADE: MANIFESTOS PARA UMA RADICAL TRANSFORMAÇÃO ECOLÓGICA (MICRO)POLÍTICA

<sup>441</sup> SCOTTI, Sergio. **Psicanálise:** uma ética do desejo. Disponível em <http://www.periodicos.ufc.br/index.php/psicologiaufc/article/view/121/120.pdf>. Acesso em 25 jan. 2017.

<sup>442</sup> SCOTTI, Sergio. **Psicanálise:** uma ética do desejo. Disponível em <http://www.periodicos.ufc.br/index.php/psicologiaufc/article/view/121/120.pdf>. Acesso em 25 jan. 2017.

<sup>443</sup> SCOTTI, Sergio. **Psicanálise:** uma ética do desejo. Disponível em <http://www.periodicos.ufc.br/index.php/psicologiaufc/article/view/121/120.pdf>. Acesso em 25 jan. 2017.

<sup>444</sup> FROMM, Erich. **A arte de amar.** Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia Limitada, 1995. p. 32. (Grifo nosso).

### 5.2.1 A atualidade e a antimodernidade de Spinoza: reflexões sobre os afetos, a política e o(s) direito(s emergentes) – a irrupção como manifestação da *(hiper)potentia*

Uma filosofia da imanência. Um pensar o direito em sua potência. Eis alguns dos propósitos que tomarão corpo. Spinoza talvez seja o mais antimoderno dos modernos; e fornece categorias fundamentais para se pensar a ética, a política e, em última instância, o próprio direito.

O Spinoza que se verá aqui é sobretudo o Spinoza de Negri, mas também de Deleuze. E, acima de tudo, é o Spinoza ético-político, visto em sua imanência, sem transcendência ou historicismos – o que não se pode confundir com um pensar alheio à temporalidade.

A atualidade de Spinoza se dá desde o momento em que o problema de pesquisa aqui formulado poderia ser substituído (apenas parcialmente, é verdade) por aquele que Negri encontra em Spinoza, ajustando-se apenas a época:

O problema que Espinosa levanta é o de como é possível, na modernidade, um pensamento democrático, uma hipótese de governo da multidão, uma institucionalização do comum. Como tudo isso pode dar-se na imanência, contra toda afirmação de transcendência soberana? Como se pode, ou antes, como se deve fundar a ética (e o ético-político em especial) nos corpos, na materialidade do desejo e nos fluxos de seus encontros e desencontros? E como o amor, que retira da solidão e nos permite construir juntos o mundo, pode impor-se como razão desse desenvolvimento?<sup>445</sup>

As respostas a esses problemas serão dadas adiante. Importava sim demarcar o ponto de partida das reflexões para não se perder no infinito do pensamento rizomático. Convém, contudo, expor as principais razões da atualidade – poder-se-ia dizer da contemporaneidade – de Spinoza para se pensar, a política, o direito e, obviamente, a ética. Quem o faz é Toni Negri, que as separa em cinco<sup>446</sup>.

<sup>445</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 148. (Grifo nosso)

<sup>446</sup> Intitulada “*Espinosa: cinco razões para a sua atualidade*”, a Parte I de *Espinosa subversivo* foi publicada originariamente em francês sob o título “*La théodicée dialectique comme exaltation du vide*” [A teodicéia como exaltação do vazio], em 1985, tendo sido escrita em 1983, quando Negri se encontrava na prisão de Rebibbia. (NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo*. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 15-24.

A *primeira razão da atualidade de Spinoza*, atrelada à prática coletiva, é a de que “[...] o ser não quer ser sujeitado a um devir do qual não detém a verdade.”<sup>447</sup>

A verdade se diz do ser e é revolucionária, o próprio ser já é revolução. E Spinoza, precedido por uma crise – que é sempre uma reação e uma violação negativa do ser –, responde-a com a afirmação da potência serena do ser, da irreversibilidade da transformação ontológica e do desejo demarcado como norma daquilo que existe.<sup>448</sup> À essa verdade ontológica espinosana – que é verdade de uma revolução realizada nas consciências, procura do ser por si da ética por meio da *multidão* e descoberta da efetividade desse processo – opõe-se uma tentativa de violação e de restauração do ser no cerne do devir dialético. Após Spinoza, a história da filosofia tornou-se a história da ideologia dialética, do que decorre que a tradição da transcendência e da alienação teológica se reerguem.<sup>449</sup>

Os três séculos depois de Espinosa são dominados por essa teodiceia dialética, que impunha uma certa infelicidade como corolário da exploração sempre renovada do humano. De toda a filosofia posterior podem-se afirmar duas coisas: i) ela procura romper com o invólucro no qual está aprisionado o ser – e aí pode-se dizer que ela, nesse fragmento de tempo, é espinosista; e ii) que ela é arrancada para uma necessidade de outra ordem, que é aquela do mercado e da escravidão salarial – e nesse ponto ela se (re)apresenta como teodiceia dialética.<sup>450</sup>

Eis que o sentimento de desgosto e de tédio se destacam como sintomas da reprodução da ideologia burguesa tida como contraponto à sabedoria revolucionária. Aliás, se os inimigos da verdade classificam o pensamento espinosista como uma anomalia, é bom lembrar que apenas a loucura salva o filósofo – chame-se-a de doença ou de subversão. A sabedoria é um atributo dos loucos! Assim, se os inimigos tratam a filosofia de Spinoza de tal maneira, seus amigos e filhos devem reconhecer nela um caráter selvagem e irreduzível.<sup>451</sup>

---

<sup>447</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 15.

<sup>448</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 16.

<sup>449</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 16.

<sup>450</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 16.

<sup>451</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 16.

A história da ideologia dialética – história da metafísica europeia moderna e contemporânea – é uma queda na potência do ser, cuja plenitude é perdida paulatinamente em direção a níveis cada vez mais subalternos e vazios, privados e formais.<sup>452</sup> Tudo em descompasso com o pensar de Spinoza, para quem quanto mais coisas um ente pensante pode pensar, mais realidade ou perfeição se concebe que ele contém<sup>453</sup>. Descartado o fundamento ético, o ser se deixa levar para o fundamento lógico – trata-se de uma queda desesperada. É a dialética como autorreprodução ilusória de seu próprio movimento, em que o ser e o real se encontram distantes um do outro, e que condena o ser a níveis sempre mais formais.<sup>454</sup>

A teodiceia dialética, tendo perdido a referência ética, tornou-se uma exaltação do vazio (do ser), o qual produz uma espécie de intocabilidade da consciência. E aí é que colidem o vazio lógico com a plenitude da ética da potência ontológica (de Spinoza). Aliás, é Spinoza a anomalia, a negação selvagem<sup>455</sup> de toda a figura de determinação repressiva. Sua presença hoje se sustenta pela mesma razão de outrora que o tornou inimigo do pensamento moderno – um antimoderno.<sup>456</sup> “Ele é a plenitude do ser contra o vazio do devir. Espinosa é, de

---

<sup>452</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 17.

<sup>453</sup> SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 53.

<sup>454</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 17.

<sup>455</sup> “A anomalia do pensamento de Spinoza em relação a sua época se torna então anomalia selvagem. Selvagem porque articulada com a densidade e a multiplicidade de afirmações que surgem da extensa afabilidade do infinito. Há em Spinoza o prazer de ser infinito. Que é prazer do mundo. Quando o paradoxo do mundo, a tensão nele aberta entre infinidade positiva e infinidade das determinações, se desenvolve em atividade e se reconhece no processo constitutivo, então prazer do mundo começa a se tornar central e a anomalia se faz selvagem. Selvagem porque vinculada a multiplicidade inexaurível do ser, as suas florescências, tão vastas quanto cheias de movimento. O ser de Spinoza é selvagem e sombreado e múltiplo em suas expressões. E versátil e selvagem. Há sempre algo de novo na ontologia spinozista. Não só na ontologia histórica que tem a ver com o desenvolvimento, mas sobretudo na ontologia essencial que, do corte longitudinal do ser, de sua profundidade, promana. Na passagem da potência física para a *cupiditas* moral, para a *mens*. E, então, anomalia selvagem como qualidade da organização do infinito. Como característica principal daquela tensão entre infinito e determinação, entre tendência e limite que constitui o modo de apresentação da potência do infinito. A anomalia selvagem então não é apenas um caráter da colocação histórica do pensamento de Spinoza em sua época e no desenvolvimento da filosofia ocidental, não é apenas uma qualificação da riqueza de seu pensamento e de sua abertura para o porvir: é também um momento fundamental e um modo próprio de expressão do ser.” (NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. (coleção TRANS). p. 281-282).

<sup>456</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 17.

novo, *Ursprung* [origem], surgimento, despertar originário – e não mais, então, anomalia.”<sup>457</sup>

Mas o que há a fazer hoje em termos de trabalho teórico? Como reafirmar a esperança da vida e da filosofia se não sendo espinosista? Não se trata de uma determinação, mas antes de uma condição essa de ser espinosista para pensar e reformular a abertura que promove o porvir. A lógica do pensamento hoje começa a se dobrar diante da densidade da linguagem comum e a se voltar para a reflexão acerca da comunicação. Do mesmo modo, a epistemologia passa a abdicar de sua linearidade em direção a uma lógica das catástrofes.<sup>458</sup>

A *segunda razão da atualidade do pensamento de Spinoza* é a de que “o mundo é o absoluto [...] [e] se mostra sempre mais marcado por uma singularidade irreduzível, uma singularidade coletiva.”<sup>459</sup>

Eis aí o conteúdo do ser e da própria revolução. Apenas agindo pode-se colocar discriminantes nessa plenitude; apenas andando podem-se abrir os caminhos; e apenas navegando trilham-se as rotas nesse mar. Em outras palavras, é a ética a chave que abre o caminho e determina as discriminações. E é uma chave não-dialética, porquanto a dialética padece da falsidade de ser a chave que abre todas as portas, enquanto a ética é a chave adequada para cada singularidade.<sup>460</sup>

A descrição do mundo para Spinoza é a de uma necessidade absoluta, como presença da necessidade – e justamente essa presença é contraditória.<sup>461</sup>

De fato, ela nos restitui imediatamente a necessidade como contingência, a necessidade absoluta como contingência absoluta, dado que a absoluta contingência é o único modo de se referir ao mundo como horizonte ético. Que a estabilidade do ser se apresente como coextensiva às catástrofes inovadores do ser, que sua presença se dê à margem da inovação cotidiana, que sua necessidade se dê como extensiva à revolução, tal é o paradoxo dessa necessidade.<sup>462</sup>

<sup>457</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 18.

<sup>458</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 18.

<sup>459</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 18.

<sup>460</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 18.

<sup>461</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 18-19.

<sup>462</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 19.

O mundo e ser podem ser destruídos, mas é verdade também que possam ser construídos. O sentido da catástrofe elimina até a última fagulha de determinismo. A necessidade do mundo, sua presença e dadidade são absoluta contingência. E somente hoje é possível compreender, sob o ponto de vista materialista, em termos físicos, que a necessidade é liberdade. Foi o sentido da catástrofe que fez com que o mundo pudesse ser restituído como possibilidade de liberdade e de criação coletiva.<sup>463</sup>

A partir de Spinoza, portanto, pode-se dizer que o mundo é ético “[...] na medida em que, e porque, nós o vivemos.”<sup>464</sup> Nesse estágio do desenvolvimento humano, a alternativa ética demonstra a sua importância: trata-se de uma “alternativa entre a vida e a morte, entre o construir e o destruir.”<sup>465</sup> A articulação da potência ética com a absoluta contingência do ser não é indeterminada, há um critério, qual seja, as razões da vida contra aquelas da morte.<sup>466</sup> “Não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida.”<sup>467</sup>

O agir ético se dá na tensão entre o singular e o coletivo, e a negação de toda forma de dualismo não é capaz de suprimir a alternativa ética, mas apenas de realocá-la na extrema borda do ser – na fronteira entre o viver e o ser destruído: aí a ética já se faz política.<sup>468</sup> É imaginação produtiva de negação da morte. Segundo Spinoza, “Porque a multidão livre conduz-se mais pela esperança que pelo medo, ao passo que uma multidão subjugada conduz-se mais pelo medo que pela esperança: aquela procurar cultivar a vida, esta procura somente evitar a morte.”<sup>469</sup>

Aí já se estabelece uma ligação para a *terceira razão da atualidade da filosofia espinosista*, que, de acordo com Negri, é que “a imaginação produtiva é

<sup>463</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 19.

<sup>464</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 19.

<sup>465</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 19.

<sup>466</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 19.

<sup>467</sup> Trata-se da proposição 67 do Livro IV da Ética (SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 200).

<sup>468</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 20.

<sup>469</sup> SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Trad. Diego Pires Aurélio e Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 45.

uma potência ética.”<sup>470</sup> Spinoza a trata como faculdade que rege a produção e o desenvolvimento da liberdade. “Construção da razão coletiva e de sua articulação interna. E salto adiante – imaginação como *Ursprung do ético*. Potência constitutiva através de contínuos descentramentos, deslocamentos do ser ético.”<sup>471</sup>

Essa imaginação ativa e potente, em Spinoza, envolve a recondução à ética da ciência e do trabalho, mas também da do mundo da linguagem e da informação. Eles são estudos no momento em que ser formam, numa espécie de genealogia da produção. As palavras e as coisas criam um horizonte operativo e um imaginário acaba definindo como se constituem. Do mesmo modo, esse imaginário engendra a presença de cenários que se desdobram no futuro – um futuro que está sendo construído quando é eticamente pensado.<sup>472</sup>

Spinoza aposta na ideia de uma tempo-vida, em detrimento do tempo-medida. Tempo, aliás, é um conceito ignorado por Spinoza, salvo no que tange ao tempo como liberação, que não é devir, nem dialética, nem mediação. “A imaginação desvela as dimensões escondidas do ser espinosano, desse ser ético que é o ser da revolução, contínua escolha ética de produção.”<sup>473</sup> Dirá Spinoza que “a mente esforça-se para por imaginar apenas aquilo que põe sua própria potência de agir”<sup>474</sup> e isso é afirmação do ser, da potência, ou seja, afirmação da instância revolucionária. Negri propõe um exercício de imaginação coletiva que estabeleça cenários de libertação. “A ética é a permanência do ser, a sua defesa e a sua resistência. Spinoza é a cifra de uma revolução que teve lugar. É a impossibilidade de destruí-la sem destruir o ser.”<sup>475</sup>

Por sua vez, a *quarta razão da atualidade de Spinoza* “é o seu conceito de amor. Amor e corpo.”<sup>476</sup> A expressão do ser demanda uma sensibilidade que compreende não só o corpo, mas a multiplicidade de corpos. Ser é ser partícipe da

<sup>470</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 20.

<sup>471</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 20.

<sup>472</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 20.

<sup>473</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 21.

<sup>474</sup> SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 134.

<sup>475</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 22.

<sup>476</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 22.

multiplicidade – uma proliferação de relações e conflitos que incrementam o ser e que não conhecem outro limite a não ser o da destruição.<sup>477</sup>

É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E, inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso.<sup>478</sup>

O ser é, o não-ser não é<sup>479</sup>, já o novo ser é ainda mais, é mais singular, mais social e mais coletivamente determinado, e é a imaginação é meio pelo qual os seres associam-se em um novo ser, que assim se constrói.<sup>480</sup> Que seja o ser fonte e princípio de emanção, isso não é mais relevante. Especialmente porque as correntes emanatistas são estranhas à Spinoza. Se Negri fala do ser como fonte de emanção isso se dá no nível terrestre e corporal. É como o fogo que incendeia a campina ou as nuvens eu doam água e vida mesmo na violência da tempestade, pois é do real que emana um novo real.<sup>481</sup>

Por meio de inúmeras ações singulares de cada ser o novo ser é dado se fazer. O mundo resplandece-o e amor cimenta os diversos seres. Eis aí o ato que une e multiplica os corpos, fazendo-os nascer e multiplicar em sua essência singular. É essa amorosa comunidade de corpos e de átomos vivos que garante a existência, porquanto ela é sempre coletiva, não há ninguém sozinho. O ser e o amor não separam. Em face dos desastres da lógica, um pensar contra o solipsismo é possível: o de Spinoza. É essa a razão pela qual o amor é força emanativa, e o é na singular relação com o ser. Dito de outro modo: proliferação, superabundância de um ser sereno, que completou a revolução e encaminhou o nível, o conteúdo e a

<sup>477</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 22.

<sup>478</sup> SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 182.

<sup>479</sup> Referência à célebre passagem de Parmênides: “*Vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa o relato que ouviste – / um que é, que não é para não ser, / é caminho de confiança (pois acompanha a realidade); / o outro que não é, que tem de não ser, / esse te indico ser caminho em tudo ignoto, / pois não poderás conhecer o não ser, não é possível, / nem indicá-lo... [...] pois o mesmo é pensar e ser. / [...] É necessário que o ser, o dizer e o pensar sejam; pois podem ser, enquanto o nada não é: nisto te indico que reflitas.*” (PARMÊNIDES. **Da Natureza**. Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002. (Leituras Filosóficas). p. 14-15).

<sup>480</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 22.

<sup>481</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 22.

força dos desejos para além de qualquer medida. É assim que o desejo é o cimento do amor e do ser.<sup>482</sup>

Por fim, a *quinta razão da atualidade de Spinoza* “[...] é o heroísmo da sua filosofia [...] o heroísmo do bom senso, na revolução, através da e na *multitudo*, da imaginação e do desejo de liberdade.”<sup>483</sup> Não se trata de um fanatismo, mas de um heroísmo da descoberta intelectual e de sua irreversibilidade teórica cujo fundamento não é a vontade, mas a razão. Não é igualmente um sentimento de honra ou certa arrogância, mas a alegria da razão. É essa alegria que Spinoza insere na metafísica, anulando-a e reconduzindo-a à superfície do mundo.<sup>484</sup> Eis aí um elemento mais que suficiente a autorizar que se chame Spinoza de antimoderno.

“Resistência e dignidade, recusa da agitação de uma existência insensata, independência da razão: não são preceitos morais, são antes um estado, um teorema ético.”<sup>485</sup> Não há como se explicar o mundo ou sua desenfreada tentativa de reduzi-lo às malhas de um desenvolvimento de comando, dimensionando-o à eterna exploração caso se olvide que tais operações colidem com um ser que se proclama desproporcionado, revolucionado, irreduzível ao devir e que revela o mais alto dos heroísmos. Isso tudo sobriamente, mas também com a dureza da insubordinação às regras da dialética e deserção do campo da guerra pelo domínio: eis, pois, o heroísmo de Spinoza – também a sua astúcia de pombo, a delicadeza da sua força de iluminação.<sup>486</sup>

Hoje, cada vez mais é necessário o resgate das características de Spinoza, como a tranquila dignidade da razão, seu ser mundo e maioria infinita do pensamento, do agir e do desejo. Armas que servem para neutralizar os venenos destruidores do ser.<sup>487</sup>

A antimodernidade de Spinoza se revela sobremaneira por conta de sua atualidade, mas, fugindo ao argumento tautológico, Negri diz que há nele um certo

---

<sup>482</sup> NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo*. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 23.

<sup>483</sup> NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo*. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 23.

<sup>484</sup> NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo*. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 23.

<sup>485</sup> NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo*. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 23.

<sup>486</sup> NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo*. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 23-24.

<sup>487</sup> NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo*. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 24.

*romantismo* consistente numa ideia de natureza capaz de equilibrar a relação sentimento e intelecto, liberdade e necessidade, história e razão. Spinoza é, assim, não apenas um romântico, mas a sua fundação e completude.<sup>488</sup>

A antimodernidade de Spinoza é também anti-hegeliana, porque com Hegel a modernidade se torna campo do domínio do transcendental sobre a potência, a tentativa de captá-la e organizá-la por meio da racionalidade instrumental do poder. Simultaneamente Spinoza e Hegel se aproximam e se afastam em virtude de uma dupla relação:<sup>489</sup> “para ambos o ser é pleno e produtivo, mas enquanto Espinosa fixa a potência na imediatez e na singularidade, Hegel privilegia a mediação e a dialética transcendental do poder.”<sup>490</sup> Daí Negri aduzir que: “[...] a presença espinosana opõe-se ao devir hegeliano: a antimodernidade de Espinosa não é a negação da *Wirklichkeit*<sup>491</sup>, mas redução dela a *Dasein*<sup>492</sup>, a modernidade de Hegel consiste na opção oposta.”<sup>493</sup>

<sup>488</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 108.

<sup>489</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 113.

<sup>490</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 113.

<sup>491</sup> Termo que Hegel emprega especialmente para se referir à efetividade ou à realidade efetiva, ligado a *wirklich*. “**Efetividade**: A palavra *wirklich* (‘efetivo’) está ligada, etimologicamente e no pensamento de Hegel, a *wirken*, ‘ser ativo ou efetivo’, *wirksam*, ‘efetivo’, e *wirkung*, ‘efeito’; ‘O que efetivo pode produzir efeito (*wirken*).’ Seus usos são semelhantes aos de ‘efetivo’ e ‘real’ [...]. No Prefácio para *FD*, disse Hegel: ‘O que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional’. Usualmente contrastamos o que é real ou efetivo com ideias ou pensamentos. Podemos então jogar realidade e ideias umas contra outras, afirmando que uma coisa é meramente uma ideia e não real ou realizável, ou, alternativamente, que a realidade está confusa, uma vez que colide com nossas ideias ou IDEIAS. Hegel quer demolir essa oposição. Para tanto, argumenta que os pensamentos e, em especial, a ‘a IDEIA’, não são primordialmente entidades SUBJETIVAS mas estão imanentes na realidade. Essa doutrina tem vários sentidos: 1. Um sentido ontológico: as coisas não poderiam ser se não fossem estruturadas de acordo com os pensamentos da Lógica (causalmente ordenadas, reais etc.); 2. Um sentido teológico: as coisas executam um plano divino; 3. Um sentido epistemológico: as coisas são totalmente inteligíveis e cognoscíveis; 4. Um sentido avaliatório: as coisas são razoáveis e em conformidade com padrões racionais.” (INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 108).

<sup>492</sup> “**Existência, realidade e ser determinado**. O alemão tem várias palavras nesta área. Hegel tentou, num grau mais extenso do que a maioria dos filósofos que o antecederam, distingui-las entre si. A mais corrente delas, em seu entender, é *sein* (‘SER’): contém mínima bagagem ontológica e aplica-se a tudo, *Sein* e o advérbio *da* (‘ali’, ‘aqui’, etc.) geram *dasein* (o ‘ser-aí’, estar presente, existir) e, no século XVII, o substantivo verbal (*das*) *Dasein* (‘o ser-aí, presença, existência, (especialmente em espaço e tempo)’). *Dasein* foi usado por Leibniz e Wolff para o latim *existentia*, a existência de uma coisa em contraste com o seu caráter. Para Kant, *Dasein* era o contrário de *Nichtsein* (não-ser), e é por ele utilizado para a existência de qualquer coisa, inclusive Deus. (Hegel também o utiliza frequentemente para a existência de Deus, mas isso é ou uma concessão ao uso tradicional ou subentende um contraste especial com o CONCEITO de Deus.) A associação heideggeriana de *Dasein* com ser humano no tempo aparece ocasionalmente nesse período, mas tem escassa significação para Hegel ou para outros filósofos. O latim *res* (‘coisa’) deu origem a *realis* (‘real’ – provavelmente usado pela primeira vez por Abelardo) e a *realitas* (‘realidade’ – usado primeiro por Duns Scotus). Em alemão, estes, vocábulos converteram-se em *real*, com a variante *reell*

Mas sobretudo Spinoza tem a sua antimodernidade fincada em outro terreno, não apenas como oposição a um modo de pensar, mas também como proposta: a do amor intelectual como essência coletiva. Segundo Negri, “o amor intelectual é a condição formal da socialização, e que o processo comunitário é a condição ontológica do amor intelectual.”<sup>494</sup> Por conseguinte, acrescenta, “[...] é à luz do Amor intelectual esclarece o paradoxo da multidão e de seu fazer-se comunidade”<sup>495</sup>, visto que “[...] descreve os mecanismos reais que conduzem a *potentia* da *multitudo* a se determinar como unidade de um ordenamento político absoluto: a *potestas* democrática.”<sup>496</sup>

Em Spinoza, diz Negri, “o amor torna eterna a presença, a coletividade torna absoluta a singularidade.”<sup>497</sup> E, não obstante, “a antimodernidade de Spinoza explode aqui de uma maneira irresistível: análise e exposição da força produtiva constituída ontologicamente em coletividade.”<sup>498</sup>

Nesse sentido, alguns conceitos que Spinoza fornece são fundamentais para se pensar a relação entre direito-política-afetos-ecologia-economia. Mas por que não também, em termos de sociologia?

Negri propõe uma sociologia dos afetos fundada no pensamento de Spinoza. Tal sociologia seria, antes de mais nada, uma *antisociologia*. Isso se se entender a sociologia como uma ciência *Wertfrei*, ou seja, ciência não valorativa – desde Weber até Bourdieu – que possui o social como o seu objeto específico, ou mesmo como de uma disciplina positiva concernente a um objeto institucional – desde Durkheim

---

derivada do francês, e *Realität*. A força dessas palavras depende do seu contexto e, sobretudo, da expressão contrastada com eles. O contraste central é com IDEAL (ou *ideell*) e *Idealität*, no sentido comum (mas não-hegeliano) de presente somente em pensamento ou imaginação. Mas usa-se a expressão *ideale* ou *ideelle Realität*, em filosofia, para indicar a presença de alguma coisa em pensamento, e, em Hegel, para aquele aspecto da OBJETIVIDADE que, em contraste com a realidade EXTERNA (*äusserliche*), corresponde ao conceito. *Realität* é frequentemente equiparada a *Wirklichkeit* (‘EFETIVIDADE’) e ‘objetividade’, mas, para Hegel, trata-se de conceitos distintos: *ideale Realität* está perto de *Wirklichkeit*, mas *Realität* como tal está associada a *Dasein*. (INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 128).

<sup>493</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 113.

<sup>494</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 119.

<sup>495</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 119.

<sup>496</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 119.

<sup>497</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 120.

<sup>498</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 120.

até Goffman.<sup>499</sup> Nesse quadrante a sociologia apresenta dupla dimensão no que se refere a sua distinção das faculdades: a primeira consiste na “[...] ruptura com as teorias naturalistas do social, *a fortiori*, com o jusnaturalismo [...]”<sup>500</sup>; a segunda, porque também rompe “[...] com toda teoria normativa ou performativa desse *conatus* do social que o político representa.”<sup>501</sup>

Pois bem, em Spinoza tais rupturas não se sustentariam. Se é possível um esforço, como o que Negri empreende, para se encontrar em Spinoza uma sociologia, certamente isso seria, simultaneamente, contrário tanto ao naturalista/jusnaturalista (isto é, *ontologicamente* fundado) quanto ao performativo/normativo (diga-se, *eticamente* fundado).<sup>502</sup>

Uma sociologia espinosista escapa à definição de uma disciplina positiva (ou positivista) e mesmo autônoma ou separada. E isso exige o estabelecimento de um novo estatuto epistemológico para a sociologia. É possível que se encontre nesse filósofo maldito alternativas teóricas e de resistência formuladas contra as figuras modernas do poder, o que significa uma abertura à atualidade e uma iniciação do desejo de se descobrirem as estruturas da sociedade e do poder que hoje ganham forma.<sup>503</sup> Aliás, já é possível encontra na anomalia espinosana, como sintoma de sua antimodernidade em termos de política e democracia, uma antecipação do porvir na pós-modernidade.<sup>504</sup>

Para se abordar um fazer sociológico de Spinoza, Negri apresenta três problemas que são respondidos ao longo da reflexão. O primeiro problema se põe da seguinte forma: quais resultado se originam de uma abertura à análise do social puramente indexada sobre a física espinosista do *conatus*?<sup>505</sup> Negri afirma que essa análise fornece resultados que “contradizem imediatamente toda lógica linear e

<sup>499</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 200.

<sup>500</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 200.

<sup>501</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 200.

<sup>502</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 201.

<sup>503</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 201.

<sup>504</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 201.

<sup>505</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 201.

positiva produzida pelo associacionismo sociológico, mesmo quando se apresenta sob a forma de uma analítica das relações interindividuais.”<sup>506</sup>

O *conatus* implica pelo menos duas coisas: i) um esforço para perseverar e potenciar seu próprio ser e ii) um desdobramento desse esforço em função de um *telos* essencial que é ao mesmo tempo base e fonte de valor.<sup>507</sup> Isso se demonstra na proposição 57 da Parte III da *Ética*:

*Proposição 57.* Um afeto qualquer de um indivíduo discrepa do afeto de um outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro.  
*Demonstração.* [...] Todos os afetos estão relacionados ao desejo, à alegria ou à tristeza, como mostram as definições que deles foram dadas. Ora, o desejo é a própria natureza ou essência de cada um (veja-se a sua def no esc. da prop. 9). Portanto, o desejo de um indivíduo discrepa do desejo de um outro, tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da essência do outro. Além disso, a alegria e a tristeza são paixões pelas quais a potência de cada um - ou seja, seu esforço por perseverar no seu ser - é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada (pela prop. 11 e seu esc.). Ora, por esforço por perseverar em seu ser, enquanto esse esforço está referido ao mesmo tempo à mente e ao corpo, compreendemos o apetite e o desejo (veja-se o esc. da prop. 9). Portanto, a alegria e a tristeza são o próprio desejo ou o apetite, enquanto ele é aumentado ou diminuído, estimulado ou refreado por causas exteriores, isto é (pelo mesmo esc.), é a própria natureza de cada um. Logo, a alegria ou a tristeza de um discrepa da alegria ou da tristeza de outro tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da essência do outro e, conseqüentemente, um afeto qualquer de um indivíduo discrepa do afeto de um outro, etc. C. Q. D.<sup>508</sup>

Segue-se à demonstração o *escólio*:

*Escólio.* Disso se segue que os afetos dos animais chamados irracionais (pois, desde que conhecemos a origem da mente, não podemos, de maneira alguma, duvidar do fato de que os animais sentem) diferem dos afetos dos homens tanto quanto sua natureza difere da natureza humana. É verdade que tanto o cavalo quanto o homem são impelidos a procriar pelo desejo sexual, mas o primeiro por um desejo equino e o segundo por um desejo humano. Da mesma maneira, também os desejos sexuais e os apetites dos insetos, dos peixes e das aves devem diferir entre si. E, assim, embora cada indivíduo viva contente e se encha de gáudio com a natureza de que é constituído, a vida com a qual cada um está contente e o seu gáudio não são, entretanto, nada mais do que a ideia ou a alma desse indivíduo e, portanto, o gáudio de um discrepa do gáudio de um outro tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da natureza ou da essência do outro. Segue-se, enfim, da prop. prec., que tampouco é pequena a

<sup>506</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 201.

<sup>507</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 201.

<sup>508</sup> SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 137-138.

diferença entre, por exemplo, o gáudio que toma conta do ébrio e o gáudio de que goza o filósofo, observação que quis fazer aqui de passagem.<sup>509</sup>

Negri assevera que se poderia colocar ainda um segundo escólio: se alguém quisesse construir uma sociologia linear do *conatus*, dentro do horizonte individualista, ela seria uma sociologia de bêbado.<sup>510</sup> Isso tudo, porque, segundo Negri “[...] não é tanto a inter-relação que qualifica o tecido das relações sociais, e sim a *natureza essencial* dessas relações que as anima e, além disso [...] a *resistência* com a qual essa natureza essencial opõe-se [...]”<sup>511</sup>

Daí porque, afirma Negri, não é possível se edificar uma sociologia espinosista fundada numa concepção estática do *conatus*, porque essa definição não seria outra que não aquela de Hobbes. E aí já residiria todo o individualismo moderno. Essa concepção induziria à uma passagem dialética em direção ao nível normativo, além da sociedade, e que encontra o poder ou o Estado, o que é antiespinosista, diga-se.<sup>512</sup> O *conatus* espinosista não é redutível à figura generosa do dom, porque só se doa algo retirando de algum lugar, enquanto, para o *conatus*, o dom é uma potência que não envolve falta ou privação.<sup>513</sup>

Atendido o primeiro, passa-se ao segundo problema, que envolve *cupiditas* e biopolítica: “existe a possibilidade de se construir uma sociologia espinosana que desloque toda a lógica linear ou positiva da inter-relação individual?”<sup>514</sup> A essa questão Negri responde afirmativamente, vez que tal possibilidade se funda na continuidade dos processos relativos ao *conatus*, do *affectus/cupiditas* e, em última análise, daquilo em que Spinoza insiste: do *amor*. Não confundir continuidade com linearidade é uma exigência, sobretudo porque aquela se trata de uma transição, ma imaginação, o desenvolvimento interno da *cupiditas*.<sup>515</sup>

Spinoza procura dar uma definição dos afetos, e o faz em sua *Ética*:

<sup>509</sup> SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 138.

<sup>510</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 202-203.

<sup>511</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 203.

<sup>512</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 203.

<sup>513</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 203.

<sup>514</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 203.

<sup>515</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 204.

1. O desejo [*cupiditas*] é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira.

*Explicação.* Dissemos, anteriormente, no esc. da prop. 9 que o apetite é o desejo juntamente com a consciência que dele se tem, e que o apetite é a própria essência do homem, enquanto determinada a agir de maneiras que contribuem para a sua conservação. Entretanto, no mesmo esc., também observei que, quanto a mim, **não reconheço, na verdade, qualquer diferença entre o apetite humano e o desejo.** Com efeito, quer esteja o homem consciente do seu apetite ou não, o apetite continua, entretanto, único e idêntico. Por isso, para não parecer que incorria em uma tautologia, não quis explicar o desejo pelo apetite, mas procurei dar-lhe uma definição que abrangesse todos os esforços da natureza humana que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou impulso. Com efeito, poderia ter dito que o desejo é a própria essência do homem à medida que esta é concebida como determinada a agir de alguma maneira, mas de uma tal definição (pela prop. 23 da P. 2) não se seguiria que a mente pudesse estar consciente de seu desejo ou apetite. Foi necessário, pois, para envolver a causa dessa consciência (pela mesma prop.), incluir *enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, etc.* Com efeito, por **afecção da essência humana** compreendemos qualquer estado dessa essência, quer seja inato ou adquirido, quer seja concebido apenas pelo atributo do pensamento ou apenas pelo da extensão, quer, enfim, esteja referido, ao mesmo tempo, a ambos os atributos. Compreendo, aqui, portanto, pelo **nome de desejo todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem**, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir.

2. A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior.

3. A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor.

*Explicação.* Digo **passagem porque a alegria não é a própria perfeição.** Pois se o homem já nascesse com a perfeição à qual passa, ele a possuiria sem ter sido afetado de alegria, o que se percebe mais claramente no afeto da tristeza, que é o seu contrário. Com efeito, ninguém pode negar que a tristeza consiste na passagem para uma perfeição menor e não na perfeição menor em si, pois o homem, à medida que participa de alguma perfeição, não pode se entristecer. Tampouco podemos dizer que a tristeza consiste na privação de uma perfeição maior, pois a privação nada é. A tristeza, entretanto, é um ato que, por isso, não pode ser senão o ato de passar para uma perfeição menor, isto é, o ato pelo qual a potência de agir do homem é diminuída ou refreada (veja-se o esc. da prop. 11). De resto, omito as definições de contentamento, excitação, melancolia e dor, porque estão mais referidas ao corpo e não passam de espécies de alegria ou de tristeza.<sup>516</sup>

Nesse ponto, o desejo (*cupiditas*) se define como totalidade (todos os esforços, apetites, volições... e inclusive a consciência desses apetites). Tal cupidez

<sup>516</sup> SPINOZA, Benedictus de. **Ética.** Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 140-142.

está em uma transição, rumo a uma perfeição menor ou maior, dentro de “[...] um processo de imaginação singular do porvir, que desloca a *cupiditas* de um nível dado de composição a outro, que lhe é superior.”<sup>517</sup>

De acordo com Negri, em virtude do caráter constitutivo imanente do desenvolvimento da *cupiditas*, há um rompimento com a física social inter-relacional, visto que a passagem não é inter-relacional, mas constitutiva.<sup>518</sup> E esse ponto é fundamental para aquilo que alcançará seu ponto de maturidade na Parte V da Ética de Spinoza, porque nenhuma sociologia individualista não é capaz de fazer compreender o social; também não o é uma sociologia interindividualista, que é “[...] definida pela dialética da vida e/ou da inveja, da atração e/ou da repulsão. **A única chave para um processo social é fornecida pelo Amor.**”<sup>519</sup>

A esse respeito Spinoza dedica, na Parte V da Ética, o *escólio* da proposição 20, na qual discorre sobre o Amor para com Deus (*Amor erga Deum*)<sup>520</sup>. Eis o que diz o filósofo:

*Escólio.* Podemos, da mesma maneira, demonstrar que não há qualquer afeto que seja diretamente contrário a esse amor, e pelo qual ele possa ser destruído. Podemos, portanto, concluir que o amor para com Deus é o mais constante de todos os afetos e que, enquanto está referido ao corpo, não pode ser destruído senão juntamente com o próprio corpo. Veremos, posteriormente, entretanto, qual é a sua natureza, enquanto refere-se exclusivamente à mente. Reuni, até aqui, todos os remédios para os afetos, ou seja, tudo aquilo que a mente, considerada em si só, pode contra os afetos; o que torna claro que o poder da mente sobre os afetos consiste: 1. No próprio conhecimento dos afetos (veja-se O esc. da prop. 4). 2. Em que a mente faz uma separação entre os afetos e o pensamento de uma causa exterior que nós imaginamos confusamente (vejam-se a prop. 2, juntamente com o mesmo esc. da prop. 4). 3. No tempo, graças ao qual as afecções que se referem às coisas que compreendemos superam aquelas que se referem às coisas que concebemos confusa ou mutiladamente (veja-se a prop. 7). 4. Na multiplicidade de causas que reforçam aqueles afetos que se referem às propriedades comuns das coisas ou a Deus (vejam-se as prop. 9 e 11). 5. Na ordem, enfim, com a qual a mente pode ordenar e concatenar os seus afetos entre si (vejam-se o esc. da prop. 10 e também as prop. 12, 13 e 14). Mas para que se compreenda melhor esse poder da mente sobre os afetos, convém, observar, sobretudo, que dizemos que os afetos são fortes quando comparamos o afeto de um homem com o afeto de outro e vemos que um é mais tomado do que o outro pelo mesmo afeto; ou quando comparamos entre si os afetos de um só e mesmo homem e verificamos

<sup>517</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 205.

<sup>518</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 205.

<sup>519</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 205. (Grifo nosso).

<sup>520</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 205.

que ele é mais afetado ou mais movido por um afeto do que por outro. Com efeito (pela prop. 5 da P. 4), a força de um afeto é definida pela potência, considerada em comparação com a nossa, da sua causa exterior. A potência da mente é definida, entretanto, exclusivamente pelo conhecimento, enquanto sua impotência ou paixão é medida exclusivamente pela privação de conhecimento, isto é, por aquilo em função do qual as idéias são ditas inadequadas. Segue-se disso que padece ao máximo aquela mente cuja maior parte está constituída por idéias inadequadas, de maneira tal que ela é reconhecida mais por padecer do que por agir. E, inversamente, age ao máximo aquela mente cuja maior parte está constituída por idéias adequadas, de tal maneira que, ainda que haja nesta tantas idéias inadequadas quanto naquela outra, ela é, entretanto, reconhecida mais por aquelas idéias que se atribuem à virtude humana do que por aquelas que revelam a impotência humana. Deve-se observar, ainda, que as enfermidades do ânimo e os infortúnios provêm, sobretudo, do amor excessivo por uma coisa que está sujeita a muitas variações e da qual nunca podemos dispor. Com efeito, ninguém está preocupado ou ansioso por alguma coisa que não ama; e as ofensas, as suspeitas, as inimizades, etc. não provêm senão do amor pelas coisas das quais ninguém pode realmente dispor. Concebemos, assim, facilmente, o que pode o conhecimento claro e distinto contra os afetos e, sobretudo, aquele terceiro gênero de conhecimento (veja-se, a respeito, o esc. da prop. 47 da P. 2), cujo fundamento é o próprio conhecimento de Deus; quer dizer, esse conhecimento, se não os suprime inteiramente, à medida que são paixões (vejam-se a prop. 3 e o esc. da prop. 4), faz, pelo menos, com que constituam a menor parte da mente (veja-se a prop. 14). Além disso, esse conhecimento gera um amor por uma coisa imutável e eterna (veja-se a prop. 15), e da qual podemos realmente dispor (veja-se a prop. 45 da P. 2), amor que, por isso, não pode ser maculado por nenhum dos defeitos que existem no amor comum e que, em vez disso, pode ser cada vez maior (pela prop. 15), ocupar a maior parte da mente (pela prop. 16) e afetá-la profundamente. Cheguei, assim, ao fim de tudo aquilo que se refere à vida presente. Com efeito, o que eu disse, no início deste escólio, isto é, que nessas breves proposições havia reunido todos os remédios para os afetos, é algo que pode ser verificado por qualquer um que preste atenção ao que aqui dissemos e também às definições da mente e de seus afetos e, por último, às prop. 1 e 3 da P. 3. É, pois, agora, o momento de passar àquilo que se refere à duração da mente, considerada sem relação com o corpo.<sup>521</sup>

Para se compreender como se dá essa continuidade entre natureza e virtude, organizada em função de um *telos* imanente baseado somente na liberdade, é possível lançar mão de uma leitura deleuzeana de Spinoza a partir do conceito de univocidade do ser. Mas também é importante avançar em outros autores como Matheron, Macherey, Balibar, Pierre-François Moreau e até o próprio Negri, de modo que se possa encontrar um Spinoza que corresponde ao espírito da pós-modernidade. Para tanto, há de se colocar a obra de Spinoza em um terreno biopolítico, porque é “[...] necessário reler a condição ontológica como uma

<sup>521</sup> SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 225-227.

experiência biopolítica.”<sup>522</sup> Didaticamente Negri explica em que sentido toma o conceito de biopolítica e como o entrelaça com o pensamento de Spinoza:

Quando se fala de biopolítica, entende-se (em face de uma imagem imediatamente compreensível do biopoder como poder soberano que investe a vida) a articulação vital das *cupiditates*, sua capacidade (na inter-relação constitutiva que lhes é própria) de percorrer os modos da vida e de determinar, conseqüentemente, o entrecruzamento ativo da *polis* e da vida. Tal entrecruzamento apresenta-se continuamente como uma resistência, como uma consistência (*cum-sistere*), contra as pretensões do poder. É uma potência coletiva constituinte que se choca com o obstáculo da superstição, da não-liberdade, do poder.<sup>523</sup>

Vários autores apreciaram a potência do pensamento espinosista, desde aqueles preocupados com a questão da técnica, até aqueles que viram nele uma arma contra o fetichismo capitalista da acumulação e do desenvolvimento. Contudo, é mais adequado reconduzir Spinoza a um contexto biopolítico que forneça um substrato subjetivo à dimensão crítica, porque só assim se pode ser amigo da *cupiditas*.<sup>524</sup>

Aliás, Negri evidencia que existe uma passagem da *cupiditas* ao amor. Esse processo se dá na orla do processo constitutivo do ser. Mais precisamente, trata-se de uma superação de toda física social atrelada a “[...] uma concepção de inter-relação individual, mas também ela se afirma, ao contrário, como um movimento totalmente favorável à *construção de um comum*”.<sup>525</sup> Assim a dimensão individualista do jusnaturalismo é superada pelo processo do *conatus*, que por sua vez é transformado por uma análise dos afetos, visto que ele [o relacionamento] se torna cada vez mais constituinte e definitivamente superado pela definição de um tecido comum do social e da ação coletiva – tecido sustentado pelo amor.<sup>526</sup>

Em outras palavras, a perspectiva jusnaturalista que promove a gênese individualista da sociedade é substituída por uma teoria performativa e/ou normativa na construção do *comum*. Quer dizer isso que para a superação do tecido

<sup>522</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 207.

<sup>523</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 207-208.

<sup>524</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 208.

<sup>525</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 208.

<sup>526</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 208.

individualista, decorrente da definição do social como uma constelação de singularidades, “[...] o *conatus*, o *appetitus* e a *cupiditas* assumem o *comum* como base sempre renovada e como *telos* sempre mais eficazmente construído. Entre a física e a ética dos afetos, o comum determina o motor constituinte do processo ontológico.”<sup>527</sup>

Para Negri, em Spinoza, a continuidade da *cupiditas*, enquanto processo, enfatiza a descontinuidade do processo constitutivo do real e acentua a consistência ontológica do social. Assim, uma sociologia espinosista só pode ser aquela em que a “[...] *cupiditas* age no social, na imanência do ser, na necessária construção do comum.”<sup>528</sup>

E é a partir disso que começa a se desenhar, o terceiro problema que assim se enuncia(m): “seria possível definir a abordagem sociológica espinosista como uma perspectiva genealógica, e a figura do sociólogo espinosista como um analista da genealogia do ser social?”<sup>529</sup> Ou ainda, poder-se-ia indagar de modo diverso: “como agente de uma construção do ser social que seja ao mesmo tempo produtiva, capaz de recomposições e de rupturas, potente em sua capacidade de definir as relações materiais e a intervenção do saber no social?”<sup>530</sup> Ou talvez: “deslocando a questão para um terreno de impróprio parentesco: é possível uma definição foucaultiana do pensamento sociológico de Espinosa?”<sup>531</sup>

Negri também responde afirmativamente a essas questões – mas deixa evidente que Foucault ao que parece conhecia pouco Spinoza, tendo-o citado poucas vezes durante toda a sua vida, malgrado ser comum ao filósofo francês dizer que conhece embora não cite alguns filósofos. De qualquer sorte, Negri encontra na Ética de Spinoza e no último Foucault elementos que dialogam e que permitem conceber uma sociologia espinosana.<sup>532</sup> Não obstante, outros pensadores contribuem para essa construção. Laurent de Bove com aquilo que chama de

<sup>527</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 209.

<sup>528</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 209.

<sup>529</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 209-210.

<sup>530</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 210.

<sup>531</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 210.

<sup>532</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 210.

“estratégia do *conatus*”<sup>533</sup> e que constrói o social por impulsos de resistência. Ou ainda Simmel, Certeau ou Nicola-Le Strat, que colocam o paradigma espinosista sob nova luz, interpretando o momento espinosista (de uma pós-modernidade aberta e positiva) na reconstrução de uma epistemologia constitutiva do real.<sup>534</sup>

Foucault e Spinoza estão a assaz distantes de uma sociologia do individualismo ou mesmo dos métodos *Wertfrei*, já que tomar partido na construção do social de modo livre e democrático foge aos padrões da sociologia clássica. Assim, já encaminhando esse ponto para o seu fim, se do *conatus* associativo ao *amor* constitutivo há uma longa senda a percorrer, tal trajetória é indispensável tanto para uma epistemologia quanto para uma ontologia. E uma sociologia espinosista pode ser construída exatamente a partir de uma estratégia de *amor*. Uma sociologia jusnaturalista e normativa e, respectivamente, ontológica e performativa.<sup>535</sup> Mas Negri identifica um certo desdém de alguns intelectuais quando se fala do amor e o rebate de forma incisiva:

*Amor*. Ocorre-me, às vezes, escrever ou falar de “amor” no contexto do discurso sociológico. Geralmente me vejo rodeado de ironia e sarcasmo. Como é difícil arrancar o amor da vaidade psicológica do romantismo ou da feroz utopia do misticismo! Na realidade, é assim que o amor foi interpretado, ou eludido, pelos modernos. Enquanto, ao contrário, é na relação racional e construtiva entre a potência ontológica constituinte e a ação coletiva das singularidades que nos é introduzida a definição de *amor* em Espinosa. Nesse sentido, uma eventual sociologia de Espinosa constitui uma espécie de laboratório que trabalha contra e para além do moderno, do individualismo possessivo, e que assume o *amor* como forma subversiva, mostrando a sociedade como constituição do comum, isto é, como entrelace de racionalidade e de desejo das singularidades, como percurso de uma liberdade comum.<sup>536</sup>

Em decorrência disso, há em Spinoza algo potente, que é a consciência absolutamente materialista, que pode ser aqui tomada como biopolítica – essa sinonímia exprime a imanência de uma forma radical – ,de que o social é político, e

<sup>533</sup> Negri foi o responsável pelo prefácio da obra de Laurent Bove que leva esse nome, e que consta na coletânea de livros/textos feita por Homero Santiago: NEGRI, Antonio. Prefácio à tradução italiana de *La stratégie Du conatus*. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 255-261.

<sup>534</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 211.

<sup>535</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 211.

<sup>536</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 211.

que as relações interindividuais são imediatamente retomadas no *comum*, por meio do jogo das singularidades.<sup>537</sup>

A produção – mas também a *transformação* (para dialogar com Dussel) – das instituições tem sua origem na potência do desejo (*cupiditas*), que através das singularidades, passa até chegar à construção do *comum*. O panteísmo espinosista é o reconhecimento da força humana para produzir o verdadeiro por meio do exercício comum do *amor*, daí porque a democracia é ato de *amor*.<sup>538</sup>

Um pensamento que trata o amor como potência não pode ser descartado por simples apego – uma forma adoecida e negativa de amor – à racionalidade fria e instrumental, até porque “[...] a pretensão de que uma teoria da *potentia* seja tão somente ‘diagnóstica, explicativa, crítica’ retira do espinosismo a sua essência: a de ser uma teoria da *cupiditas* e do *amor* racional, da liberdade e do comum.”<sup>539</sup>

E se se pretende(u) aqui uma abordagem micropolítica – partindo dos afetos, indo para o social e chegando até o político, e não o contrário – é porque alcança diversos espaços, não se faz pelo mero reconhecimento da impotência diante do poder econômico ou político vigentes, mas, ao contrário, afirmação positiva de uma (várias) via(s) possível(is), pois, desde Spinoza se sabe que “Quanto maior o número de causas que contribuem, para suscitá-lo, tanto maior é o afeto.”<sup>540</sup> E é no campo dos afetos que se pode encontrar as *transformações* (na dicção de Dussel).

Nesse sentido, os direitos emergentes<sup>541</sup>, que são novos direitos<sup>542</sup>, históricos (não-transcendentais)<sup>543</sup> e pelos quais se luta.<sup>544</sup> São direitos das mais diversas

<sup>537</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 211.

<sup>538</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 211.

<sup>539</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 161.

<sup>540</sup> Trata-se da proposição 8 da Parte V da Ética, à qual se segue: “*Demonstração*: Muitas causas simultâneas podem mais do que um número reduzido delas (pela prop. 7 da P. 3). Por isso (pela prop. 5 da P. 4), quanto maior é o número de causas simultâneas a suscitá-lo, tanto mais forte é o afeto.” (SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 220).

<sup>541</sup> A propósito, conferir: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAUJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da (Orgs.). **Direitos emergentes na sociedade global**: anuário do programa de pós-graduação em direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013. p. 269-291.

<sup>542</sup> “*Sin embargo se discute todavía la lógica de la incorporación de nuevos derechos, que son los que irrumpen como conflicto o reivindicación de necesidades no satisfechas de los nuevos movimientos sociales; luchas del pueblo por los nuevos derechos. [...] La solución tradicional, para tener un referente externo desde donde se podía poner en cuestión el derecho positivo (el cuerpo del derecho vigente [...]), consistía en afirmar la existencia de un ‘derecho natural’; el cual sería como una lista de derechos propios del ser humano como tal, universalmente hablando. Esta solución eurocéntrica (ya que de hecho se remonta al mundo helenista y romano a través del mundo germánico-latino europeo*

ordens, porque as transformações precisam ocorrer não apenas do ponto de vista jurídico – aliás, Spinoza possui um forte antijuridicismo<sup>545</sup> –, mas sobretudo no campo das relações sociais, extrapolando o econômico e incluindo o ecológico, o cultural, o social etc<sup>546</sup> porque é aí que se alcançam os negros, as mulheres<sup>547</sup>, os

---

y moderno) no es sostenible. **Acontece que históricamente se descubren nuevos derechos [...].** En ese caso se descubriría el tal derecho en la lista a priori del derecho natural. Pero en realidad ese desconocimiento del nuevo derecho en la lista del derecho natural, anterior al descubrimiento histórico, muestra que el derecho natural los reconoce solo postfactum (después de los "hechos ") y por la lucha de los que los descubren empíricamente." (DUSSEL, Enrique. **20 tesis de política.** México: Siglo XXI: Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y El Caribe, 2006. p. 143).

<sup>543</sup> "Por ello, dicho derecho natural es una hipótesis metafísica innecesaria e inútil. En la realidad de los hechos existe siempre primero como dado el derecho vigente, positivo [...]. Los nuevos derechos [...] no se 'sacan' de la lista de los derechos naturales, emergen por el contrario de las luchas populares [...]. Los nuevos movimientos sociales toman conciencia, a partir de su corporalidad viviente y doliente, de ser víctimas excluidas del sistema de derecho en aquel aspecto que define sustantivamente su praxis crítica o liberadora." (DUSSEL, Enrique. **20 tesis de política.** México: Siglo XXI: Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y El Caribe, 2006. p. 143-144).

<sup>544</sup> A respeito dos direitos (humanos) e da sua significação como resistência ver: CORRÊA, Murilo Duarte Costa. A exceção contra o estado: biopolítica e direitos humanos. In: PILATTI, Adriano; MATOS, Andityas Soares de Mourra Costa; CORRÊA, Murilo Duarte Costa. **O estado de exceção e as formas jurídicas.** Ponta Grossa: UEPG, 2017. p. 383-420.

<sup>545</sup> A esse respeito, Deleuze, no prefácio d'Anomalia Selvagem, de Negri, afirma que Espinosa tem como ideia fundamental certo desenvolvimento espontâneo das forças, cuja mediação é dispensável. Nisso se coloca no polo diametralmente oposto à concepção jurídica do mundo, elaborada em especial por Hobbes, Rousseau e Hegel. "Essa concepção implica: 1) que as forças têm origem individual ou privada; 2) que elas têm de ser socializadas para gerarem as relações adequadas que lhes correspondem; 3) que há portanto mediação de um Poder ('Potestas'); 4) que o horizonte é inseparável de uma crise, de uma guerra ou de um antagonismo, de que o Poder se apresenta como a solução, mas a "solução antagonista". Spinoza têm sido frequentemente apresentado como pertencente a essa linhagem jurídica, entre Hobbes e Rousseau. Não é nada disso, segundo Negri. Em Spinoza, as forças são inseparáveis de uma espontaneidade e uma produtividade que tornam possível seu desenvolvimento sem mediação, ou seja, sua *composição*. Elas são em si mesmas elementos de socialização. Spinoza pensa imediatamente em termos de *multidão* e não de indivíduo. Toda a sua filosofia é uma filosofia da 'potencia' contra a 'potestas'. Insere-se numa tradição antijurídica, que passaria por Maquiavel e terminaria em Marx. É toda uma concepção da 'constituição' ontológica, ou da 'composição' física e dinâmica, que se opõe ao *contrato* jurídico. Em Spinoza, o ponto de vista ontológico de uma produção imediata se opõe a qualquer apelo a um Dever-Ser, a uma mediação e a uma finalidade ('com Hobbes a crise conota o horizonte ontológico e o subsume, com Spinoza a crise é subsumida sob o horizonte ontológico')." (DELEUZE, Gilles. **Prefácio.** In: NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza.** Trad. Raquel Ramalheite. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. (coleção TRANS). p. 7).

<sup>546</sup> "De nosso lado, mostraremos que b) o 'sujeito' da vida humana (desde o 'corpo próprio' vivo), no re-conhecimento solidário do outro, da comunidade, é o critério de verdade e validade insubstituível da ética como sujeito vivo. Além disso, afirmamos, c) em referência ética como instância última relevante, o caso da vítima (como sujeito *negado*: o 'sujeito' que não pode viver); o que posteriormente é descoberto d) como movimentos ou comunidades intersubjetivas, sociais (como sujeitos comunitários no 'diagrama' da microfísica ou macrofísica do poder), históricos (não 'metafísicos'), na diversidade da comunicação *difícil*, mas não incomensuráveis. Ao se penetrar, através de níveis de complexidade crescente, na profundidade de cada um destes diversos sujeitos históricos, encontrar-se-ão ligações com todos os restantes, graças à função de uma razão ético-material de re-conhecimento e re-sponsabilidade pelo outro que 'transversalmente' chega à 'universalidade' a partir da 'diversidade' dis-tinta (outra denominação da 'diferença' além da Diferença na Identidade). Desta maneira o 'sujeito' *feminino* (o gênero) de Rigoberta Menchu é também o sujeito *indígena* (a etnia), de *cor morena* (a raça), em terras *devastadas* (a questão ecológica), sem

gays, mas também os ribeirinhos, os indígenas, e os chamados povos tradicionais, porque é assim que se constitui a sociobiodiversidade<sup>548</sup>: recuperando não a unidade, mas pluralidade indissolúvel entre natureza e sociedade, que tão eficazmente a modernidade e o capitalismo devastaram.

Feitas essas considerações, há que se pensar e se fazer agora, captar o tempo adequado ou circunstancial (*kairòs*), e se trabalhar na produção de subjetividades democraticamente a partir de *Alma Venus*, até que possa formar *Multitudo* como modo de expressão da *hiperpotentia*.

### 5.2.2 Alter(modern)idade e *Alma Vênus* (prolegômenos de amor) em Toni Negri: investigando a produção do comum pela multidão e a proposta do amor como um afeto não-narcísico – a potência ontológica do amor

Conforme já assinalado no tópico anterior, encontra-se em Spinoza uma antimodernidade, que pode ser uma saída ao saber, mas, também, à política (poder) dos modernos – em suma, ao biopoder. Entretanto, Negri e Hardt tratam cautelosamente do tema Modernidade no último livro da trilogia *Império, Multidão,*

---

*direitos* (exclusão jurídica), sem *participação* na sociedade civil dominada (o político), *pobre* (o econômico), *camponesa* (a classe), *analfabeta* (a cultura formal), *guatemalteca* (o país periférico), etc. (DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação** – na idade da globalização e da exclusão. Trad. Ephraim Ferreira Alvez; Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. São Paulo: Vozes, 2000. p. 520).

<sup>547</sup> O *ecofeminismo* se apresenta como uma das vertentes da *ecologia crítica*. “A ecologia feminista critica a ecologia profunda, porque ela não se dá conta de que não se trata apenas de questionar o antropocentrismo (centramento no homem em seu sentido geral), porque o problema está no androcentrismo (centramento no homem em sentido masculino) que sempre regeu as relações de dominação da natureza considerada uma realidade feminina. As feministas denunciam a relação fálica que existe com a natureza presente na própria linguagem, como, por exemplo, quando se fala de florestas virgens a serem desbravadas. O ecofeminismo ressalta o caráter e o significado das relações entre o modo de tratar a mulher e a natureza. Existe uma correspondência cultural entre a dominação da mulher e a dominação da natureza. Por isso pode-se apontar uma íntima dependência entre a sociedade patriarcal e a subjugação da natureza. Assim, a destruição do meio ambiente natural é uma consequência lógica do modo de se relacionar com a natureza presente no paradigma cultural do patriarcado. **Nesse sentido, não se pode construir uma ética ambiental sem levar em consideração essas relações de dominação sobre a mulher e a natureza.**” (JUNGES, José Roque. **(Bio)ética ambiental**. 2. ed. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010. p. 33-34). (Grifo nosso)

<sup>548</sup> O conceito de *sociobiodiversidade* é devidamente expresso por Bonesso de Araújo: “Desse modo se pensa em termos de sociobiodiversidade, isto é, a relação entre o ser humano e a natureza, na qual as práticas sociais de produção ou de vivência comunitária revelam modelos próprios e específicos no trato com a biodiversidade, ou seja, comunidades cuja cultura é fruto da convivência harmônica e sustentável com o seu entorno ambiental. É o resultado da soma de natureza mais sociedade: a sociobiodiversidade.” (ARAUJO, Luiz Ernani Bonesso de. **O Direito da Sociobiodiversidade**. In: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAUJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da (Orgs.). **Direitos emergentes na sociedade global**: anuário do programa de pós-graduação em direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013. p. 279).

*Bem-estar comum*, e o fazem demarcando três momentos distintos: i) a antimodernidade como resistência, ii) as ambivalências da modernidade e iii) a altermodernidade. Passar-se-á a cada uma delas a seguir.

A *antimodernidade como resistência*, se revela primeiramente na relação entre poder e resistência no interior da modernidade. Modernidade, aliás, que é sempre duas<sup>549</sup>, aquela iluminista, da ruptura com o secularismo e com a tradição (portanto, epistemológica), mas também aquela modernidade das relações de poder, onde aparecem, como já afirmado, dominação e resistência, soberania e lutas de libertação<sup>550</sup> – nesse ponto Negri e Hardt se aproximam (e muito) do que defende Dussel no que tange às duas modernidades: a do *ego cogito* e a do *ego conquiro*.<sup>551</sup>

É preciso, então lembrar que inexistente modernidade sem colonialidade,<sup>552</sup> e que a modernidade não reside na Europa ou nas suas colônias, mas nas relações de poder que abarca entre ambas. Dito de outro modo: o que constitui a modernidade são “[...] as forças da antimodernidade, como as resistências à dominação colonial, [que] não se encontram fora da modernidade, são perfeitamente interiores a ela, ou seja, estão no interior da relação de poder.”<sup>553</sup>

Daí porque também é preciso entender a modernidade não só a partir do prisma da *conquista*, porquanto seja revelador da violência nesse processo, tende a representar os colonizados como passivos<sup>554</sup>, suprimindo a sua subjetividade até mesmo em termos de narrativa. Daí a importância do conceito de *encontros coloniais*, que “[...] frisa o caráter dual da relação de poder e os processos de mistura e transformação resultantes da luta de dominação e resistência.”<sup>555</sup>

<sup>549</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 83.

<sup>550</sup> A esse respeito, ver, principalmente, o subcapítulo “Duas Europas, Duas Modernidades” em: NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Império**. 2. ed. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 87-109.

<sup>551</sup> A esse respeito, ver item “2.2” do presente trabalho.

<sup>552</sup> MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da Modernidade. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. (Colección Sur-Sur). p. 33-49.

<sup>553</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 83.

<sup>554</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 84.

<sup>555</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 84.

Exemplos disso há, e dos mais variados. Desde o processo de hispanização das chamadas *altepetl*<sup>556</sup> após a rendição de Cuauhtémoc a Cortés em 1521, que não foram simplesmente substituídas por formas urbanas europeias, mas também não permaneceram intactas. E aí há um atravessamento, porque “se a civilização *nahua* não sobrevive tal como era, tampouco a espanhola.”<sup>557</sup>; até o caso do *iroquois*, antes até da formação dos Estados Unidos, que desenvolveram um sistema federalista para gerir as relações existentes entre seis nações, dentre as quais “[...] os *mohawk*, os *oneida*, os *onondaga*, os *cayuga*, os *tuscarora* e os *seneca* – com freios e contrapesos, separação entre autoridades civis e militares e outras características mais tarde adotadas na Constituição americana.”<sup>558</sup> Ocorre que a narrativa tradicional atribui essa forma de organização como puramente europeia, quando na verdade o que há é uma mistura e recíproca transformação, o que caracteriza os encontros da modernidade.

Assim, a Europa não é fonte de toda a inovação moderna, e a lógica do *encontro* permite visualizar algo mais importante: as resistências no interior e contra a modernidade que ameaçam a sua autoconcepção dominante. Por mais intensa que tenha sido a tentativa de excluir o outro *antimoderno*, a modernidade acaba convivendo com a resistência.<sup>559</sup> Não quer isso dizer que a modernidade é homogênea, longe disso, Mas para entendê-la é necessário abandonar a presunção de que “[...] dominação e resistência são externas uma à outra, projetando a antimodernidade para fora, e reconhecer que as resistências assinalam diferenças que estão no interior.”<sup>560</sup>

Urge, ainda, repensar classificações fundadas na polarização campo *versus* cidade, Europa *versus* o resto do mundo ou Norte global *versus* o Sul global, que

---

<sup>556</sup> Cidades altamente desenvolvidas construídas pelos *nahua* (habitantes do reino asteca que falavam o *nahuatl*) muito antes da chegada dos espanhóis ao centro do México. (NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 84).

<sup>557</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 85.

<sup>558</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 85.

<sup>559</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 86-87.

<sup>560</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 87.

embora úteis para capturar a relação de poder da modernidade, não revela o todo e, por vezes, é sintoma de uma replicação descuidada da lógica centro-periferia.<sup>561</sup>

Nesse quadrante, as grandes narrativas, ainda que críticas, têm contra si e sobre si uma carga demasiadamente pesada: a de obnubilar as resistências no interior da dominação, porquanto simplesmente narrar a dominação faz com que se com-preenda mal (portanto, gera uma in-compreensão) dos processos de sujeição da modernidade, mas que foram atravessados por focos de antimodernidade, e que lhe causaram fissuras. São essas fissuras não exploradas, porque ignoradas pelas teorias críticas, que constituem linhas de fuga. Mais importante que isso: essas fissuras não são a mera negação do moderno, elas lhe são constitutivas nessa lógica do encontro. São focos de afirmação de uma subjetividade resistente que o poder capilarizado tenta captar.

A definição de modernidade como relação de poder tem ainda, como consequência, a de refutar qualquer noção de modernidade enquanto projeto inacabado<sup>562</sup>. Se assim o fosse, como querem Habermas<sup>563</sup> e outros, bastaria que se colocasse fim e aperfeiçoasse esse projeto. Todavia, prosseguir na modernidade é repetir o mesmo, reproduzir a dominação. Mais modernidade ou modernidade mais completa não são saídas ou soluções aos problemas do presente. Ao revés, para se pensar em alternativas, é preciso antes “[...] investigar as forças da antimodernidade, ou seja, resistências internas à dominação moderna.”<sup>564</sup>

Outro exemplo desse entrelaçamento se dá no tocante à propriedade escravagista na república moderna. Ora, a modernidade e o republicanismo são tão próximos entre si que às vezes é difícil distingui-los. Embora várias concepções de república possam ter sido concebidas, uma exsurge predominante: a república da propriedade.<sup>565</sup> Eis aí um amarração entre a república, a modernidade e a propriedade, cujo terreno mais fértil para se analisar as relações de poder é história

<sup>561</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 86-87.

<sup>562</sup> HABERMAS, Jürgen. Modernidade – um projeto inacabado. In: ARANTES, Otília B. Fiori; ARANTES, Paulo Eduardo. (Orgs.). **Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo: Brasiliense, 1992. p. 99-123.

<sup>563</sup> A esse respeito ver: HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Ana Maria Bernardo *et al.* Lisboa: Dom Quixote, 1998. Na tradução do português para o Brasil: HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. Trad. Luis Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção tópicos).

<sup>564</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 87.

<sup>565</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 87.

moderna da escravidão. É um verdadeiro escândalo se admitir a escravidão, se colocada diante dos conceitos-padrão tanto da modernidade quanto da república.<sup>566</sup> Um escândalo porque, em primeiro lugar, viola os princípios republicanos da liberdade e da igualdade. Em segundo lugar, porque viola também a ideologia capitalista do trabalho livre. Entretanto, em ambos os casos operações ideológicas capitalistas e republicanas tentam fazer desaparecer a escravidão como um traço marcante de si mesmas, relegando-a aos antigos, ou ainda, concebendo-a como uma remanescente das relações econômicas pré-modernas, que serão banidas das história pelo próprio capital.<sup>567</sup>

Mas fazer com que desapareçam os escravos do campo de visão e mesmo da realidade não é apenas uma questão ideológica ou de visão: trata-se de uma questão material e econômica. Ao invés de se pensar que o capitalismo corrói e destrói a escravidão, é imperioso pensar, ao contrário, que capitalismo e escravidão se apoiaram mutuamente. Dentro desse contexto, o racismo não é um desvirtuamento da modernidade e que, com o aperfeiçoamento desta, aquele seria banido. O racismo é não só ideologia no moderno, mas antes constitui um “[...] sistema de práticas materiais e institucionais: uma estrutura que se estende muito além da instituição da escravidão.”<sup>568</sup> As relações hierárquicas que a modernidade estabelece, não apenas na escravidão, mas em uma infinidade de outras formas, evidencia a relação íntima entre raça e modernidade. Se não há modernidade colonialidade, também não há modernidade sem racismo, do que decorre a configuração de um trinômio modernidade-colonialidade-racismo em que cada qual dos elementos se apoia nos demais.<sup>569</sup>

Isso é tão verdade que as revoluções francesa, americana e inglesa seriam a rigor muito menos afinadas ideologicamente com o republicanismo que a revolução haitiana – esta última praticamente ignorada na história: se todos os homens são iguais e livres, certamente nenhum deles pode ser escravo.<sup>570</sup> Mas por que não se

---

<sup>566</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 87.

<sup>567</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 87-88.

<sup>568</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 90.

<sup>569</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 90-91.

<sup>570</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 91.

considera a revolução haitiana como a autêntica revolução moderna e republicana contra a escravidão?

Afirmá-lo, contudo, seria tomar a república e a modernidade em função apenas de suas autodefinições ideológicas, e não de sua substância material e institucional, e embora a Revolução Haitiana amplie as definições ideológicas da república, acaba traindo sua substância material e institucional. Libertar os escravos viola a regra da propriedade (como faz a Constituição haitiana de 1805, cujo Artigo 14 declara todos os haitianos negros, independente da cor da pele) mina a hierarquia racial institucionalizada.<sup>571</sup>

Isso confirma de algum modo a tese foucaultiana de que todos os sujeitos têm uma margem de liberdade que, por diminuta que seja, fundamenta a capacidade de *resistir*. A asserção de que o poder somente se exerce sobre sujeitos livres significa que o poder só pode ser exercido sobre aqueles que possuem capacidade de resistir, os quais exercem a sua liberdade muito antes da aplicação do poder. É assim que os escravos são livres especialmente quando resistem ao poder que se exerce sobre eles, e não quando estão fora do chicote do senhor.<sup>572</sup> Há, então, sempre um espaço de liberdade, na qual se manifesta a resistência, condição de existência do poder. Spinoza a esse respeito afirma que “[...] ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem o seu poder e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de renunciar a ser um homem”<sup>573</sup>

Amparados em Du Bois, Negri e Hardt afirmam que não foram a boa consciência do republicanismo ou as forças progressistas do capitalismo que acabaram com a escravidão. Ela foi destruída pelos próprios negros, por sua resistência que a tornou insustentável como forma de governo e não lucrativa do ponto de vista econômico. A sabotagem do sistema de *plantation* que deteve o fluxo de alimento para o Exército Confederado é um exemplo de como os escravos, promovendo um grande êxodo, obrigaram os Estados Unidos a levarem em conta a necessidade de se rever essa incongruência entre democracia e escravidão, de

<sup>571</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 91.

<sup>572</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 92.

<sup>573</sup> SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 201.

modo que o mundo moderno precisou considerar, no mínimo, a necessidade de inclusão de homens de todas as raças e cores nesse ambiente democrático.<sup>574</sup>

A resistência dos escravos não é uma força da antimodernidade por ir de encontro aos valores ideológicos de liberdade e igualdade – pelo contrário, como deixa claro Du Bois, as rebeliões de escravos estão entre os exemplos mais elevados desses valores na modernidade – , mas por desafiar a relação hierárquica que está no cerne da relação de poder da modernidade. Entendida dessa maneira, a antimodernidade é interna à própria modernidade e dela inseparável.<sup>575</sup>

Se a resistência é biopolítica, a colonialidade é biopoder, mas que controla os corpos não apenas por meio de formas externas de subjugação, mas também, e sobretudo, via mecanismos internos de sujeição.<sup>576</sup> Mais que um sistema ideológico, o triunvirato modernidade-colonialidade-racismo constrói regimes de práticas, que Hardt e Negri dirão, a partir de Barnor Hesse, faz com que o racismo, por exemplo, seja melhor entendido como mentalidade governamental<sup>577</sup> do que como ideologia.<sup>578</sup>

Trata-se de uma importante mudança: a relação de poder que define o complexo modernidade-colonialidade-racismo não é basicamente uma questão de saber, mas de fazer; e assim, nossa crítica não deve se centrar no ideológico e no epistemológico, mas no político e no ontológico. Reconhecer o racismo e a colonialidade da modernidade como biopoder ajuda a efetuar a mudança de perspectiva, enfatizando que o poder não regula apenas formas de consciência, mas formas de vida, que investem inteiramente os sujeitos subordinados; e focalizando a atenção no fato de que esse poder é produtivo – não só uma força de proibição e repressão

<sup>574</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 92-93.

<sup>575</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 94.

<sup>576</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 96.

<sup>577</sup> Percebe-se uma referência àquilo que Foucault chamou de *governamentalidade*: “O que pretendo fazer nestes próximos anos é uma história da *governamentalidade*. E com esta palavra quero dizer três coisas: 1 – o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança. 2 – a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros – soberania, disciplina, etc. – e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes. 3 – resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado. (FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 291-292).

<sup>578</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 97.

externa às subjetividades mas também e sobretudo uma força que as gera internamente.<sup>579</sup>

A partir dessa observação uma questão se coloca: “o alcance universal do biopoder e seu exercício capilarizado, investindo plenamente os sujeitos, significa que não há lugar para a resistência?”<sup>580</sup> A resposta não deixa de ser foucaultiana, mas necessita da ajuda de Wachtel, a quem Negri e Hardt recorrem para afirmar que não se deve pensar o poder como primordial e na resistência como sua reação: a resistência é anterior ao poder. Daí porque o projeto conceitual de Negri e Hardt constitui-se em um quiasma: um movimento desloca o estudo do complexo modernidade-colonialidade-racismo da posição externa da ideologia em direção à posição interna do biopoder; enquanto o outro movimento se dá em direção oposta, partindo do interior das resistências modernas rumo às lutas biopolíticas capazes de ruptura e da construção de uma alternativa.<sup>581</sup>

Já acerca das *ambivalências da modernidade*<sup>582</sup>, Negri e Hardt dão especial atenção a três aspectos: o marxismo e a modernidade, o desenvolvimento socialista e o *Caliban* liberto da dialética. Isso porque identificam uma ambivalência e até certa contradição no projeto marxista, que celebra a modernidade como progresso e ao mesmo tempo desqualifica as formas de antimodernidade, em que pese não deixar uma linha de antimodernidade, alocada na luta de classes, que representa uma forma de resistência ao capital. É a antimodernidade no seio da modernidade.<sup>583</sup>

Em Marx e Engels se vê, de algum modo, um eurocentrismo na narrativa, como que seguindo uma lógica evolucionista, porquanto encara os não-europeus como “[...] ‘povos sem história’, separados do desenvolvimento do capital e enfeixados num presente imutável, sem capacidade de inovação histórica.”<sup>584</sup> Daí porque na década de 1850 Marx ainda subestima o potencial das resistências

<sup>579</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 97.

<sup>580</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 99.

<sup>581</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 99.

<sup>582</sup> Não se pode confundir a discussão sobre as ambivalências da modernidade com a obra *Modernidade e Ambivalência* de Bauman, sobretudo porque o enfoque é diverso – Bauman parecer estar mais preocupado com aquilo que outros autores chamam de pós-modernidade –, embora possam haver atravessamentos entre um ou outro exemplo. Para saber mais, conferir: BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Trad. Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

<sup>583</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 101.

<sup>584</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 102.

anticoloniais, como as lutas camponesas e os movimentos dos trabalhadores indiretamente engajados na produção capitalista. Mais que isso: leva Marx a se colocar diante da colonização como processo necessário para o progresso, já que introduziria nas colônias relações capitalistas de produção.<sup>585</sup>

Isso se repete em importantes movimentos revolucionários, como na China ou na União Soviética, revelando a ambivalência desses movimentos no interior da modernidade porque perseguiram a concretização do progresso. Entretanto é curioso que o próprio Marx, na segunda metade da década de 1870, após se debruçar sobre estudos antropológicos e sociológicos, desenvolve uma hipótese de que a propriedade privada burguesa é apenas uma das várias formas de propriedade, e que a propriedade capitalista somente subsiste porque sustentadas por um brutal e complexo treinamento disciplinar.<sup>586</sup>

Marx então descarta a teoria das formas pré-capitalistas desenvolvida na década de 1850 e questiona a afirmação de que as leis econômicas funcionariam a despeito das circunstâncias históricas e sociais. Ele assim amplia sua perspectiva para além de si mesmo<sup>587</sup>, ou para além dos limites eurocêntricos que lhe diminuam a visão.<sup>588</sup> Tal constatação foi posteriormente (década de 1920) confirmada no plano prático por José Carlos Marátegui quando voltando ao Peru viu nas comunidades andinas, os *ayllus*, a defesa e preservação do acesso comum à terra, assim como formas comuns de trabalho e de organização social comunal, ou seja, mesmo passados mais de cem anos de legislação republicana e essas comunidades não se tonaram individualistas<sup>589</sup>, mostrando que há focos importantes de resistência que escapam à narrativa determinista do econômico.

A modernidade, além disso, enseja o desenvolvimento de monstros com os quais precisa trabalhar. São forças de antimodernidade que tenta controlar como

---

<sup>585</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 102.

<sup>586</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 106.

<sup>587</sup> Poder-se-ia dizer um “Marx para além de Marx”, como quis Toni Negri, em sua obra, publicada originalmente em italiano (NEGRI, Antonio. *Marx oltre Marx: quaderno di lavoro sui Grundrisse*. Roma: Manifestolibri, 2003 (1ª ed. 1979).) e em francês (NEGRI, Antonio. *Marx au-delà de Marx, Cahiers de travail sur les “Grundrisse”*. Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1979).

A obra foi traduzida recentemente para o português: NEGRI, Antonio. **Marx além de Marx: ciência da crise e da subversão**. Caderno de trabalho sobre os *Grundrisse*. Trad. de Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

<sup>588</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 106.

<sup>589</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 107.

sinal ideológico ou um traço de “civilização”. Horkheimer e Adorno buscaram estudar esse fenômeno, e viram que as tentativas modernas de oposição à barbárie, no final das contas, acabou por erigir uma nova espécie de barbárie, a exemplo do nazismo, que é a mistura de racionalidade e barbárie.<sup>590</sup>

As reflexões de Adorno e Horkheimer, se por um lado superam a linha modernizadora teleológica do pensamento marxista, por outro incide em um duplo equívoco: i) tende a homogeneizar as forças da antimodernidade, quando na realidade há linhas diversas de antimodernidade, que podem tender à libertação ou à escravização da população, como o nazismo; ii) limitam as antimodernidades à oposição e à contradição com a modernidade. Essa lógica dialética cria um impasse que imobiliza ao invés de permitir o movimento, e por essa razão os francofurtenses não encontram saídas.<sup>591</sup>

Caliban é figura da peça teatral shakespeareana *A tempestade*<sup>592</sup> e é um poderoso símbolo do nativo colonizado como monstro terrível e ameaçador – poderia mesmo ser considerado um anagrama de Canibal. Próspero, o mago, narra que tentando se aproximar de Caliban para educá-lo, viu-o ameaçar sua filha, Miranda, o que o teria obrigado a aprisioná-lo numa árvore como forma de conter a sua monstruosidade. Eis aí a legitimação da dominação clássica do europeu sobre a monstruosidade e a selvageria do nativo.<sup>593</sup>

Caliban, então, tornou-se peça-chave para representar a resistência anticolonial. Exemplos disso se encontram em Roberto Fernández Retamar (para quem a vitória da revolução cubana é a vitória de Caliban sobre Próspero), em Aimé Césaire (que constrói um Caliban que finalmente conquista a sua vitória, rompe com as amarras do seu aprisionamento, e afirma a sua identidade, durante tanto tempo considerada inferior aos olhos do colonizador) e também em Paget Henry (que fala em uma *razão de Caliban*, figura de pensamento afro-caribenho distinto do pensamento – ou razão do – europeu.<sup>594</sup>

<sup>590</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 115.

<sup>591</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 115.

<sup>592</sup> SHAKESPEARE, William. **A tempestade**. Trad. Beatriz Viégas-Faria. São Paulo: L&PM Pocket, 2002.

<sup>593</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 116.

<sup>594</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 117.

Assim é que o Caliban anticolonial representa uma saída que Adorno e Horkheimer não encontraram por pensarem em termos dialéticos. Esse Caliban, para os colonizados, não é o monstro que o colonizador vê. Só o é, aliás, “[...] na medida em que seu desejo de liberdade ultrapassa os limites da relação colonial do biopoder, arrebatando as amarras da dialética.”<sup>595</sup> Por isso surgem duas tarefas positivas importantes para a compreensão das forças da antimodernidade: uma é e estabelecer a distinção entre noções antimodernas reacionárias e antimodernidades libertadoras. A outra é reconhecer de que forma a resistência e liberdade ultrapassa a relação de dominação, o que a torna incapturável por uma lógica dialética. São esses monstros, então, que possuem a chave capaz de liberar novas focas criativas, que extrapolam a dicotomia modernidade e antimodernidade.<sup>596</sup>

Por sua vez, a *altermodernidade* aparece como proposta positiva, para além de uma lógica de oposição/complementação. Se a antimodernidade constituiu uma forma de resistência em pelo menos três sentidos, é preciso caminhar mais, escapando ao que caba caracterizando-a: a oposição com a modernidade – ainda que seja uma oposição no interior da modernidade.

Assim como os movimentos de protesto da globalização, ocorridos entre os anos 1990 e começo do novo milênio, recusaram a terminologia de “antiglobalização” – mormente porque não a recusavam de todo, sobretudo no que se refere às questões culturais, processos políticos etc – , optando por uma “alterglobalização” (na França chamado de *altermondialisme*), aqui é preciso seguir os seus passos e, deslocando ênfase da resistência para a alternativa, possa ser construída outra terminologia no terreno sobre a modernidade e seus processos conflituos: eis aí *altermodernidade*.<sup>597</sup>

Negri e Hardt destacam que *altermodernidade* e modernidade têm, entre si, uma relação diagonal. “Assinala o conflito com as hierarquias da modernidade da mesma forma que as da antimodernidade, mas orienta as forças de resistência mais claramente para um terreno autônomo.”<sup>598</sup> Não se trata de um movimento de cunho reformista, adaptável à modernidade e sua nova condição global. Também não

<sup>595</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 117.

<sup>596</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 119.

<sup>597</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 122-123.

<sup>598</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 123.

configura novas alternativas ou novas formas de modernidade, como seria uma modernidade chinesa, uma modernidade iraniana e assim por diante. Por *altermodernidade* entende-se “[...] um rompimento decisivo com a modernidade e a relação de poder que a define, pois [...] surge das tradições da antimodernidade – mas também se afasta da modernidade, estendendo-se além da oposição e da resistência.”<sup>599</sup>

Mas que não se oponha a antimodernidade à altermodernidade, porque a passagem de uma à outra não se dá pela lógica da oposição, mas sim da ruptura e da transformação.<sup>600</sup> Também não se confunda altermodernidade como afirmação das identidades históricas, como do indigenismo, que exija uma imagem estática, congelada, determinando o retorno aos modos de vida atingidos pela colonialidade. As ambiguidades nesse aspecto se evidenciam (e se resolvem de algum modo) no projeto *indianidad*, antologia de textos de teóricos indígenas latino-americanos editada por Guillermo Bonfil Batalla, e que já em sua introdução propõe, de maneira aparentemente paradoxal, o aniquilamento do índio. Certamente não se quer aniquilar fisicamente o índio, menos ainda se pretendia aniquilar a sua cultura, pois foi exatamente isso que a modernidade colonial fez. O projeto de destruição tem a ver com a abolição da identidade criada pelos colonizadores e portanto solidamente baseada na antimodernidade.<sup>601</sup>

A ideia é liberar o povo indígena da necessidade de um retorno às formas de vida e às identidades “autênticas” do índio antes da chegada dos europeus. Segundo Bonfil Batalla a identidade étnica não é uma entelúquia abstrata e a-histórica, que se encontra alheia ao devir social, nem é eterna e imutável<sup>602</sup> Outro exemplo de *altermodernidade* pode ser encontrado no movimento *zapatista*, que recusa duas estratégias comuns que ligam os direitos à identidade: i) não exigem reconhecimento jurídico em termos de igualdade da identidade indígena com outras identidades; ii) nem reclamam soberania de suas estruturas e autoridades contra o Estado. O próprio processo de politização envolve a recusa tanto ao Estado mexicano (com quem estabelecem esse conflito), quanto à autoridade das tradições

<sup>599</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 123.

<sup>600</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 124.

<sup>601</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 125.

<sup>602</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 125.

indígenas. Assim, embora em sua maioria os zapatistas sejam indígenas, a exigência não é a do direito de “ser quem são”, mas de “se tornarem o que quiserem ser”.<sup>603</sup>

Percebe-se aí não uma antimodernidade, porque não se trata de mera oposição, mas de uma conseguinte proposição. “A altermodernidade [...] envolve não só a inserção na longa história de lutas antimodernas como também a ruptura com qualquer dialética fixa entre soberania moderna e resistência antimoderna.”<sup>604</sup> Nessa passagem da antimodernidade para a altermodernidade nota-se que, do mesmo modo que tradição e identidade são transformadas, a resistência adquire, por seu turno, um novo significado que se volta à constituição de alternativas.<sup>605</sup>

Outrossim, a altermodernidade é não só uma questão afeita à cultura e à civilização, mas é também uma questão de trabalho e produção. Portanto, as lutas que se travam não são opostas, mas complementares. Isso se justifica na medida em que historicamente movimentos trabalhistas podem muitas vezes reproduzir práticas racistas e divisões culturais de cunho eurocêntrico, bem como considerar as lutas civilizatórias como pré-modernas, atrasadas. A passagem da antimodernidade para a altermodernidade desloca os campos de luta e, se não promove um alinhamento, ao menos admite um paralelismo<sup>606</sup>, de forma que caminhem lado a lado sem interromper o se sobressair em relação umas às outras (lutas).

Assim é que a luta pela água no início dos anos 2000 em Cochabamba ou pelo direito de controlar o gás natural em El Alto, em 2003, podem configurar experiências altermodernas, pois coordenam ampla variedade de reivindicações não só econômicas, mas também sociais em redes horizontais. Trata-se de resolver problemas relacionados à economia, mas também à raça, à cultura, à civilização, é tudo isso ao mesmo tempo.<sup>607</sup> A “forma-classe” é substituída pela “forma-multidão”, e a multidão nada mais é que “[...] um conceito de paralelismo aplicado capaz de apreender a especificidade das lutas altermodernas que se caracterizam pelas

---

<sup>603</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 126.

<sup>604</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 127.

<sup>605</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 127.

<sup>606</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 128.

<sup>607</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 129.

relações de autonomia, igualdade e interdependência entre vastas multiplicidades de singularidades.<sup>608</sup> As lutas bolivianas citadas, por exemplo, têm um traço característicos da altermodernidade: a sua base no comum. A água e o gás não podem ser privatizados; a multidão da altermodernidade se choca com a república da propriedade. Do mesmo modo, o comum não é visto como mero recurso natural, mas como fonte de inovação e criatividade.<sup>609</sup>

Portanto, a relação que se estabelece entre a multidão e a natureza extrapola os limites modernos da apropriação da natureza<sup>610</sup>, mas também não representa mero retorno às comunidades pré-colombianas. E isso tudo reinventa aquilo que se chama de direitos de *Pacha Mama*. Eis a constante metamorfose, mistura e movimento de uma multidão, que não é apenas uma *sociedad abirragada* (variegada, multicolor), nem um mosaico estático, mas sim um caleidoscópio no qual as cores se modificam constantemente e formam, assim, novos e mais belos padrões.<sup>611</sup>

A altermodernidade compartilha, em certa medida, dos elementos discursivos da hiper e da pós-modernidade. A propósito da terminologia, fossem passíveis de se atribuir ao aspecto nacionalista, poder-se-ia dizer que o conceito de hipermodernidade pertenceria aos alemães, o de pós-modernidade aos norte-americanos e o de altermodernidade aos franceses. Negri e Hardt esclarecem que a opção pelo último termo em nada se dá por tendências francófilas.<sup>612</sup>

A hipermodernidade, também chamada de segunda modernidade ou de modernidade reflexiva, expressões usadas por autores como Ulrich Beck<sup>613</sup>, Anthony

<sup>608</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 132.

<sup>609</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 132.

<sup>610</sup> Na lógica moderno-capitalista, mas sobretudo no capitalismo neoliberal, a natureza é considerada mera mercadoria, até mesmo em termos de políticas de "conservação". Sobre o tema, ver: PORTO-GONÇALVES, Carlos. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. 3. ed. Rio de Janeiro, 2012. Ademais, Tybusch destaca o papel da ecologia política na viabilização do diálogo de saberes para a "construção de espaços de ação onde operem decisões que transcendam a simples valorização monetária dos bens naturais e a racionalidade do Homo Oeconomicus e possam também considerar as diferentes dimensões que compõem o conceito de sustentabilidade." (TYBUSCH, Jerônimo Siqueira. **Ecologia Política para um Direito do Ambiente de Raiz Emancipatória**. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=4c7a167bb329bd92>>. Acesso em : 29 jul. 2016. p. 2).

<sup>611</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 133.

<sup>612</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 134.

<sup>613</sup> BECK, Ulrich. **Sociedade de Risco: rumo a uma outra modernidade**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2011. E ainda: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott.

Giddens<sup>614</sup> e Habermas para designar não a superação da modernidade no mundo contemporâneo, mas uma transformação de algumas das suas principais instituições. Entretanto, essa hipermodernidade dá continuidade àquelas hierarquias centrais da modernidade, alocando a sua aposta na reforma e não na resistência.<sup>615</sup>

Por outro lado, a pós-modernidade, termo que o próprio Negri usou muito para representar a ruptura histórica e apresentação de novas possibilidades em vários campos sociais, possui certa ambiguidade, já que por concepção designa uma negação daquilo que teria chegado ao seu derradeiro fim. Autores que trabalham com esse conceito costumam evidenciar a impotência da razão frente às novas formas de poder, sem oferecer necessariamente algumas saídas ou “[...] reconhecer as capacidades das subjetividades vivas de resistir a esse poder e lutar pela liberdade.”<sup>616</sup>

Já a altermodernidade representa uma ruptura mais profunda com a modernidade que aquela produzida pela hiper ou pela pós-modernidade. Aliás, estabelece com a modernidade uma dupla distância:

[...] em primeiro lugar, se alicerça nas lutas da antimodernidade e na resistência às hierarquias que estão em seu cerne, e, em segundo lugar, rompe com a antimodernidade ao recusar a oposição dialética, deslocando-se da resistência para a proposição de alternativas. [...] E, em contraste com a maioria das propostas da pós-modernidade, a altermodernidade oferece uma forte noção de novos valores, novos conhecimentos e novas práticas; em suma, a altermodernidade constitui um dispositivo para a produção de subjetividade.<sup>617</sup>

É importante que se compreenda que a resistência deve ser potente, não meramente defensiva, ou mesmo um retorno ao transcendental enquanto negação do corpo, em visível prática fundamentalista. Negri e Hardt, ao falarem dos “corpos produtivos”, dedicam-se mais precisamente à análise sobre os corpos evanescentes do fundamentalismo. Esse fundamentalismo que pode se expressar de variadas formas, acaba por estabelecer uma relação dual com os corpos: se por um lado os

---

**Modernização reflexiva:** política, tradição e estética na ordem social moderna. Trad. Marai Amélia Augusto. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

<sup>614</sup> GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991. (Biblioteca básica).

<sup>615</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 134-135.

<sup>616</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 135.

<sup>617</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 136.

exige, por outro, dispensa-os. Em outras palavras, “o corpo é importantíssimo e ao mesmo tempo desaparece.”<sup>618</sup>

Essa relação se caracteriza em certos fundamentalismos como o religioso, o nacionalista, o racista e o economicista. Especialmente nos dois primeiros, a saída se dá recorrendo, em certa medida, a um transcendentalismo que, se por um lado investe na potência dos corpos, por outro, assume-os descartáveis. No fundamentalismo religioso, por exemplo, as recomendações dietéticas são muito mais que um mero guia nutricional, concernem aos supostos efeitos que o alimento produz na alma. Do mesmo modo, as roupas guardam o corpo, símbolo de uma virtude interior. Esse supremo eclipse do corpo revela-se melhor no caso do martírio: “o corpo do mártir é central em sua ação heroica, mas essa ação aponta na verdade para um mundo transcendente mais além. Eis aqui o ponto extremo da relação fundamentalista com o corpo, onde usa afirmação também é sua aniquilação.”<sup>619</sup>

No caso do nacionalismo há também uma lógica de paradoxal aposta no corpo e no transcendental. Se por um lado o nacionalismo se concentra na atenção aos corpos em termos de natalidade, saneamento, nutrição, controle de epidemias etc – afirmação e cuidado com o corpo, por outro, em sua face militarista, vê o “[...] sacrifício dos corpos em batalha como revelador do espírito nacional.”<sup>620</sup> E isso a tal ponto que “[...] o mártir ou o soldado patriota também é para o nacionalismo a figura paradigmática da maneira como o corpo é feito para desaparecer, deixando para trás apenas um indicador de um plano mais elevado.”<sup>621</sup>

Não é outra a perspectiva no economicismo, porquanto os corpos são vistos não apenas como produtivos, mas também como produtos, mercadorias. Assim, o seu valor não é medido ou aferido por serem corpos propriamente ditos, mas porque “o que realmente importa é a quantidade de valor econômico que está acima ou por

---

<sup>618</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 50.

<sup>619</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 49.

<sup>620</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 49.

<sup>621</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 49.

trás deles.”<sup>622</sup> Daí porque uma relação fundamentalista: “o corpo material é importantíssimo e ao mesmo tempo eclipsado pelo plano transcendente do valor.”<sup>623</sup>

Mas a questão que surge é: como apostar nos corpos e fugir ao transcendentalismo fundamentalista ao qual comumente se chega? A proposta deve ser positiva, tomando o desvio do foco fundamentalista no corpo e sua subversão como ponto de partida e afirmando as necessidades dos corpos e seus plenos poderes.<sup>624</sup> Bom exemplo dessa aposta reside no movimento *Black Power* iniciado nas décadas de 1960 e 1970 nos Estados Unidos e que adota como tática a afirmação da superfície do corpo (cor da pele, cabelo, traços faciais) como elemento de transformação e reavaliação da epidermização das diferenças humanas e que fundamenta o pensamento racista. Em outras palavras, não se trata de tentar embranquecer a pele ou alisar o cabelo – o que seria uma prática fundada na pressuposição transcendental de que haveria alguma “branquitude” no negro que poderia ser mostrada. Trata-se, ao contrário, de afirmar a beleza da negritude como luta pela liberdade. Portanto, não é apenas um discurso antirracista, mas contrarracista, porque se dirige aos corpos, afirmando a sua negritude. O contrarracismo não se vale de argumentos ou artifícios metafísicos ou transcendentais, é afirmação da potência imanente, mantém-se “[...] vinculado ao material, à beleza e a o poder dos corpos, abre a possibilidade de uma prática biopolítica.”<sup>625</sup>

O mesmo ocorre com o trabalho quando libertado da propriedade, fazendo com que os corpos deixem de ser meros reprodutores de valor para o capital, mas que também possa mobilizar os sentidos e capacidades reinventando a relação dos corpos com o mundo<sup>626</sup> – ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar<sup>627</sup>.

---

<sup>622</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 51.

<sup>623</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 51.

<sup>624</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 51.

<sup>625</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 54.

<sup>626</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 54.

<sup>627</sup> MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 108.

Assim, a concentração no corpo, que caracteriza o fundamentalismo e suas expressões, também promove a abertura para a perspectiva biopolítica enquanto “[...] supremo antídoto ao fundamentalismo, pois recusa a imposições de um valor ou estrutura transcendente, espiritual, não deixando que os corpos sejam eclipsados e insistindo, pelo contrário em seu poder.”<sup>628</sup>

Mas para que não se fique no arenoso e demasiadamente impreciso terreno da oposição ou do contraste, há que se colocar um conceito positivo de altermodernidade. Para tanto, há três linhas gerais de investigação.

A primeira é uma linha alternativa dentro do Iluminismo europeu, a qual retrança as ligações entre Maquiavel, Spinoza e Marx. Trata-se de uma linha que busca a democracia absoluta diante da soberania absolutista, ainda que sob a capa do republicanismo. Embora ambíguos, alguns pensadores como Kant ou Nietzsche criaram poderosas alternativas de libertação, e não podem ser ignorados. O desejo de libertar a humanidade do peso da pobreza e da exploração, pode, eventualmente, ser esmaecido pela formação transcendental então dominante, porém continua sendo uma linha alternativa subterrânea.<sup>629</sup>

A segunda linha é constituída pelos trabalhadores em todo o mundo, que não raramente esbarram entre modernidade, antimodernidade e altermodernidade. Tanto na teoria marxista quanto na prática socialista essa linha se invisibiliza muitas vezes, porque, como já visto, o “socialismo real” guarda com certo zelo as relações produtivas da modernidade capitalista, as quais precisariam ser mantidas e o progresso culminar em mais avançados estágios de desenvolvimento.<sup>630</sup> Mas é importante visualizar essas contradições e autossuperações (como ocorre em Marx, por exemplo) apesar das derrotas e catástrofes. É relevante aprender com a experiência revolucionária que legou não apenas uma resistência antimoderna, mas também a abertura de caminho para o rompimento com a lógica da dominação da modernidade. Talvez, no futuro, possa-se olhar para trás e ver no socialismo real que seu colapso serviu para mostrar como a relação social entre exploração e dominação não apenas define a organização do trabalho, mas atravessa toda a sociedade, ou seja, que “[...] a passagem ao domínio do biopoder assumiu sua

---

<sup>628</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 54.

<sup>629</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 136.

<sup>630</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 137.

forma completa, e desse modo as forças biopolíticas emergem aqui também, configurando as linhas da altermodernidade.”<sup>631</sup>

Por fim, a terceira linha que associa as forças da antimodernidade contra o imperialismo, a colonialidade etc. Negri e Hardt alertavam para o risco de um engessamento da capacidade de resistir a partir de uma dialética com a modernidade. Mas há outro risco, o que lutas de libertação nacional que se consagrem vitoriosas acabem por reproduzir padrões de relações capitalistas de propriedade, além de comando com base na hierarquia global. Entretanto, no seio da antimodernidade existe a possível emergência de forças e formas altermodernas, principalmente quando “[...] o comum aparece como base e meta das lutas – não só o comum como um fato dado, como a terra ou os recursos naturais, mas também “[...] o comum como um resultado, como redes de relações sociais ou formas de vida.”<sup>632</sup>

Sozinhas, nenhuma das três linhas consegue definir suficientemente o que é altermodernidade. A hipótese que Negri e Hardt defendem é a de que as lutas antimodernas, derrotadas, podem voltar como proposta de altermodernidade quando são vinculadas às linhas de resistência nos outros terrenos. Não é a totalidade capitalista o fim da história, mas o limite no qual essas resistências proliferam, não só por meio da esfera produtiva, mas de todos os âmbitos da vida social.

E isso não deixa de exigir uma nova humanidade, um novo ser humano, o que acaba por definir, inclusive, o papel do intelectual contemporâneo. Assim, embora a crítica continue sendo fundamental, a sua atividade intelectual agora precisa “[...] criar novos arranjos teóricos e sociais, traduzindo as práticas e os desejos das lutas em normas e instituições, propondo novos modos de organização social.”<sup>633</sup> Ademais, o intelectual altermoderno não mais se limita a observar, muito menos está à frente ou à parte da realidade, mas está sim “dentro”. A função do intelectual contemporâneo é, a grosso modo, uma nova patrística, isto é, um movimento revolucionário, que, no momento oportuno organizou os pobres contra o

---

<sup>631</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 138.

<sup>632</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 138.

<sup>633</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 139.

poder e exigiu não só rompimento radical do com o conhecimento e os costumes tradicionais.<sup>634</sup>

Mas também é imperiosa a necessidade de novos sistemas de pensamento e práticas que viabilizem a saída da modernidade capitalista rumo a uma nova cultura e novas formas de vida. O intelectual, então, fica incumbido não só por denunciar antimodernamente, mas propor altermodernamente, por meio de uma pesquisa participativa, novas verdades.<sup>635</sup>

Essa inclusão que o novo papel do intelectual exige, pressupõe um ato de envolvimento com a democracia absoluta, uma democracia de multidão, que recusa a supressão do ecológico em favor do econômico, mas que também permite reinventar as relações entre ambos, que os entrelaça a partir de uma nova percepção<sup>636</sup>:

Uma democracia da multidão só é imaginável e possível porque todos compartilhamos do comum e dele participamos. Pelo termo ‘comum’, referimo-nos, em primeiro lugar, à riqueza comum do mundo material – o ar, a água, os frutos da terra e todas as dádivas da natureza –, o que nos textos políticos europeus clássicos em geral é considerado herança da humanidade como um todo, a ser compartilhada por todos. Mais ainda, também consideramos fazer parte do comum os resultados da produção social que são necessários para a interação social e para mais produção, como os conhecimentos, as imagens, os códigos, a informação, os afetos e assim por diante. **Esse conceito do comum não coloca a humanidade separada da natureza**, seja como sua exploradora ou sua guardiã; centra-se, antes, nas práticas de interação, cuidado e coabitação num mundo comum, promovendo as formas benéficas do comum e limitando as prejudiciais. Na era da globalização, tornam-se cada vez mais centrais as questões da manutenção, produção e distribuição do comum, nesses dois sentidos – de promoção e de limitação – e **tanto no contexto ecológico quanto socioeconômico**.<sup>637</sup>

É de se reconhecer a dificuldade de se enxergar o comum, em que pese esteja em toda a parte. Mas isso se deve não só à cisão promovida desde o nascimento da modernidade, mas também às políticas neoliberais, sobretudo da última década que privatizaram o comum, tornando produtos culturais em

<sup>634</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 139.

<sup>635</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 140.

<sup>636</sup> CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão dos sistemas vivos**. Trad. Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix, [19??]. p. 14-15.

<sup>637</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 8. (Grifo nosso).

propriedade privada.<sup>638</sup> No entanto, não há que se recorrer à padronização da visão que se limita a polarizar o privado e o público, porquanto ela é da mesma ordem da perniciosa polarização política entre capitalismo e socialismo. É corrente que se acredite que a única forma de curar os males da sociedade capitalista é o emprego da regulação pública e de uma gestão econômica keynesiana e/ou socialista. Em sentido inverso, não é raro que se vejam indicados para o tratamento das enfermidades do socialismo a propriedade privada e o controle capitalista.<sup>639</sup>

Mas nada disso se disso é suficiente. Aliás, é contraproducente, razão pela qual “o projeto político de constituição do comum [...] opera um corte transversal nessas falsas alternativas – nem privado nem público, nem capitalista nem socialista – abrindo um novo espaço para a política.”<sup>640</sup>

O capital, que não é forma pura de comando, mas relação social, antagonicamente para sobreviver acaba desenvolvendo em seu interior subjetividades produtivas.<sup>641</sup> Processos de globalização exigem que de algum modo se produza cada vez mais o comum:

novas formas dominantes de produção que agora envolvem informação, códigos conhecimento, imagens e afetos, por exemplo, os produtores requerem cada vez mais um alto grau de liberdade, assim como o livre acesso ao comum, especialmente em suas formas sociais, a exemplo das redes de comunicação, dos bancos de informação e dos circuitos culturais. A inovação em tecnologias da internet [...] depende diretamente do acesso ao código comum e aos recursos de informação, assim como da capacidade de conexão e interação com outros em redes sem restrição.<sup>642</sup>

O cerne da produção biopolítica não é a produção de objetos para sujeitos, mas a produção da própria subjetividade. Assim é que uma cena-chave para encampar a luta política na contemporaneidade é pelo controle ou autonomia da produção de subjetividade, e a multidão constitui-se integrando no comum as subjetividades singulares que resultam de todo esse processo.<sup>643</sup>

<sup>638</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 8.

<sup>639</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 9.

<sup>640</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 9.

<sup>641</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 10.

<sup>642</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 10.

<sup>643</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 10-11.

O vocabulário político de certo modo é escasso para se enfrentar essas questões. Daí porque dois conceitos merecem relevo: o de pobreza e o de amor. O pobre como conceito político muito disseminado na Europa medieval até o século XVII, e que importa a partir daquilo que se tornou hoje. O pobre caracteriza-se muito menos pela sua falta (recursos materiais etc) e muito mais pela possibilidade (tomado então como potência).<sup>644</sup>

**O amor representa outro caminho de investigação do poder**, mas também a **produtividade do comum**. Constitui um **meio de escapar à solidão do individualismo**. Não só para retornar ao seio da família ou da vida privada do casal. Para que o amor seja tomado como um conceito político, centrado na produção do comum e na produção da vida social, é importante uma ruptura com boa parte dos significados contemporâneos da palavra, recuperando até mesmo certas noções antigas.<sup>645</sup>

Sócrates, por exemplo, informa no *Simpósio* que, segundo Diotima, sua “instrutora de amor”, o amor nasce da pobreza e da invenção. Ao tentar elaborar o que aprendeu com ela, Sócrates afirma que o amor naturalmente tende para o reino do ideal, para alcançar a beleza e a riqueza, com isso satisfazendo o desejo. As feministas francesas e italianas argumentam, todavia, que Platão entendeu errado Diotima. Ela não nos guia em direção à “sublimação” da pobreza e do desejo na “plenitude” da beleza e da riqueza, mas para **o poder de se tornar definido pelas diferenças**. O conceito de amor de Diotima nos dá uma nova definição de riqueza que amplia nosso conceito de comum, apontando na direção de um processo de libertação.<sup>646</sup>

Mas o amor e pobreza, como conceitos políticos, podem carecer de certa força diante dos atuais poderes dominantes, razão pela qual Negri e Hardt apontam que o elemento que anima tais conceitos é em parte uma força intelectual, ao modo de Kant ou até mesmo de Derrida. Eis uma linha de força para superar o dogmatismo e o niilismo, mas, acrescentam, são necessárias, além disso, a força física e a ação política.<sup>647</sup> “O amor precisa de força para se impor aos poderes

<sup>644</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 11.

<sup>645</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 12.

<sup>646</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 12. (Grifo nosso).

<sup>647</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 13.

dominantes e desmantelar suas instituições corrupta, para só então poder criar um novo mundo de bem-estar comum.”<sup>648</sup>

Esse projeto ético se funda na ação política da multidão. A multidão como conjunto de singularidades composto pela pobreza e pelo amor na reprodução do comum. Não há que se tirar da cartola novos transcendentais ou novas definições da vontade de poder a serem impostas à multidão, pois “o devir-príncipe<sup>649</sup> da multidão é um processo que se escora inteiramente na imanência do processo decisório em seu interior.”<sup>650</sup>

Mas a formação do comum só se viabiliza pelo atravessamento promovido pelo amor enquanto conceito político. Não parece que hoje em dia as pessoas sejam capazes de entender o amor como um conceito político, mas é justamente de um conceito de amor que se precisa para compreender o poder constituinte da multidão.<sup>651</sup> E esforço para demonstrá-lo é empreendido por Negri em *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*.

O nome comum<sup>652</sup> de *Alma Venus* é tomado por Negri do poema de Lucrécio chamado “Hino à Vênus”, deusa do amor na mitologia romana. Ei-lo:

Ó mãe dos Enéadas, prazer dos homens e dos deuses, ó Vênus criadora,  
Prazer dos homens e dos deuses, que por sob as estrelas povoa o  
navegado mar e as terras férteis em searas, que por teu intermédio se  
concebe todo o gênero de seres vivos e, nascendo, contempla a luz do sol:  
por isso de ti fogem os ventos, ó deusa; de ti, mal tu chegas, se afastam as  
nuvens do céu; e a ti oferece a terra diligente as suaves flores, para ti  
sorriem os plainos do mar e o céu em paz resplandece inundado de luz.

<sup>648</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 13.

<sup>649</sup> “‘Devir-príncipe’ é o processo em que a multidão aprende a arte do autogoverno e inventa formas democráticas duradouras de organização social.” (NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 8).

<sup>650</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 13.

<sup>651</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*. Trad. Juan Antonio Bravo. Barcelona: Debate, 2004. p. 399.

<sup>652</sup> *Nome comum* designa, em Negri, a substituição do termo *conceito*, conforme as razões que a seguir serão transcritas. Assim, é importante atentar para o significado da expressão cujo emprego será relativamente recorrente no presente trabalho: “Dizíamos: conhecemos os conceitos, conhecemos através dos conceitos. Mas ‘conceito’ é uma palavra gasta por guerras longas demais e tradições interpretativas diferentes demais. Em vez de ‘conceito’, digamos ‘nome’, ou seja, um signo linguístico que atribuímos a uma coisa; e ‘nome comum’, quando as coisas são muitas e pretendemos representar o seu elemento comum. Todas as coisas têm, ou podem ter, um nome, e todos os conjuntos de coisas, a despeito de como tenham sido reunidas, têm, ou podem ter, um nome comum.” (NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 35).

Apenas reaparece o aspecto primaveril dos dias e o sopro criador do Favônio, já livre, ganha forças, primeiro te celebram e à tua vinda, ó deusa, as aves do ar, pela tua força abaladas no mais íntimo do peito; depois, os animais bravios e os rebanhos saltam pelos ledos pastos e atravessam a nado as rápidas correntes: todos, possessos do teu encanto e desejo, te seguem, aonde tu os queiras levar.

Finalmente, pelos mares e pelos montes e pelos rios impetuosos, e pelos frondosos lares das aves, e pelos campos virentes, a todos incutindo no peito o brando amor, tu consegues que desejem propagar-se no tempo, por meio da geração.

Visto que sozinha vais governando a natureza e que, sem ti, nada surge nas divinas margens da luz e nada se faz de amável e alegre, eu te procuro, ó deusa, para que me ajudes a escrever o poema que, sobre a natureza das coisas, tento compor para o nosso Mêmio, a quem tu, ó deusa, sempre quiseste conceder todas as qualidades, para que excedesse aos outros. Dá pois a meus versos, ó Vênus divina, teu perpétuo encanto.

Faze, entretanto, que, por mares e por terras, tranquilos se aplaquem os feros trabalhos militares; só tu podes obter para os mortais a branda paz, visto que é Marte, o senhor das armas, quem ordena esses feros trabalhos de guerra, e é ele quem muitas vezes se reclina em teu seio, vencido pela eterna ferida do amor.

E, erguendo os olhos para ti, inclinando para trás a nuca roliça, fica deitado como que suspenso de teus lábios e apascenta de amor seus olhos ávidos. E tu, ó deusa, enquanto ele repousa, enlaça-o com teu corpo sagrado, solta dos lábios tuas doces palavras e pede para os romanos, ó cheia de glória, a plácida paz.

Efetivamente, nesta época terrível para a pátria, nem eu posso com serenidade realizar o meu trabalho nem o ilustre descendente dos Mêmios iria, em tais circunstâncias, faltar à salvação comum. A natureza dos deuses quer que eles sempre possam desfrutar em toda paz da imortalidade, bem longe de nossas preocupações, longe das coisas do mundo. Livre de sofrimento, livre de perigos, forte de seus recursos e sem necessidade de nós, sua natureza insensível ignora a ira.<sup>653</sup>

---

<sup>653</sup> No original: "*Mère des fils d'Énée, bienfaisante Vénus, / Plaisir des hommes et des dieux, sous les étoiles, / Tu mets des nefs sur mer, et des moissons sur terre, / Et ce qui vit, par toi est conçu, et s'éveille, / Ouvrant les yeux à la lumière du soleil! / Devant toi fuient les vents, s'écartent les nuées; / Tu t'avances, Déesse, et sous tes pas la terre / Se recouvre de fleurs, et les flots te sourient / Sous le ciel apaisé d'une douce lumière. / Car dès que reparaît du printemps le visage, / Le Zéphyr si fécond, si longtemps prisonnier, / S'affranchit aussitôt, et dans l'air, les oiseaux / Célèbrent ta venue, ta puissance, ô Déesse! / Puis ce sont les troupeaux et les bêtes sauvages / Bondissant dans les prés et les eaux agitées, / Qui te suivent partout, captives de ton charme. / Par les mers, par les monts, et les fleuves grondants, / Par les bois pleins d'oiseaux et par les vertes plaines / Tu jettes dans les cœurs les doux traits de l'amour / Tous n'ont plus qu'un désir: perpétuer l'espèce. / Puisque seule tu peux gouverner la Nature, / Que sans toi rien ne voit la lumière du jour, / Que rien ne se produit d'aimable ou d'agréable, / C'est à toi que je viens pour demander ton aide, / En ce poème où je dévoile la Nature / À notre cher Memmius, que toi-même, en tout temps / Tu as voulu combler de tous les dons, déesse, / Alors fais que mes vers aient un charme éternel! / Mais fais d'abord cesser les durs travaux de guerre / Sur la mer et sur terre, apaise sa fureur. / Tu peux seule aux mortels rendre repos et paix / Puisque de ces travaux Mars en est seul le maître / Et qu'il vient si souvent dans tes bras se jeter, / Vaincu par les blessures infinies de l'Amour. / Tête levée vers toi et les yeux dans les tiens, / Il se repaît de toi, avidement, Déesse, / Et vient suspendre alors à tes lèvres son souffle. / Quand il repose ainsi près de ton corps sacré, / Déesse, enlace-le, et que ta bouche exhale / Pour les Romains, enfin, des paroles de paix. / C'est que nous ne pouvons, en ces temps de malheur / Pour la patrie, œuvrer d'une âme assez sereine, / Ni les Memmius négliger le salut commun. / La nature des dieux veut*

Poderia causar certa estranheza Negri lançar mão de Lucrecio justamente em um poema aparentemente polêmico a considerar seu pensamento sobre os deuses. Se Lucrecio recorre a uma figura divina o faz porque (Alma) Vênus é uma alegoria divina que representa o prazer. Mais que isso, é o nome poético de uma força natural<sup>654</sup> e não pode ser confundido como um apelo ao transcendental. Há aí uma imanência potente e produtiva.<sup>655</sup> E se Negri o utiliza, é porque esse conceito se aproxima de uma ideia de amor (representada por Vênus) como potência gerativa e renovadora.<sup>656</sup>

---

*qu'ils puissent toujours / Jouir en toute paix de l'immortalité, / Fort loin de nos soucis, loin des choses du monde. / Exempte de souffrance, exempte de périls, / Forte de ses ressources et sans besoin de nous, / Leur nature insensible ignore la colère.* (LUCRÉCE. **De rerum Natura** (De la Nature I-II-III). Trad. Guy de Pernon. *Édition bilingue*. Disponível em: [http://guydepernon.com/site\\_4/PUBLIC-NUMLIVRES/LUCRECE/Lucrece-1-2-3-bi.pdf](http://guydepernon.com/site_4/PUBLIC-NUMLIVRES/LUCRECE/Lucrece-1-2-3-bi.pdf). Acesso em: 23 jan. 2018. p. 20-22). Tradução nossa feita com o auxílio da tradução (parcial) feita do texto *Da natureza* de Lucrecio por Agostinho da Silva em EPICURO. **Antologia de textos**; LUCRÉCIO CARO, Tito. **Da natureza**. CÍCERO, Marco Túlio. **Da república**. SÊNECA, Lúcio Aneu. **Consolação a minha mãe Hélvia; Da tranqüilidade da alma; Medéia; Apocoloquintose do divino Cláudio**. Aurélio, Marco. **Meditações**. Trad. Agostinho da Silva *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores). p. 31.

<sup>654</sup> Agostinho da Silva, em sua primeira nota, explica que “Apesar da opinião de Lucrecio acerca dos deuses, a invocação a Vênus explica-se facilmente pelo fato de a deusa aparecer como uma das divindades protetoras da família dos Mêmios. A muitos leitores deve ela ter surgido como uma contradição cora as idéias do poeta sobre os deuses; e é possivelmente a esse motivo que se pode atribuir o aparecimento nos manuscritos, depois da invocação, da parte do Livro II em que Lucrecio atribui a causas naturais tudo o que acontece no mundo. Como sugere Ernout, quis-se tornar bem patente a contradição entre os dois passos. No entanto, talvez essa contradição não exista na realidade: Vênus pode ser, como Baco ou Netuno, ou Ceres, que no Livro II são apontados por Lucrecio, o "nome poético" de uma força natural. De qualquer modo, a abertura do poema é um dos trechos que mais depõem a favor da sensibilidade e da eloquência de Lucrecio e como tal tem sido considerado por todos os críticos.” (LUCRÉCIO CARO, Tito. **Da natureza**. In: EPICURO. **Antologia de textos**; LUCRÉCIO CARO, Tito. **Da natureza**. CÍCERO, Marco Túlio. **Da república**. SÊNECA, Lúcio Aneu. **Consolação a minha mãe Hélvia; Da tranqüilidade da alma; Medéia; Apocoloquintose do divino Cláudio**. Aurélio, Marco. **Meditações**. Trad. Agostinho da Silva *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores). p. 31).

<sup>655</sup> “[...] ‘o que é’ (que existe) existe por si mesmo, é algo real, ou seja, verdadeiro, perceptível. Tudo o que vem a ser, diz Lucrecio, deve ser algo por si só. O que vem a ser jamais é um mero amontoado ou aglomerado de elementos, e, sim, algo harmonioso, ordenado de tal modo a ponto de ser reconhecido como sendo ele mesmo, “algo” que existe por si só, e não por outro e sem, evidentemente, ser outra coisa que não a si mesmo. [...] O ‘algo’ pressuposto por Lucrecio como archê das coisas que são, por ser eterno, ele mesmo não nasceu e é imperecível, e, como tal, não tem limites na sua capacidade de gerar sempre.” (SPINELLI, Miguel. **Lucrecio e Virgílio** –as várias faces de Vênus: musa, genitora e vulgívaga. Hypnos, São Paulo, número 23, 2º semestre 2009, p. 263-264).

<sup>656</sup> “O intróito do primeiro livro no qual invoca a Vênus criadora se mostra aparentemente em flagrante contradição com a mensagem que o poema quer demonstrar: que no mundo não houve e não há criação, mas apenas geração (ou arranjos), degeneração (ou desarranjos) e renovação (ou rearranjo). Trata-se, todavia, de um único movimento ou de um mesmo processo contínuo ao qual a ordem cósmica está, desde sempre, por um tempo infinito, submetida, qual seja: arranjar, desarranjar e rearranjar. O nascer, no que concerne ao processo do gerar, diz respeito a uma coesão de elementos, que, unindo-se entre si, dão forma ao que vem a ser; morrer, também não é um ato, mas um processo, mediante o qual se realiza uma paulatina ‘ruptura em nós dos liames da vida – *in nobis vitae claustra resolvat*. [...] A tese cosmológica de Lucrecio, relativa ao processo generativo do

De *Alma Vênus* – que acaba por constituir o mais belo e forte capítulo de sua obra<sup>657</sup> – Negri retira 3 (três) lições, quais sejam: i) *prolegômenos do comum*, ii) *prolegômenos sobre a pobreza* e iii) *prolegômenos de amor*. Destaca-se que uma das principais motivações de *Alma Vênus* é pensar positivamente as resistências (e suas mutações no pós-moderno). Trata-se de dar um primeiro passo "para além". *Alma Venus* foi escrito antes dos outros dois ensaios que se tornaram capítulos: *Kairòs*, que tem o fito de estabelecer suas bases lógicas e ontológicas, e *Multitudo*, que desdobra suas consequências a partir de uma efetividade esteja liberta das amarras de qualquer soberania.<sup>658</sup> Além disso, *Alma Vênus* é o capítulo mais (est)ético de um trabalho que segue a – já antes abordada por Deleuze e Guattari – tríade **ética/estética/política**, inseparáveis para se pensar aquilo que para o presente trabalho é fundamental: a relação entre direito, poder e sociobiodiversidade<sup>659</sup>. Em especial porque ética e estética, sem política, são mera exaltação do indivíduo; estética e política, sem ética, remontam ao nazismo; ética e

---

Cosmos, se põe nestes termos: no princípio havia apenas um amontoado informe, uma massa de elementos de toda espécie chocando-se entre si. Devido a um movimento como que enlouquecido, com grande 'diversidade de formas e variedade de figuras' os elementos aleatoriamente se uniam. Debatendo-se entre si, se misturavam (*proelia miscens*), formavam aglomerados, sem que nada pudesse individualmente ser distinguido em sua realidade própria: nada conseguia manter-se em algo por si só coeso e formar um todo harmonioso. Foi tão-somente na medida em que o movimento se tornou apropriado, que deixou de ser 'enlouquecido', que partes desse amontoado começaram a se separar. Os elementos iguais passaram a se unir aos iguais, a se prenderem uns nos outros, e a dar existência a algo perceptível e acabado em si mesmo. Os corpos (*corpora*) mais pesados ocuparam as regiões mais baixas, os mais leves as mais altas, e os que mais se entrelaçaram, juntando-se num máximo de coesão (*quanto magis inter se perplexa coibant*) deram origem à água. Tudo isso se deu a partir de sementes lisas e redondas (*levibus atque rutundis seminibus*) que são os elementos (*sunt elementis*) constitutivos das coisas. Toda essa obra se fez sem qualquer intervenção dos deuses (*fiant opera sine divon*); de modo que, é o que propõe Lucrécio, não podemos supor para ela qualquer motivação derivada de algum querer divino, segundo as suas palavras: *neve aliqua divom volvi ratione putemus.*" (SPINELLI, Miguel. **Lucrécio e Virgílio** –as várias faces de Vênus: musa, genitora e vulgívaga. Hypnos, São Paulo, número 23, 2º semestre 2009, p. 266-267).

<sup>657</sup> ROQUE, Tatiana. Prefácio. In: NEGRI, Antonio. **Kairòs, Alma Vênus, Multitudo**: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 14.

<sup>658</sup> ROQUE, Tatiana. Prefácio. In: NEGRI, Antonio. **Kairòs, Alma Vênus, Multitudo**: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 14.

<sup>659</sup> "Na realidade, o campo de conflito da ecologia política abre espaço para incorporar na diversidade natural a diversidade social, sociobiodiversidade como política da diferença e espaço amplo de cidadania." (TYBUSCH, Jerônimo Siqueira. Sustentabilidade multidimensional como ação reflexiva para uma ecologia política pós-colonial. In: SAAVEDRA, Fernando Estenssoro *et al.* **América Latina e Caribe na encruzilhada ambiental**: dimensões política, jurídica e estratégica. Ijuí: Unijuí, 2011. p. 310).

política, sem estética, relembram o enfado dos últimos anos na trajetória da esquerda.<sup>660</sup>

Na primeira lição (*Alma Venus, prolegômenos do comum*), Negri assevera a eternidade da matéria como experiência materialista do tempo. É nesse campo que se dá a discussão ética, que não tem a ver com o infinito, mas se instaura na presença eterna.<sup>661</sup> E a ética está envolvida com o *comum*, que é [...] a composição dos corpos, comum é o objeto da *cupiditas*, comum é figura divina. O comum é a ontologia considerada do ponto de vista da paixão, da força que agita e constitui mundo e divindade.<sup>662</sup> O comum é terreno de liberdade, e “a liberdade se constrói nesse movimento e interpreta sua continuidade na absoluta imanência produtiva de uma *vis viva* que se desenrola de *conatus* físico a *cupiditas* humana a *amor* divino.”<sup>663</sup> Percebe-se aqui um espinosismo nessa ética

[...] O ético é libertação porque é comunicação criativa, produção de subjetividade comum e constituição de temporalidade biopolítica na desmedida do porvir.

[...] Na desmedida do mundo, a inovação e o eterno são ditos pelo amor. **É o amor que reúne eterno e inovação sobre a multidão de limiares singulares que se apresentam na teleologia do comum.**

[...] Aqui, aparece claramente porque o eterno não equivale ao infinito. **O amor, na verdade, não é infinito, mas eterno;** não é medida, mas desmedida; não é individual, mas singular; não é universal, mas comum; não é substância da temporalidade, **mas a própria flecha do tempo.**<sup>664</sup>

Na segunda lição (*Alma Venus, prolegômenos sobre a pobreza*), Negri afirma que há uma experiência que precede o amor na sendo da fenomenologia do amor, que é a experiência da pobreza – inserida no presente e exposta à desmedida.<sup>665</sup> Ora, quem mais está exposto à desmedida é o pobre, que se encontra nu sobre a

<sup>660</sup> ROQUE, Tatiana. Prefácio. In: NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 7.

<sup>661</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 98.

<sup>662</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 106.

<sup>663</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 106.

<sup>664</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 117.

<sup>665</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 118.

borda do ser, sem que lhe assistam alternativas. Elementos da pobreza como a miséria, a ignorância e a doença são também constituem o ponto sobre o qual a condição indigente do corpo (da faltosa situação biopolítica) lança com mais força a flecha constitutiva do tempo.<sup>666</sup>

Aqui se pode estabelecer um diálogo entre Negri e Agamben, mormemntne porque a pobreza se associa com a ideia de *vida nua*, não só por ausência de proteção do Direito e do Estado, mas também porque a não (ou inadequada) inserção no mundo da produção e do consumo, fazem com essas vidas sejam dispensáveis, matáveis. Isso ocorre não só com os favelados, os moradores de rua, os desempregados – da vida urbana, mas também os chamados povos tradicionais<sup>667</sup> em geral. Esses últimos, especialmente, porque têm seus espaços (ambientes) desrespeitados tão logo interessem ao poder econômico<sup>668</sup> ou político e também porque são os que primeira e mais intensamente sofrem com os efeitos da degradação ambiental<sup>669</sup>.

No processo de produção do comum, a pobreza exerce importante papel:

<sup>666</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 117.

<sup>667</sup> “[...] povos tidos como tradicionais, cujo rol vai desde os indígenas, passando pelos quilombolas, pescadores, ribeirinhos, seringueiros, extrativistas entre outro.” (ARAUJO, Luiz Ernani Bonesso de. **O Direito da Sociobiodiversidade**. In: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAUJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da (Orgs.). **Direitos emergentes na sociedade global**: anuário do programa de pós-graduação em direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013. p. 281).

<sup>668</sup> Sobre o papel e o poder do Direito frente ao interesse econômico ver: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; TYBUSCH, Francielle Benini Agne. Garantias do contratualismo, meio ambiente e biopolítica: o que pode a vontade jurídica frente ao interesse econômico? In: ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; ESPÍDOLA, Ângela Araújo da Silveira; BIRNFELD, Carlos André Hüning. (Orgs.). **Direito e Sustentabilidade**. 2. ed. Florianópolis: Editora FUNJAB, 2013, v. 1, p. 365-394. Também publicado em: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; TYBUSCH, Francielle Benini Agne. **Garantias do contratualismo, meio ambiente e biopolítica**: o que pode a vontade jurídica frente ao interesse econômico? Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=7903be1cbb0d9fa2>. Acesso em 09 fev. 2018.

<sup>669</sup> “Na seara dos conflitos distributivos podem-se citar movimentos sociais como os de resistência ao neoliberalismo e o da justiça ambiental. Esse último defende a existência de desigualdades em termos de proteção ambiental no planeta. É, justamente, nas áreas de maior carência socioeconômica que se concentram os maiores déficits em investimentos nas áreas de saneamento, moradia e análise geomorfológica. Compreende-se, portanto, que o risco ambiental não é distribuído proporcionalmente. As regiões anteriormente mencionadas apresentam maiores probabilidades de potencializarem efeitos nocivos de mudanças climáticas, por exemplo, agravando os resultados e produzindo verdadeiras catástrofes ambientais em decorrência da carência de estruturas, recursos e orientações básicas para a gestão de emergências nestas situações.” (TYBUSCH, Jerônimo Siqueira. **Ecologia política, sustentabilidade e direito**. In: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAUJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da (Orgs.). **Direitos emergentes na sociedade global**: anuário do programa de pós-graduação em direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013. p. 250-251).

[...] Se o nome comum é, como vimos, evento da multidão, então o comum é produzido pela multidão. Mas só quando a pobreza se coloca como topos (lugar e motor) do abrir-se da multidão no processo teleológico do ser comum, é que qualquer tautologia (pós-moderna) do comum é eliminada. Dessa maneira, o fazer comum da multidão dos pobres introduz, necessariamente, na desmedida do eterno, a figura do comum, e a imprime neste desmedir-se. Nesse sentido, o pobre é o comum do comum.<sup>670</sup>

Na terceira lição (*Alma Venus, prolegômenos de amor*), Negri evidencia a importância do afeto para o processo de transformação na pós-modernidade e a influência que Spinoza tem para a sua obra.

Para Negri, o amor está estreitamente ligado com a pobreza (lição anterior). No entanto essa relação se dá menos porque *Eros* é filho da miséria (e também da riqueza, na tensão entre animalidade e virtude que representa o centauro) e mais porque ele representa, do ponto de vista ontológico, o *locus* privilegiado de onde emana a potência de todo o possível.<sup>671</sup> Entretanto, não basta olhar para a pobreza como lugar ontológico constituinte: é preciso utilizar o nome comum *amor* como um guia.<sup>672</sup>

Uma antiga verdade diz que o amor é práxis que constitui o comum. E o amor é precisamente o desejo do comum, a *cupiditas* que, no dizer de Spinoza, perpassa física e ética. A experiência do amor mergulha na eternidade do ser, e esse dado acarreta a necessidade de provar que o amor reinventa relação existente entre pobreza e comum. A pobreza reencarna a teleologia (absoluta) do agir comum e o amor a subjetiviza.<sup>673</sup> O amor pressupõe a pobreza, de modo que o pobre é a sua condição de realidade. A propósito, o pobre enquanto sujeito, e não enquanto objeto de amor, como quis a filosofia cristã – tomada não na figura do próprio Cristo e das passagens bíblicas, mas do conjunto de práticas ditas cristãs.<sup>674</sup>

<sup>670</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 121.

<sup>671</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 145.

<sup>672</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 145.

<sup>673</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 146.

<sup>674</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 146.

Nesse sentido o entrelaçamento entre amor e pobreza se dá no âmbito de um eterno retorno (criativo) da potência de amor ao lugar da pobreza. É um caos do cosmo eterno, só que reconduzido à subjetividade. O comum é animado e subjetivizado quando se origina da relação (criativa) entre pobreza e amor. Daí que, “[...] para nutrir o desejo do comum, é necessário ser ou fazer-se pobre; assim como, para construir o comum, é necessário amar.”<sup>675</sup>

Sob a ótica do materialismo, o amor é uma potência ontológica. Mas como se poderia demonstrar que o amor é fulcral na dinâmica da construção do ser? Ora, é necessário que essa potência seja evidenciada como constitutiva das duas dimensões do mundo: o tempo e o espaço.<sup>676</sup> O amor então deve ser a constituição temporal do mundo, porquanto este (o **tempo**) é a primeira dimensão fundamental da experiência do mundo. O ser se constrói sobre a flecha do tempo, mas a temporalidade se emancipa do eterno e se abre para produzir, incrementando o eterno, e abrindo-o constitutivamente para o porvir, mas isso quando é sustentada pelo amor.<sup>677</sup> “É a geração que incrementa o eterno, que inova o ser.”<sup>678</sup>

O que é, então, a geração? “Geração” é o amor que pega o fio do tempo desde o princípio e tece sua teia no comum. Na geração, o amor subjetiviza o tempo, projetando-o no comum. **Não existe amor solitário: o amor constrói, no comum, ferramentas, linguagens e políticas do ser, e, gerando, cria o ser, ou seja, inova o eterno.** Em segundo lugar, a geração é, no comum, sempre singular, pois foi marcada pela pobreza. **É a partir de uma multidão de existências singulares que o ser comum é gerado,** e a eternidade do comum é um céu estrelado de singularidades. O amor acende, continuamente, as estrelas desse céu comum.<sup>679</sup>

Dessa feita, o Hino à *Alma Vênus* de Lucrécio “não ressoa mais como um canto desesperado na noite em que triunfa uma turbulência cósmica de uma

<sup>675</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multidão*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 147.

<sup>676</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multidão*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 148.

<sup>677</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multidão*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 148-149.

<sup>678</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multidão*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 149.

<sup>679</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multidão*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 149. (Grifo nosso).

tempestade de átomos que repetem a eternidade cega do mundo”<sup>680</sup>. E é aqui que *Alma Vênus* surge como inteiramente criadora, de modo que o hino canta a contínua criação do eterno.<sup>681</sup> A geração é irreduzível, e o ser não poderá tender para a morte depois de ser gerado, por que a geração vale pela eternidade; nada e morte existem antes da experiência da geração do ser, antes do amor. Depois disso o ser é regenerado como eterno no comum.<sup>682</sup>

Já a segunda dimensão fundamental da experiência do mundo é o **espaço**. E assim é que o amor deve ser sua potência constitutiva. O ser espacial é feito e refeito no comum, e o espaço é feito pelo amor na medida em que é constitutivo do comum. Mas por que o amor construiria o espaço? “Porque o amor procura o comum, tanto a eternidade (ou o já gerado) do comum quanto o porvir (ou o que está para ser constituído na borda do tempo) do comum.”<sup>683</sup>

Se o nome comum, no tempo, é *geração*, no espaço é *cooperação*.

**Cooperação é amor, que age tornando-se comum entre as multiplicidades:** por conseguinte, é a **potência da vida multiplicada**. Cooperação é o espaço constituído pelo comum e, por isso, multiplicado na sua produtividade – produtividade: que mais pode ser senão a capacidade do comum de ser sempre mais comum. Cooperação é geração comum do espaço. E a cooperação das singularidades é mais produtiva do que cada existência, porque exprime comumente a tensão da multidão de singularidades para dar sentido ao ser. Mas **essa própria tensão não existiria se a cooperação não fosse força amorosa**, logo uma busca que a singularidade pobre faz do comum como expressão de potência.<sup>684</sup>

A potência do nome comum do amor, então, afigura-se ontológica porque constitutiva do espaço e do tempo, representação adequada do ser comum e,

---

<sup>680</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 149.

<sup>681</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 149.

<sup>682</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 150.

<sup>683</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 150.

<sup>684</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 151. (Grifo nosso).

sobretudo, instauração fundadora do biopolítico.<sup>685</sup> Se o amor, enquanto geração e cooperação, aumenta o eterno, o dilema do materialismo entre eternidade e inovação se desmancha, do mesmo modo que é destruído o paradoxo da metafísica clássica no qual todas as vezes que se apresentava o eterno, também apresentava a invariabilidade em geral do ser. Livrar-se desse dilema implica no reconhecimento de que o comum é uma produção biopolítica, o que, em outras palavras, significa que todas as potências do amor (temporais: geracionais e espaciais: cooperativas), quando se precipitam “[...] em direção à borda e para além da borda do ser, configuram o comum como uma força vital que reúne – como se fosse um contexto natural – resistência e potência da multidão.”<sup>686</sup>

Significa, ainda, que há, na epistemologia do *kairòs*, um entrelaçamento entre inteligência e afeto<sup>687</sup>, cérebro e corpo que se concretiza na fenomenologia do amor. Enquanto potência biopolítica, o amor é imanência absoluta e geradora (é *Vênus*), que fornece elementos para solucionar o enigma não só do materialismo antigo, mas também do moderno, porquanto a práxis constituinte até então “[...] não conseguia desdobrar seu potencial gerador reunindo as lógicas de constituição numa epistemologia biopolítica.”<sup>688</sup> É só o amor que constitui o comum no biopolítico, e a imanência absoluta denota não apenas uma democracia absoluta, atrelada à tipologia da tradição clássica, mas como práxis constitutiva da multidão que reúne toda as potências de vida numa nova virtude comum, a qual, ao ser desenvolvida, faz com que o político seja dissolvido nas formas de vida, o que permite reler a ontologia nas malhas e nas práticas do biopolítico.<sup>689</sup>

O político, no biopolítico, atravessado pelo amor, é produção e reprodução da vida comum, revelando-se como potência constitutiva do presente. Aliás, qualquer

<sup>685</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multidão*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 152.

<sup>686</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multidão*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 152.

<sup>687</sup> “Estamos diante da proposta de uma imaginação democrática, inventiva, cheia de incertezas. Uma imaginação que nunca fica a serviço da relação saber-poder. Nela vigora a relação **saber-desejo**.” (WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 196). (Grifo nosso).

<sup>688</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multidão*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 153.

<sup>689</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multidão*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 153.

atalho, mistério ou hipóstase na definição do poder é eliminado. Daí porque algumas fábulas cínicas da autonomia do político, as perversões do maquiavelismo ou a vulgaridade da razão de Estado sofrem ataques pela perspectiva biopolítica.<sup>690</sup> Para superar isso, surge a ideia de revolução do comum, que, de qualquer forma, pressupõe o pós-moderno, onde a crítica materialista descobre o nome comum do comum.<sup>691</sup> Convém, portanto, cotejar moderno e pós-moderno no que tange à percepção do comum. O moderno situava o comum no espaço público, como uma forma de abstração cultural de apelo ao transcendental, não como fruto da *vita activa* das singularidades. Tudo remete à individualidade (que poderia aqui ser chamada de individualismo), que sustenta, no moderno, figuras como o homem e o cidadão, a sociedade e o mercado.<sup>692</sup>

Por outro lado, o pós-moderno nega a genealogia do moderno e coloca homem e sociedade em uma relação circular ininterrupta. Além disso, dessubstancializa as categorias do moderno e as recoloca a partir de outra leitura, como é o caso do privado e do público, que se apresentam como funções intercambiáveis no tempo e no espaço. Entretanto, há a separação entre os mais diversos pontos de vista, que levam inclusive aqueles bem situados politicamente a não permitir que essa nova percepção do mundo, essa revolução que tomou conta das relações produtivas e as formas de vida, gerasse as consequências adequadas.<sup>693</sup>

A mutação mostra, na verdade, que o comum não é abstração de interesses individuais, mas circulação de necessidades singulares, que "público" não é uma categoria jurídica, mas biopolítica, que a política (o direito, o governo etc.) não está acima, mas dentro da vida.<sup>694</sup>

---

<sup>690</sup> NEGRI, Antonio. ***Kairòs, Alma Vênus, Multitudo***: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 154.

<sup>691</sup> NEGRI, Antonio. ***Kairòs, Alma Vênus, Multitudo***: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 155.

<sup>692</sup> NEGRI, Antonio. ***Kairòs, Alma Vênus, Multitudo***: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 156.

<sup>693</sup> NEGRI, Antonio. ***Kairòs, Alma Vênus, Multitudo***: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 157.

<sup>694</sup> NEGRI, Antonio. ***Kairòs, Alma Vênus, Multitudo***: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 157.

Negri acrescenta que o pós-moderno inspirado pelo poder não leva isso em conta, salvo para adequar melhor as antigas medidas à nova desmedida. Dessa forma, o pós-moderno se revela como aquilo que Marx denunciava com o “comunismo do capital”, ligado à ideia de sociedades anônimas.<sup>695</sup> Entretanto, é a análise crítica no pós-moderno que constitui o ponto de vista de Negri acerca da percepção genérica do comum no pós-moderno. Trata-se de um ponto de vista que se levanta contra a mistificação da relação entre singularidade e comum que o poder intenta levar a efeito; um ponto de vista que “[...] reivindica a oportunidade de conferir consequências revolucionárias a uma mutação revolucionária.”<sup>696</sup>

A partir daqui ocorre um aprofundamento nessa relação entre singularidade e comum que permite compreender o amor como potência ontológica. Importa perquirir, então, como o amor, ao longo da história procurou tornar-se tecnologia da constituição e da transformação do ser. Quando a teleologia (materialista específica do comum, determinada pelo caminho ascendente do singular ao comum, enraizado pelo) ainda não aperfeiçoou a sua maturação, as *tecnologias de amor* se mostram incompletas, insatisfeitas.<sup>697</sup> E eis que importa entender como isso se dá partir de 3 (três) tecnologias do amor.

A primeira é a *caritas* cristã (mas também a *virtus* ou a *pietas* pagãs), que encontra o seu fundamento no transcendental. Assim é que a suaviza os contornos da escravidão e remete a respectiva solução ao reino dos céus. Quanta potência! E que revolução! Contudo, trata-se de uma potência do subsolo, que não sabe nomear o real porque sempre se atrela à transcendência. Doa potência ao coração, mas nutre o martírio. É uma revolução implícita que se sussurra aos espíritos e se confia

---

<sup>695</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 157-158.

<sup>696</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 158.

<sup>697</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 158.

aos anjos.<sup>698</sup> “Mas a *caritas*, na era do centauro, nunca consegue redimir, com a alma, o asno que constitui o corpo do pobre.”<sup>699</sup>

A segunda *tecnologia do amor* é ascética, que se dá na época moderna. Por um lado o amor se constrói nas filosofias da imanência e, por outro, se vê diante da “[...] procura de um percurso intramundano nas teorias protestantes da predestinação, o *amor* não aceita a teleologia do comum, a não ser insistindo na paixão do indivíduo e confiando-se a uma improvável comunidade dos fins.”<sup>700</sup> A tentativa de coadunar a ascética individual com as finalidades éticas redundava em uma busca do transcendental, pois, mesmo se ligando a uma genealogia do social, acaba por girar em torno do indivíduo. Essa tecnologia se detém diante do direito que é exaltação do contrato e da exploração. Por conseguinte, embora se tornem históricos, o amor e sua tecnologia, que se direcionam a um objeto-sujeito a ser construído historicamente, estão sempre fechados no indecente círculo da individualidade.<sup>701</sup> Eis aí, também, uma notável potência! “Como é orgulhosa a afirmação da potência histórica do homem-homem! A ascética do trabalho, na qual reside a eticidade do homem moderno, é, aqui, o ponto central da genealogia do comum.”<sup>702</sup> E assim se constrói o homem com senso cívico que paga seus impostos e, de trabalhador, transforma-se em cidadão. Mas há, aí, um terrível segredo: “o de quem, sacrificando-se, quer o domínio.”<sup>703</sup>

Já a terceira *tecnologia do amor* oferecida pela experiência do comum é a militância. Embora se trate de um termo gasto, em especial com o insucesso do socialismo real, ou mesmo pela sua aparente inadequação às novas dimensões biopolíticas – que exigiriam características empresariais, constitutivas, das redes

<sup>698</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 159.

<sup>699</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 159.

<sup>700</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 159.

<sup>701</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 159.

<sup>702</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 160.

<sup>703</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 160.

linguísticas, produtivas e políticas – , Negri afirma que não há termo melhor para cuidar da temática do que a militância<sup>704</sup>, a qual representa “[...] resistência e ruptura, descoberta da singularidade (de si e do evento) e produção do sentido comum”<sup>705</sup> É “militância do comum”, experiência que se desenvolve na totalidade e na complexidade do biopolítico. Não cria superestruturas que a iludam, ao contrário, expressa-se como potência constituinte em qualquer articulação da experiência do biopolítico, visto que atravessa a vida e a sua reprodução, do mesmo modo com que trabalha na produção das relações sociais. “É energia de afeto e paixão racional, em todo momento. É construção da multidão pela produção de subjetividade.”<sup>706</sup>

Nada obstante, o nome comum da *multidão* substitui a noção de *massa*, esta que convive com a sombra do transcendental, isso quando não constitui um momento dialético. E nesse contexto, pode o amor ter na militância uma tecnologia adequada? Em que ela consiste?<sup>707</sup> Consiste:

na cooperação, ou seja, na co-produção de singularidade e de multidão. Portanto, a "massa" cedeu lugar à "multidão" – que é precisamente a tensão, sempre aberta, das singularidades múltiplas na constituição do comum. A militância, como práxis de amor, mostra a coexistência da dinâmica da pobreza e da constituição do comum.<sup>708</sup>

Como forma de aprofundar o conceito (ou nome comum) de militância do comum como prática da pobreza e do amor é imprescindível se pensar na nova relação existente entre antropologia e ontologia, pressuposta pela prática do comum. A construção do comum se dá por conta de um contexto antropológico adequadamente potente, como a modificação da sensorialidade e da afetividade, ou mesmo porque os limites do ser humano se expandiram até alcançar o ambiente. Considerar isso em sentido puramente extensivo valeria apenas (e parcialmente)

---

<sup>704</sup> NEGRI, Antonio. ***Kairòs, Alma Vênus, Multitudo***: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 161-163.

<sup>705</sup> NEGRI, Antonio. ***Kairòs, Alma Vênus, Multitudo***: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 163.

<sup>706</sup> NEGRI, Antonio. ***Kairòs, Alma Vênus, Multitudo***: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 163.

<sup>707</sup> NEGRI, Antonio. ***Kairòs, Alma Vênus, Multitudo***: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 161.

<sup>708</sup> NEGRI, Antonio. ***Kairòs, Alma Vênus, Multitudo***: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 161.

para a época moderna, não para a pós-moderna. Nesta última, “a transformação da ferramenta, a hegemonia produtiva das práticas linguísticas e a formação de um contexto biopolítico na produção da subjetividade acabam por metamorfosear o ser humano e fazer a sua hibridação atravessando todas as fronteiras de outro modo estabelecidas.”<sup>709</sup>

Tudo isso parece evidente, mas o que realmente importa nesse processo é a potência de amor, ou, se se preferir, a nova tecnologia de amar: a militância do comum. É a capacidade de dispor dos diagramas do comum por meio das metamorfoses. Mais ainda: “superação dos limites ‘naturais’, contaminação das linguagens, mestiçagem de gêneros e raças, hibridação geral do ser são elementos constitutivos do comum pós-moderno.”<sup>710</sup>

Aqui se exige resposta ao problema do sentido comum no que toca ao entrelaçamento dessas linguagens e dos corpos. E é exatamente o amor que se ocupa disso ao percorrer e verificar a teleologia do comum como experiência de metamorfose – eis um traço do pós-moderno. Assim é que antropologia e ontologia coexistem numa lógica de hibridação, ao ponto de se tornarem indistinguíveis, uma prótese da outra nesse processo de amor que a nova tecnologia é capaz de tornar sensato.<sup>711</sup>

Essa nova relação entre antropologia e ontologia coloca pontos de indagação acerca dos procedimentos da tecnologia do amor pós-moderna (a militância do comum), em especial porque trata da dimensão do comum e que a tradição chama de *política*. E aí se faz necessário um radical acerto de contas, porque historicamente o político é o contrário de amor. Não obstante, o político é uma forma de comum, tendo sido a sua mais alta representação antes do pós-moderno, tal como a mitologia e a teologia foram na época do centauro. Mas a política o é na época moderna, a época do homem-homem, hoje não é mais. Assim, a política e suas adjacências do comum (a propriedade, o direito, a sociedade civil etc)

<sup>709</sup> NEGRI, Antonio. ***Kairòs, Alma Vênus, Multitudo***: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 164.

<sup>710</sup> NEGRI, Antonio. ***Kairòs, Alma Vênus, Multitudo***: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 164.

<sup>711</sup> NEGRI, Antonio. ***Kairòs, Alma Vênus, Multitudo***: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 164-165.

representa um grave anacronismo, que a afasta do que gostaria e deveria representar, tornando-se violenta e parasitária.<sup>712</sup>

É a tecnologia do amor (pós-moderna) que denuncia essa figura de domínio, opondo-se-lhe com a mesma naturalidade que o leão despedaça o cordeiro.<sup>713</sup> A militância do comum, que substitui a política, é construção do comum, que se move no comum e lhe atribui sentido. E como age em um terreno diverso, mais adequado do que política é designá-la pelo nome comum de biopolítica, porque ela coloca “[...] em primeiro plano o movimento constitutivo, a força produtiva e os procedimentos de amor como energias que atravessam e metamorfoseiam a matéria comum.”<sup>714</sup>

Não se olvide, porém, que um nome comum mais adequado impescinde de uma destruição seguida de uma substituição promovida pelo amor, enquanto tecnologia do comum, sobre o contexto político.<sup>715</sup> E isso já vem acontecendo, pois desde o Maio de 1968 a história tem demonstrado empenho nessa tarefa, quando então a genealogia do comum tornava-se tecnologia do amor e emergência. Nesse contexto do comum surgem, animados pelo amor, a intelectualidade de massa, o nomadismo e a flexibilidade da força-trabalho, a configuração do social como estrutura comum e o abandono à separação entre privado e público.<sup>716</sup>

Assim, a toda investida da política para arrefecer e contornar essa potente produção de subjetividade emergem novas resistências, novas comunidades, novos programas que se opõem à política (no sentido tradicional) e sugerem ‘outra’ ordem da vida, que é o comum. A política, então, é alvejada tanto “[...] pelo movimento comum da pobreza [quanto] pela militância do comum – o amor dá sentido a um ‘outro comum’, diferente do político.”<sup>717</sup> Eis então aquilo em que a “política” se tornou

<sup>712</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 166.

<sup>713</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 166-167.

<sup>714</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 167.

<sup>715</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 167.

<sup>716</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 168.

<sup>717</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 168.

hoje: atividade de produção do *nome comum* entre pobreza e amor<sup>718</sup>, e isso se faz na e pela multidão (*multitudo*, último capítulo da obra de Negri).

E o corolário dessa fundamentação filosófica do amor como conceito político se encontra nos trabalhos feitos em parceria com Michael Hardt. Iniciando em *Multidão*, mas se aperfeiçoando sobremaneira em *Bem-estar comum* (*Commonwealth*). Nessa obra, se a “biopolítica como acontecimento” (*De corpore 1*) fecha a Parte 1 (República e a multidão dos pobres) e a “razão biopolítica” encerra a Parte 2 (Modernidade e as paisagens da altermodernidade), a Parte 3 (Capital e as lutas pelo bem-estar comum) é tem como fechamento *De Singularitate 1: Possuído pelo amor*.

Segundo os autores, os elementos teóricos construídos ao longo das 3 partes de *Bem-estar comum* (*Commonwealth*), desde a multidão dos pobres ao projeto da altermodernidade, e da produtividade social do trabalho biopolítico ao êxodo do comando capitalista, correm o risco de não convergir, de não se constituírem um projeto político coerente, caso não haja outro elemento que anime essa convergência, que cimente esses elementos teóricos. E esse elemento é o amor.<sup>719</sup>

É normal que isso gere desconforto, dizem. Isso se dá porque o amor foi ao longo da história carregado de tanto sentimentalismo, que praticamente se tornou imprestável ao discurso filosófico e, mais ainda, ao político. Não raramente ao ouvirem o termo, alguns se contorcem na cadeira enquanto outros sorriem com ar de superioridade. Entretanto, o amor é um conceito fundamental na filosofia e na política, e é equivocado deixá-lo apenas aos poetas, padres e psicanalistas. É preciso fazer um faxina conceitual, eliminando as visões errôneas que “[...] desqualificam o amor no discurso filosófico e político e redefinindo o conceito de maneira a demonstrar sua utilidade.”<sup>720</sup>

Constatar-se-á, assim, que não só os filósofos, mas também os cientistas políticos e até mesmo os economistas, sob o manto da frieza e da objetividade e frieza do seu pensamento, muitas vezes estão a falar, na verdade, do amor. Entretanto, talvez a timidez epistêmica não deixe isso transparecer lucidamente,

<sup>718</sup> NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 168.

<sup>719</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 203.

<sup>720</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 203.

ignorando que o amor é o coração vivo de um projeto de transformação real, sem o qual os elementos teóricos nada mais são do que um amontoado sem vida.<sup>721</sup>

Para se entender o amor em suas dimensões filosóficas, políticas (e jurídicas), é interessante partir da perspectiva dos pobres e das inúmeras formas de solidariedade social e produção social que por toda parte se reconhece entre aqueles que vivem na pobreza.<sup>722</sup> A solidariedade, a criação da comunidade e a cooperação constituem elementos essenciais à sobrevivência coletiva, de modo que aquilo que mais caracteriza o pobre, conforme já assinalado, não é a sua carência, mas o seu poder. Quando o um corpo social efetivo se forma, mais poderoso que qualquer corpo individual, constrói-se uma subjetividade nova e comum. Assim é que o amor “[...] é um processo da produção do comum e da produção de subjetividade. Este processo não é meramente um *meio* de produção de bens materiais e outras necessidades, mas também um *fim* em si mesmo.”<sup>723</sup>

Se parece demasiada sentimental essa análise, que seja feita então aos olhos da economia política, por exemplo. No contexto da produção biopolítica, a produção do comum não é alheia à produção econômica, de tal maneira que o amor é, também, uma força econômica<sup>724</sup>, porquanto não se trata de algo passivo ou espontâneo, que surge de alguma transcendência e se materializa, mas é antes “[...] uma ação, um acontecimento biopolítico, planejado e realizado no comum.”<sup>725</sup>

Mas o amor é também produtivo do ponto de vista filosófico. É processo de produção de subjetividade e de produção do ser. É, portanto, potência ontológica, já que o ser se constitui pelo amor, que não só produz novos objetos ou sujeitos no mundo, mas produz um novo mundo, uma nova vida social. Como já dito em outro momento, o amor é a alegria, afeto que aumenta a potência de agir e pensar, permitindo repetir e expandir essa alegria.<sup>726</sup> Em outras palavras, o amor significa

---

<sup>721</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 203-204.

<sup>722</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 204.

<sup>723</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 204.

<sup>724</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 204.

<sup>725</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 204.

<sup>726</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 205.

precisamente que os encontros expansivos e as contínuas colaborações continuem a proporcionar alegria.<sup>727</sup>

Não se olvide, porém, que, assim como o comum, o amor também pode apresentar formas corrompidas. E aí se destacam duas formas de corrupção: i) a que transforma o comum em igual, e que poderia muito bem ser chamada de “amor identitário”, como é o caso do amor familiar, do amor nacional e do amor racial. E aí se vê como os fascismos, populismos e outras tantas formas de fundamentalismo não se assentam apenas sobre o ódio, mas encontram também no amor (identitário, corrompido) a sua sustentação; ii) e a do amor como processo de unificação, em que se destaca a figura do amor romântico, que enseja afirmações como a fusão ou unidade indissolúvel – do casal, por exemplo.<sup>728</sup> Como se estivessem todos procurando a sua metade perdida. Em ambos os casos, trata-se de amor ao mesmo, um desvirtuamento de amor ao próximo<sup>729</sup> como se o próximo fosse o igual.

O amor, em vez disso, deveria ser definido pelos encontros e a experimentação de singularidades no comum, que por sua vez produzem um novo comum e novas singularidades. Enquanto no contexto ontológico caracterizamos o processo de amor como *constituição*, aqui, no contexto político, devemos enfatizar seu poder de *composição*. O amor compõe singularidades, como temas numa partitura musical, não na unidade, mas como uma rede de relações sociais. **Fazer convergirem essas duas faces do amor – a constituição do comum e a composição das singularidades – é o desafio central para a compreensão do amor como ato material, político.**<sup>730</sup>

Por mais antirromântica<sup>731</sup> que seja toda a exposição até aqui, há quem ainda desconfie e repute-a demasiado inocente, mesmo que aquilo que se busque não seja constituir um discurso romântico fundado na bondade das pessoas, mas “[...]a

<sup>727</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Multidão**: guerra e democracia na era do Império. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 439.

<sup>728</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. *passim*.

<sup>729</sup> Nietzsche tem uma celebração passageira em seu Zarathustra sobre o (não) amor ao próximo: “Meus amigos, eu não vos aconselho o amor ao próximo; eu vos aconselho o amor ao mais remoto.” (NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zarathustra**: um livro para todos e para ninguém. 6. ed. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 90).

<sup>730</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 208. (Grifo nosso).

<sup>731</sup> Acerca do amor antirromântico e de uma proposta de amor antipredicativo (tal como é o amor identitário) ver: SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

produção de subjetividade e o encontro de singularidades, que compõem novos agrupamentos e constituem novas formas do comum”<sup>732</sup>

Por essa razão é preciso esclarecer e aprofundar a análise, evitando-se mal-entendidos. O amor é a força do comum<sup>733</sup> em dois sentidos: i) como força que o comum exerce; e ii) como força para constituir o comum. Assim, o amor conduz à liberdade nesse processo de composição das singularidades que não conduz à unidade ou identidade.<sup>734</sup> Daí porque “o amor é o poder dos pobres para deixar uma vida de miséria e solidão, engajando-se no projeto de fazer a multidão.”<sup>735</sup>

Mas a teoria política não é construída e destinada aos anjos, mas aos seres humanos que, no mais das vezes, mostram-se capazes de produzir o mal. Aliás, a filosofia política euroatlântica dominante sempre foi a de Hobbes e a ideia de *guerra de todos contra todos*, admitindo, por conseguinte, que os seres humanos não só não são fundamentalmente bons, como são naturalmente maus.<sup>736</sup> Assim, uma teoria ou uma antropologia política fundada no amor, sem levar em consideração o mal que habitaria o coração humano seria no mínimo ingênua.<sup>737</sup>

No entanto, se não é fundada a premissa de que os seres humanos são, por natureza, bons, não há também elementos que os caracterize como naturalmente maus. Tal como ocorre no amor e no comum, há ambivalência nesse terreno, ou seja, podem ser assumidas formas tanto positivas quanto negativas, e essa possibilidade do *tornar-se* é que inviabiliza uma descrição invariante da natureza humana. Aliás, na maioria dos debates políticos não são necessárias bases metafísicas, e se algumas antropologias políticas pessimistas tratam o mal como uma característica invariável da natureza humana, fazem-no por uma questão, acima de tudo, mal formulada.<sup>738</sup>

---

<sup>732</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 211.

<sup>733</sup> Sobre a relação entre *comum* e *afetos* ver duas obras de Rancière traduzidas para o português: RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: Ed. 34, 2005. E ainda: RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento: filosofia e política**. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996 (Coleção TRANS).

<sup>734</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 213.

<sup>735</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 213.

<sup>736</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 213.

<sup>737</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 214.

<sup>738</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 214-215.

Diz-se mal formulada porque embora o mal possa ser constatado empiricamente – guerras, crueldade, sofrimento etc – , é equivocado perguntar se a natureza humana é boa ou má. Primeiro porque o bem e o mal são avaliações contingentes e relativas, logo, não são, de per si, invariantes capazes de fundar acima de qualquer suspeita qualquer constatação ou teorização com bases sólidas. O bem e o mal são julgamentos decorrentes do exercício da vontade e, a exemplo do que afirmaram Spinoza e Nietzsche, luta-se por algo não por considerá-lo bom, mas se considera bom aquilo pelo que se luta. Essa afirmação de algum modo é tomada por Foucault em um sentido mais político que o permite aduzir, em debate com Noam Chomsky, que a questão justiça – circunscrita à guerra justa – só se manifesta após a ação política, ou seja, os proletários não lutam ou lutarão porque consideram a guerra justa, mas porque querem uma melhor posição nas relações de poder, retirando de cena ou amenizando o exercício do poder por quem dita as regras de dominação/sujeição.<sup>739</sup>

Não se está afirmando, com isso, que o bem e o mal ou o justo e o injusto não existem. Não se trata de mera negação ontológica, ou fenomênica. Apenas é uma advertência de que a pretensa construção de teorias ou antropologias políticas que tomam esses conceitos como bases fixas e invariantes pecam justamente por isso.<sup>740</sup>

Em segundo lugar, trata-se de uma questão mal formulada porque a análise fundada em invariantes de qualquer natureza leva a um beco sem saída, porquanto a questão não é saber o que invariavelmente define a natureza humana, mas *o que pode tornar-se a natureza humana*, do que decorre afirmar que a natureza humana – se ainda quisermos chamá-la assim – se caracteriza notadamente pelo poder de ser e de constantemente se transformar. Assim, uma antropologia política de fato realista não é a que afirma a bondade ou a maldade inatas, mas aquela centrada nesse processo de transformação e autotransformação da multidão. Isso porque as questões de bem e mal não são fundantes da multidão: antes se encontram no contexto de seu projeto.<sup>741</sup>

---

<sup>739</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 215.

<sup>740</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 215.

<sup>741</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 215-216.

Considerando assim, não se abole o emprego do termo, nem se nega o mal. Ao contrário: admite-se-o como existente, e se o trata como problema cuja genealogia possa ser entendida a ponto de fornecer os caminhos para combatê-lo. O olhar pessimista admite a sua existência, mas por considerá-lo invariante, bloqueia as possibilidades de entender a sua gênese, porque nesse caso o mal simplesmente é.<sup>742</sup>

A proposta de antropologia política Negri e Hardt:

[...] é conceber o mal como um derivativo e uma distorção do amor e do comum. O mal é a corrupção do amor que cria um obstáculo para o amor, ou, para dizer a mesma coisa com um foco diferente, o mal é a corrupção do comum que bloqueia sua produção e sua produtividade. O mal, assim, não tem existência originária ou primária, apresentando-se apenas em uma posição secundária em relação ao amor.<sup>743</sup>

Dessa feita, as formas corrompidas e antes denunciadas como os fascismos, nacionalismos e racismos, bem como as privatizações e expropriações, passando ainda pelas corrupções institucionalizadas como a família, a corporação ou a nação, são importantes indicativos para prosseguir na investigação.<sup>744</sup>

A partir daqui, então, pode ser retomada a concepção de Spinoza que constitui a base para uma política do amor, especialmente começando pela famosa sequência que inicia no nível das sensações, no qual “[...] ele identifica uma luta (*conatus*) da vida e pela vida; essa luta é construída e direcionada no desejo (*cupiditas*), que funciona através dos afetos; e o desejo por sua vez é fortalecido e afirmado no amor (*amor*), que opera na razão.”<sup>745</sup>

A dinâmica dessa sequência não se dá em firma de sucessivas negações – a luta não é negada pelo desejo, que por sua vez não é negado pelo amor – , mas, ao revés, compõe um acúmulo progressivo, a tal ponto que o amor e o desejo constituam novas formas de luta, cada vez mais poderosas pela vida. E isso é

<sup>742</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 216.

<sup>743</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 216.

<sup>744</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 216.

<sup>745</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 216-217.

imediatamente político, uma vez que seu objeto é a formação da vida social e coletiva, ou seja, a formação do comum.<sup>746</sup>

Embora se assemelhe a outros pensadores dos séculos XVII e XVIII ao afirmar que o ser humano teme a solidão, porque nela ninguém é suficientemente forte para se defender e satisfazer as suas próprias necessidades, Spinoza se distancia desses mesmos pensadores porque postula tudo isso como uma “[...] progressão positiva: a luta pela liberdade e o comum reside no nível mais básico da vida; o desejo, em seguida, põe em movimento a construção do comum; e finalmente o amor consolida as instituições comuns que formam a sociedade.”<sup>747</sup>

Spinoza, ainda, não se coloca na ingênua posição de considerar que a construção social do comum pelo amor possa funcionar desimpedida. Ele reconhece os seres humanos como os autores dos obstáculos a essa construção. No nível mais superficial, ele afirma que o mal é produzido pela ignorância, o medo e a superstição. No nível mais profundo ele não concebe o mal em caráter negativo, seja como Agostinho ao entendê-lo como uma falta do ser, nem o postula como uma falta de amor.<sup>748</sup> “O mal [...] é o amor que se desencaminhou, o amor de tal maneira corrompido que obstrui o funcionamento do amor. [...] E como o amor é [...] a força da criação do comum, o mal é a dissolução do comum, ou [...] a sua corrupção”<sup>749</sup>

Isso explica em partes os motivos pelos quais muitas vezes as pessoas lutam por sua própria servidão como se essa fosse a sua salvação. Chamar a isso de falsa consciência talvez contenha uma certa impotência em termos de transformação, do mesmo modo que confrontar os oprimidos com essa verdade, instruindo-os em seu próprio interesse, talvez seja pouco produtivo. Compreende-se melhor esse processo de formação da comunidade e do amor quando se percebe que se tratam de formas corrompidas.<sup>750</sup>

A primeira pergunta a fazer ao se deparar com o mal é: que amor especificamente deu errado aqui? Qual a instância do comum foi

<sup>746</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 217.

<sup>747</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 217.

<sup>748</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 217.

<sup>749</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 217-218.

<sup>750</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 218.

corrompida? As pessoas estão profundamente viciadas no amor que dá errado e em formas corrompidas do comum. Não raro, infelizmente são estas as únicas expressões do amor e do comum que conhecem!”<sup>751</sup>

Identificar como os poderes intelectuais e corporais foram corrompidos é tarefa imprescindível, e que Spinoza tão bem soube ensinar. Talvez isso explique o fascínio que Freud tinha por ele. Mais que um modelo terapêutico, é preciso (re)construir a ética e a política de modo que se unam numa *ontologia da força*, eliminando separações (metafísicas) entre o amor e a força. Sob o prisma “materialista [...] o amor é a chave proposicional e constituinte da relação entre ser e força, assim como a força substancia ou poderes do amor.”<sup>752</sup>

Há algo de monstruoso nessa relação – entre amor e força –, reconhecem Negri e Hardt. Mas esse transbordamento da força (esse *monstruum*) que corporifica a relação entre o *self* e os outros constitui a base da própria sociedade. Assim como Spinoza, postulam que a o desenvolvimento das instituições se dá no movimento da materialidade do *conatus*, de modo que o amor e a força constroem as armas contra a corrupção do ser e a miséria que acarreta.<sup>753</sup>

O amor, assim, é não apenas um motor ontológico, que produz o comum e o consolida na sociedade, mas também um campo de batalha aberto. Ao pensar no poder do amor, precisamos constantemente ter em mente que não existem garantias; nada existe de automático em seu funcionamento e em seus resultados. O amor pode dar errado, bloqueando e destruindo o processo. A luta para combater o mal envolve, assim, um treinamento ou educação em matéria de amor.<sup>754</sup>

O poder do amor, então, possui três campos de atividade, isso a partir de características que permitem compreender como e porque o amor é potência. Primeiramente “o poder do amor é a constituição do comum e, em última análise, a formação da sociedade.” Em segundo lugar, é força para combater o mal, assumindo a forma de indignação, desobediência e antagonismo. Por fim, a relação entre essas duas premissas (amor como constituição do comum e como e força para

<sup>751</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 218.

<sup>752</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 218.

<sup>753</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 219.

<sup>754</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 219.

combater o mal) culmina no *fazer multidão* do amor.<sup>755</sup> É preciso que a mobilização do amor seja aprendida com novos hábitos criados por meio da organização coletiva dos desejos, em processo de educação sentimental<sup>756</sup> e política. Hábitos e práticas que culminarão em novas instituições sociais, transformadas e transformadoras.<sup>757</sup>

Embora anjo, o amor é um anjo armado, porquanto força ontológica envolvida na produção de ser, no fazer multidão, o que justifica se falar em uma força política constituinte.<sup>758</sup> Não se ignora, contudo, que alguém possa objetar e afirmar esse mesmo caráter nas formas corrompidas do amor, do que decorreria a inutilidade das reflexões e práticas, porque no final das contas tudo acabaria caindo na mesma vala.

As corrupções raciais, patriarcais e identitárias não carecem de força, ao contrário, muitas vezes apresentam um excedente de força, talvez para compensar o desvio da dedicação do amor ao comum.<sup>759</sup> Mas há critérios para a distinção entre a força do amor e das suas formas corrompidas:

Primeiro, o conteúdo do vínculo entre amor e força é o comum, que compõe a interação da singularidade em processos de solidariedade social e igualdade política. Segundo, a direção da força do amor é orientada para a liberdade dessas singularidade. Terceiro, as formas organizacionais desse exercício são sempre abertas, constitutivas e horizontais, de tal maneira que, sempre que é solidificado em relações verticais fixas de poder, o amor excede e ultrapassa seus limites, abrindo novamente a organização à participação de todos. Quarto, a relação entre amor e força é legitimada no consenso de singularidades e na autonomia de cada um, numa relação de reciprocidade e autogoverno coletivo. Quinto, essa força sempre esta dirigida para a consolidação desse processo em instituições que podem permitir que ele tenha prosseguimento com poder cada vez maior.<sup>760</sup>

As maiores dificuldades de identificação realmente não estão no campo conceitual, mas político, real, onde a batalha acontece. Assim, mesmo quando os poderes do amor são compreendidos e o mal é enfrentado de olhos abertos,

<sup>755</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 219-220.

<sup>756</sup> Sobre a crítica ao *embrutecimento* dos sentidos na prática pedagógica e a proposta de uma educação para a emancipação, ver: RANCIÈRE, Jacques. **O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual**. Trad. Lilian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. (Educação: experiência e sentido, 1).

<sup>757</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 220.

<sup>758</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 220.

<sup>759</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 221.

<sup>760</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 221.

algumas dificuldades permanecem. Negri possui uma obra sobre Giacomo Leopardi, na qual analisa o poema *Lenta Ginestra*. Nela é evidenciado como Leopardi “[...] captura a fragilidade do amor e as singularidades que lutam no comum contra o destino aparentemente inelutável da morte e da destruição.”<sup>761</sup> Para tanto, é utilizada a figura do vulcão Vesúvio, que embora constitua ameaçadora presença, tem ao seu redor delicadas flores da *giesta-das-vassouras* continuam a brotar, incansavelmente. De fato seria muito fácil ingressar em uma luta cuja vitória fosse certa, mas inexitem garantias. “A vitória é possível e o medo do vulcão só será derrotado quando a esperança for organizada para construir a comunidade humana.”<sup>762</sup>

As antropologias políticas pessimistas das quais falam Negri e Hardt são profícuas em estabelecer táticas e práticas para *conter* o mal – porque apostam na maldade intrínseca e invariante à natureza humana. Para se captar bem esse raciocínio, importa destacar, por exemplo, um trecho das epístolas de Paulo, na proposta do *katechon* (aquele que contém), pois, segundo Paulo, esse contém o *fora dalei*, figura que retardaria o apocalipse até o seu momento adequado. Esse misterioso “contenedor” normalmente foi interpretado como um poder soberano. Tertuliano o identifica como o Império Romano; Carl Schmitt, com um Império Cristão. De qualquer sorte, o *katechon* costuma ser visto como um mal menor que evita um mal maior, e isso corresponde às aspirações de uma antropologia política pessimista, que vê a *contenção do mal* como tarefa central, o que permite estabelecer um política do *mal menor*.<sup>763</sup>

A proposta não pode ser de *contenção*, mas de *combate* ao mal. O amor é o campo de batalha dessa luta. O mal, consoante já assinalado, é a forma corrompida do amor e do comum. Assim, ele é secundário, porque derivado e, portanto, o seu poder é menor. O amor é mais forte que a morte, e agir através do amor permite que se combata o mal. Não se quer dizer que é possível colocar fim ao mal de uma vez por todas, porque certamente a corrupção do amor e do comum (o mal) continuará a existir, mas é possível empreender e vencer a batalha.<sup>764</sup> Negri e Hardt ainda

<sup>761</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 221.

<sup>762</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 222.

<sup>763</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 222.

<sup>764</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 223.

alertam para uma terrível experiência histórica existente na relação entre amor e força, que foi aquela presente nas concepções socialista e bolchevista do partido:

A **premissa é racional e compreensível**: nada é possível quando estamos isolados e si a unidade torna efetivo e multiplica o valor da indignação e da revolta individual. Assim é que os militantes avançam de mãos dadas para criar um grupo compacto, armado de conhecimento e paixão. Seria esta a centelha de transformação da sociedade. Mas a **conclusão é falsa**: de maneira sub-reptícia mas implacável, as determinações de normas e medidas do partido, suas decisões (até sobre o direito de vida e morte) tornam-se separadas da experiência dos movimentos e são absorvidas pela lógica da alienação capitalista, tornando-se burocráticas e tirânicas. O que deveria conferir força à multiplicidade transforma-se na violência da identidade. A unidade é projetada como um valor transcendente, e o slogan da revolução serve para corromper o comum. Não, o partido não derrotará o mal. Hoje a memória dessa corrupção serve apenas para nos compelir ainda mais a descobrir uma força para combater o mal.<sup>765</sup>

Em outras palavras, combater o mal por meio do amor não significa, nem pode significar a aceitação de um amor do tipo autorreferente e egocêntrico, porque essas formas corrompidas é que são o próprio mal a ser combatido. Pensar em termos de libertação enquanto processo de transformação – quiçá de revolução – das relações socionaturais não pode se centrar no indivíduo e nem na premissa de que o ser humano é mal e que as formas de conter o mal revelariam uma saída desejável.

A exemplo de Negri, Dussel afirma positivamente um afeto não-narcísico e trata do amor ao outro enquanto outro, ao oprimido, mas não na condição de oprimido, mas como sujeito da exterioridade.<sup>766</sup> A formação da multidão pressupõe essa afirmação, e a *multidão* aparece como recuperação da unidade do ser e recusa à cisão moderna (entre natureza e sociedade, mas de modo mais amplo: entre

<sup>765</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 223.

<sup>766</sup> O *ethos* da libertação se estrutura todo em torno de um eixo essencial, que não é a compaixão (como para Schopenhauer), nem a simpatia (como para Scheler), visto que ambos são posições das partes funcionais para com as outras partes (padecer com o igual), mas sim comiseração – no sentido real e pleno -, con-miseração. É a pulsão alterativa ou de justiça metafísica; é o amor ao outro como outro, como exterioridade; amor ao oprimido, mas não em sua situação de oprimido, e sim como sujeito da exterioridade (somente a isso chamaríamos miséria: a traumática posição do livre, do outro, da pessoa, que foi reduzida a um instrumento no sistema). Descobrir o outro como outro e pôs-se-junto-a (con-) sua miséria, viver como própria a desproporção de ser livre e sofrer sua escravidão; ser distinto e alguém, e ao mesmo tempo ser só uma parte diferente interna; doer-se com a dor de tal cisão, é a posição primeira do *ethos* libertador. **Não é a amizade, nem a fraternidade (dos iguais)**, mas o **amor aos oprimidos em razão de sua real dignidade como exterioridade.**” (DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, [198-]. p. 70). (Grifo nosso).

natureza, história, cultura e sociedade). Eis aí uma forma potente de aumento da liberdade contra a corrupção dos afetos políticos.

O próprio Negri afirma que nos trabalhos realizados em coautoria com Michael Hardt, em especial a trilogia *Império, Multidão e Bem-estar comum*, foi empreendida a tentativa de evidenciar a interação e dissociação entre *potentia* e *potestas*, ou seja, entre biopolítica e biopoder. Isso recorrendo ao “hábito” dos pragmatistas norte-americanos ou ao *habitus* de Bordieu, de tal forma que foi possível encontrar o processo de construção (desde dentro) da relação e da diferença entre *potentia* e *potestas*.<sup>767</sup>

A antinomia dos dois efeitos (dos dois caracteres) da potência não pode ser definida como um dualismo ontológico: é um contraste continuamente produzido, um conflito continuamente posto e continuamente resolvido, e de novo continuamente reproposto em outros níveis, uma tensão ética que emerge através das dificuldades e dos obstáculos do percurso que, partindo do *conatus* e passando pela *cupiditas*, chega até a expressão do *amor*. Se a relação entre *potentia* e *potestas* é então reconhecida como “assimétrica”, isso acontece porque a *potentia*, enquanto *cupiditas*, jamais pode tornar-se má, e porque ela possui sempre excesso. Aquilo que é mau é algo que não se realizou. Quanto à *potentia*, ao contrário, ela constrói o comum, isto é, dirige a acumulação das paixões em direção ao comum. Ela conduz a luta pelo comum, através de uma contínua produção de subjetividade, em direção a uma amorosa consciência do racional.<sup>768</sup>

É por isso que *fazer política* no pós-moderno (em tom de *altermodernidade*) não é outra coisa senão:

[...] resistir e rebelar-se. Mas é, ao mesmo tempo, exprimir um sujeito biopolítico que, tensionado entre pobreza e amor, decide o *telos* comum. Por isso mesmo, “fazer política” é ir embora, sair do domínio, do poder do Estado e da ilusão de todo transcendental, para produzir novas temporalidades e novos espaços comuns, cooperativos, sobre a borda do ser e para realizar aquela inovação amorosa que dá sentido ao ser comum.<sup>769</sup>

O amor (como potência ontológica), anima a multidão que constrói o comum. A beleza disso reside na multidão que vive com alegria, e o gozo estético está na percepção da desmedida. Se *Kairòs* mostrou de que forma e onde (na desmedida

<sup>767</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 154.

<sup>768</sup> NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 155.

<sup>769</sup> NEGRI, Antonio. **Kairòs, Alma Vênus, Multitudo**: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 229.

entre o eterno e o porvir) o ser se constitui, importa indagar: por meio de que a desmedida se produz e produz o comum? Ora, pelo amor, *Alma Vênus*. Há que se consignar que “**não existe amor solitário** e, por isso, aquilo que constitui o comum construindo, no comum, políticas de ser, inovação e cooperação, para que a multidão (*Multitudo*) – comum – decida pelo comum.”<sup>770</sup> E isso explica o nome comum de *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*.

Assim, a vontade anterior que anima o *estado de rebelião* de que fala Dussel, que é a *hiperpotentia*<sup>771</sup>, a qual, diante da *potentia*, transforma a *potestas*, agora a serviço da multidão; essa vontade potente é o amor. O amor como *hiperpotentia* na formação da multidão democrática.

### **5.2.3 A sobriedade e a embriaguez de Luis Alberto Warat: esforços para um discurso constitutivo de uma ecologia (bio)política dos afetos – ainda é possível se pensar em revolução em pleno século XXI?**

Warat é um daqueles teóricos que inspiram o *fazer* da pesquisa, mormente porque não era apenas um jurista, um filósofo. Muito menos era um sábio do monastério. A sua sabedoria se deslocava para muito além de um espaço (ainda que simbólico): o seu saber sóbrio era embriagado e embriagante, aguçado pelos sentidos e tomado pelos afetos.

Warat é várias linhas de fuga. Há de se iniciar, então, por uma das possíveis, que é especialmente aquela relacionada à cisão (moderna) entre natureza e sociedade – que foi mais abordada no primeiro capítulo, mas que se mostrou presente em todos os demais. Essa reflexão importa porque, para Warat, a ecologia está diretamente ligada ao sentido da vida.<sup>772</sup> Não se trata apenas de se pensá-la (a ecologia) como uma bandeira ou um *topoi* argumentativo. Ela é mais.

Aliás, Warat se questiona sobre qual é o sentido da vida nesse mundo carregado de horrores e de invejas, de solidão, desamparos e de genocídios, mas

<sup>770</sup> ROQUE, Tatiana. Prefácio. In: NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 18. (Grifo nosso)

<sup>771</sup> DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 97-102.

<sup>772</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 421.

também de pequenos gestos de amor que animam e mostram que nem tudo é miserável nessa existência.<sup>773</sup>

A perda do sentido da vida, de certo modo, é fruto da modernidade e do seu esgotamento do ponto de vista das alternativas da vivência coletiva. A modernidade produziu um nível simbólico que impregnou as relações entre lei, poder e saber, e acabou por capturar o desejo em suas redes. Mais que isso, criou imagens totalizadoras, produtoras de univocidades (não a do *ser* deleuziana), enfim, de uma mítica vencedora que assassinou as sociedades teocráticas, mas que não foi capaz de “[...] impedir o ressurgimento das moradias fetichizadas e das opções totalitárias para as resposta vitais.”<sup>774</sup>

Ademais, esse esgotamento dos modos de vida propostos pela modernidade é uma das razões pelas quais é crescente o sentimento de vazio existencial. Não se olvide que a pós-modernidade também não logrou êxito em estabelecer a sua própria proposta, do que decorre a contínua ameaça com o vazio, representada muitas vezes como angústia ecológica ou sentimento de catástrofe. É necessária uma nova estética que facilite o reencontro com o sentido da vida – que Warat a chama de transmodernidade.<sup>775</sup>

Por essa razão, Warat diz que os paradigmas da modernidade e da pós-modernidade, geradores de mal-estares, devem ser substituídos por um *paradigma ecológico da transmodernidade*, o qual representa uma proposta de esperança calcada na construção de um modelo de transformação e autonomia. Em outras palavras, trata-se de um projeto de ecologização em todas as instâncias, um novo

---

<sup>773</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 385.

<sup>774</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 403.

<sup>775</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 410.

modelo de cultura<sup>776</sup> – ou uma nova percepção, como para Capra. A esse (novo) paradigma Warat dá o nome de *ecocidadania*.<sup>777</sup>

A *ecocidadania* se constitui como uma profunda *transformação* ética, estética, política e filosófica. Ela é condição para um *direito do amanhã* e, estando no contexto do conflito entre o novo (como emancipação) e o velho (como polo de captura), serve como forma de reaprender o mundo através de seis objetos de análise: os ambientes, a cidadania, os saberes, os valores, a dialética do gênero e o desejo.<sup>778</sup>

Seu princípio particular indica uma investidura afetiva e de cuidado em diversos territórios de práticas e saberes, coletivamente considerados: trata-se de um princípio de *Eros grupal*, entendido não como abstração, mas como reconversão de subjetividades em busca de práticas da *ecocidadania*.<sup>779</sup>

A “ecocidadania” como uma necessidade de compreender as transformações, as resistências e as transgressões que precisam ser efetuadas para garantir o nosso direito ao futuro, para comprometer o homem na preservação da existência em todas suas modalidades e a supressão de uma forma de sociedade que acelera a invisível atuação das tendências destrutivas (pulsão de morte).<sup>780</sup>

E essa postura que envolve o eterno e o porvir, na realidade constitui-se, para Warat como um entrelaçamento do direito com a política, a ecologia (política) e a alteridade, em franco processo de transformação. A grande (global) revolução é antes a microrrevolução, não há como fugir. Em Warat se encontram todos esses ingredientes que até o presente se tencionou falar. Não se trata apenas de uma

<sup>776</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 392.

<sup>777</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 393.

<sup>778</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 407.

<sup>779</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 407-408.

<sup>780</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 408.

metanarrativa, mas de maneiras subterrâneas, submersas e moleculares de transformação. É o que se denota na seguinte passagem:

Uma resposta filosófica global para nossa profunda crise civilizatória: a autonomia centrada na alteridade que permitiria aos indivíduos tornarem-se, num só tempo, **cada vez mais solidários e diferentes**. Num certo sentido, estou tratando de afirmar a **ecocidadania como um direito do amanhã** que não representaria uma resposta súbita, dada de uma só vez; ela resultaria de **mil revoluções moleculares do sistema de valores existenciais que iriam infiltrando-se em redes (rizomaticamente) por todo o tecido social e no devir dos desejos**.<sup>781</sup>

A proposta waratiana de *ecocidadania* deve ser entendida, acima de tudo, como um trabalho cartográfico sobre o desejo, porque é o desejo que impulsiona o devir das autonomias e é ele que, ecosófica<sup>782</sup> falando, relaciona-se “[...] com todas as formas de vontade de viver, vontade de criar, vontade de amar e de inventar uma outra sociedade (como percepção do mundo e ordem de valores).”<sup>783</sup> Trata-se de tomar o desejo como uma maneira de reinventar o mundo, (micro)revolucionando as suas estruturas. Eis então:

[...] uma formulação original de **ecocidadania como uma ecologia política do desejo**, que ressalta a instância da subjetividade (e da intersubjetividade) como condição reguladora de todos seus circuitos semióticos. Quer dizer, uma “ecocidadania” que trata de fazer transitar a totalidade de seu pensamento com referência às questões da subjetividade: a ecologia e a cidadania, vistas também como instâncias de realização da subjetividade: uma cartografia do desejo como potência de vida, transformadora das condições de existência e construtora da realidade; o desejo como produtor de novas conexões: o feminino por excelência.<sup>784</sup>

A democracia e o direito não podem sequer ser assim chamados se não houver postulados e práticas atreladas à *ecocidadania*. A cidadania em sentido

---

<sup>781</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 408. (Grifo nosso).

<sup>782</sup> Aqui Warat emprega o termo oriundo de Guattari n’As três ecologias, opúsculo onde se constrói o conceito de *ecosofia*. (GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Trad. Maria Cristina Bittencourt. Campinas: Papirus, 1990).

<sup>783</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 408.

<sup>784</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 409. (Grifo nosso).

clássico (moderno) é insuficiente porque, distorcida, viabilizaria o preconceito contra o estrangeiro, daí porque é necessário ecologizá-la.<sup>785</sup> Assim a cidadania se apresenta como um reclamo ético-estético-político que garante o direito ao amanhã limitando os excessos do poder<sup>786</sup> (*potestas*) fetichizado com o exercício da liberdade (*potentia*) da multidão que se coloca contra o próprio poder econômico e político (*hiperpotentia*).

Uma democracia sem cidadania e com sujeitos desordenados<sup>787</sup> não é democracia. Ela não pode ser reduzida à liberdade negativa, mas precisa permitir a heterogeneidade em todos os aspectos, o que permite o reconhecimento do outro e a fuga do dogmatismo como conhecimento. Eis aí o grande dilema democrático, que envolve ainda a possibilidade (ecológica) de reconstrução da vida, porque não há “[...] sociedade realmente autônoma com indivíduos perdidos frente ao sentido de sua própria vida (sem capacidade para potencializar seus afetos).”<sup>788</sup>

O direito sempre está ligado a isso, não apenas como reconhecimento discursivo, mas como elemento simbólico e que evita ingenuidades de uma eventual ética da “boa vontade” que permearia o exercício do poder. “Se não há ordem jurídica, há máfia”<sup>789</sup> e o grande efeito do direito é justamente é o estabelecer do limite como possibilidade de uma gramática do vínculo social.<sup>790</sup>

---

<sup>785</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 415.

<sup>786</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 411-412.

<sup>787</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 412.

<sup>788</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 418.

<sup>789</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 387.

<sup>790</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 413.

Assim, o direito está de algum modo ligado à pergunta pelo sentido (ecológico) da vida, que é basicamente uma preocupação da *ecocidadania*, cujo objetivo é o de melhorar as condições de existência<sup>791</sup>:

A “ocupação ecológica” passa pela tentativa de melhorar as condições ambientais, sociais e afetivas da existência. Um objetivo que unicamente se poderá cumprir se o homem consegue – individual e coletivamente, abrir-se para uma realidade de sentidos em permanente estado de multiplicação. A **ecocidadania** vista como um **problema de vínculos** que **estabelecem os homens: entre si, com a natureza, de uma sociedade para outra.**<sup>792</sup>

Ademais, a ecologia só logrará êxito se for capaz de modificar a *forma de vida*<sup>793</sup> dos seres humanos, porquanto pessoas esgotadas em seus valores, desejos e sentidos não produzem qualquer melhora ecológica. “As respostas ecológicas dependem de homens aptos a reconhecer sua própria **alteridade**. Homens que aceitem a diferença que está neles mesmo e nos outros.”<sup>794</sup> Mas há dúvidas que pululam a todo momento quando se toca uma ética que propõe o afeto como elemento de vínculo:

É possível a formação de uma sociedade que encontre em Eros seu fundamento constitutivo? Pode existir uma sociedade de sentimento solidários e vínculos de reciprocidade não idealizados? É viável uma sociedade que se constitui a partir de vínculos de amor?<sup>795</sup>

Tais perguntas referem-se a viabilidade de uma sociedade construída sobre o princípio de realidade, que de algum modo é sempre uma possibilidade de

<sup>791</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 432.

<sup>792</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 432. (Grifo nosso).

<sup>793</sup> A esse respeito ver: AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017. (Estado de Sítio, Homo Sacer, IV, 2). E o primeiro volume da coleção: AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Trad: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

<sup>794</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 433. (Grifo nosso).

<sup>795</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 449.

resultados frágeis, porque é sempre relativamente vencida pela pulsão de morte. “Os vínculos simétricos se realizam no interior de assimetrias estruturais que só podem ser gradualmente diminuídas pela busca renovada de uma aceitação incondicional das diferenças.”<sup>796</sup> Assim, para ter consistência, essa busca precisa estar aliada à consciência de seus próprios limites, porquanto, como já dito, as formas corrompidas do amor e do comum continuarão existindo e é ingênuo acreditar na sua completa superação.

Dito de outro modo, a relação constitutiva do social pode tender a converter-se em um vínculo de amor tratando de resolver os destinos do prazer por meio de um pensamento que questione a representação do mundo na que apoia a instituição imaginária da sociedade, ou seja, um pensamento radicalmente transformador: o pensamento que se aceita a si mesmo como portador da diferença e da alteridade, nas margens do imobilismo sacralizado pelo instituído e pelo transcendente.<sup>797</sup>

Mas esse vínculo social não é aquele da *Fábula das abelhas* de Mandeville<sup>798</sup>, que é um hino antiamor e que, postulam os economistas, prova a impossibilidade de conexão entre economia e amor – o que, em última análise, inviabilizaria o amor como capaz de gerar o vínculo.<sup>799</sup> Mandeville conta a história de uma colmeia rica e próspera cheia de vícios privados, com a ganância, a preguiça e a covardia. Até que um dia, o deus da colmeia, já farto de tais vícios, resolve eliminá-los, tornando virtuosas todas as abelhas. Mas, com isso, todas as abelhas param de trabalhar, e a sociedade (colmeia) se desintegra.<sup>800</sup> Quer dizer essa fábula, que a economia e a integração social se dão pelos vícios e não pelas virtudes – as pessoas trabalham por ganância, cumprem as leis por covardia etc. Adam Smith se apropriou das reflexões de Mandeville que até o inspirou a ideia de *mão-invisível* bem como a célebre passagem que afirma a produção e a satisfação

<sup>796</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 449.

<sup>797</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 450.

<sup>798</sup> MANDEVILLE, Bernard. **A fábula das abelhas – ou vícios privados, benefícios públicos**. Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: Unesp, 2017.

<sup>799</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 209.

<sup>800</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 209.

das necessidades não à benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro, mas aos seus interesses egoístas.<sup>801</sup>

Outra forma (mais atualizada) de representação da vida econômica a partir das abelhas se encontra na sua atividade de polinização – portanto, há um deslocamento para fora da colmeia, diferenciando-se da proposta de Mandeville. Nessa atividade as flores representam, para as abelhas, uma externalidade positiva. Ao voarem de uma flor (da macieira ou da cerejeira, por exemplo) à outra para colher o néctar, as abelhas levam o pólen às demais flores, polinizando-as. Assim, também para as flores, as abelhas são externalidades positivas, concluindo assim o processo de polinização que produz frutos. Essa fábula mais contemporânea sugere uma sociedade em que predomina a ajuda recíproca e as trocas virtuosas baseada em externalidades positivas.<sup>802</sup>

Entretanto, essa organização ou lógica de vínculo é uma forma corrompida de cooperação. Essas abelhas e flores sugerem um tipo de amor em forma estática, um casamento selado no céu que as constitui como metades que se completam, formando um todo e amarrando o comum na unidade e na uniformidade. Mas embora sirva para produzir mel e frutos, essa relação é afetivamente corrompida porque é mera repetição do mesmo.<sup>803</sup> O que se busca, e o que efetivamente conta no amor, “[...] são a produção de subjetividade e o encontro de singularidades, que compõem novos agrupamentos e constituem novas formas do comum.”<sup>804</sup>

Contudo, há outra relação possível, com outras espécies, aliás. E daí é que surge uma nova fábula.<sup>805</sup> Trata-se de uma relação da ordem daquela que há entre a vespa e a orquídea:

A orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre esta imagem. A vespa se desterritorializa, no entanto, tornando-se ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transportando o pólen. A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade. Poder-se-ia dizer que a orquídea imita a vespa cuja

<sup>801</sup> SMITH, Adam. **A riqueza das nações**. Investigação sobre sua natureza e suas causas. V. I. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Economistas). p. 74.

<sup>802</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 210.

<sup>803</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 210.

<sup>804</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 211.

<sup>805</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 211.

imagem reproduz de maneira significativa (mimese, mimetismo, fingimento, etc). Mas isto é somente verdade no nível dos estratos — paralelismo entre dois estratos determinados cuja organização vegetal sobre um deles imita uma organização animal sobre o outro. Ao mesmo tempo trata-se de algo completamente diferente: não mais imitação, mas captura de código, mais-valia de código, aumento de valência, verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um destes devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro, os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe. Não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries heterogêneas na linha de fuga composta de um rizoma comum que não pode mais ser atribuído, nem submetido ao que quer que seja de significativa.<sup>806</sup>

Isso tudo ocorre porque algumas orquídeas liberam o odor do feromônio das vespas fêmeas, bem assim suas flores têm o formato da genitália das vespas fêmeas. Nesse processo a polinização se dá uma *pseudocópula*, variada pelo deslocamento das vespas macho de uma às outras orquídeas.<sup>807</sup> Essa relação deve ficar gravada na memória do leitor. Ao final do presente tópico ela será melhor explicada, porquanto, evidencia o amor (e não a economia baseada nos vícios ou nas virtudes humanas) como elemento de vínculo social.

É diante de tudo isso que a prática ecológica waratiana tem o amor como postulação política central.<sup>808</sup> Aí se constitui, portanto, uma *ecologia dos afetos* como arma de enfrentamento da progressiva deterioração do político e do social, propondo a (re)invenção do Outro como sentido dos projetos identificatórios<sup>809 810</sup>.

---

<sup>806</sup> No original: “L’orchidée se déterritorialise en formant une image, un calque de guêpe; mais la guêpe se reterritorialise sur cette image. La guêpe se déterritorialise pourtant, devenant elle-même une pièce dans l’appareil de reproduction de l’orchidée; mais elle reterritorialise l’orchidée, en en transportant le pollen. La guêpe et l’orchidée font rhizome, en tant qu’hétérogènes. On pourrait dire que l’orchidée imite la guêpe dont elle reproduit l’image de manière signifiante (mimesis, mimétisme, leurre, etc.). Mais ce n’est vrai qu’au niveau des strates - parallélisme entre deux strates telles qu’une organisation végétale sur l’une imite une organisation animale sur l’autre. En même temps il s’agit de tout autre chose: plus du tout imitation, mais capture de code, plus-value de code, augmentation de valence, véritable devenir, devenir-guêpe de l’orchidée, devenir orchidée de la guêpe, chacun de ces devenirs assurant la déterritorialisation d’un des termes et la reterritorialisation de l’autre, les deux devenirs s’enchaînant et se relayant suivant une circulation d’intensités qui pousse la déterritorialisation toujours plus loin. Il n’y a pas imitation ni ressemblance, mais explosion de deux séries hétérogènes dans la ligne de fuite composée d’un rhizome commun qui ne peut plus être attribué, ni soumis à quoi que ce soit de signifiant.” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux: capitalismo et schizophrénie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980. p. 17).

<sup>807</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 211.

<sup>808</sup> Aqui se materializa o amor como um *postulado político* (Dussel) que orienta a ação.

<sup>809</sup> Não confundir com formas identitárias enquanto formas corrompidas de amor de falam Negri e Hardt.

<sup>810</sup> WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade**. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 284.

Warat assevera que talvez não haja uma saída ecológica para a crise no processo civilizatório se não houver uma revolução amorosa capaz de alterar os destinos simulados do desejo, do que decorre que a ecologia (e a própria democracia) dependem de um fazer político no amor.<sup>811</sup> Daí a necessidade de se resgatar uma ética da consolidação existencial fundada no amor e na solidariedade, o que revelaria o amor como *dimensão ecológica emancipatória*, consistente na capacidade de fortalecer a condição humano por meio da potencialização dos afetos e do desejo de viver.<sup>812</sup>

Ademais, Warat aponta *caminhos para uma ecologia dos afetos*, que se iniciam – quase tautologicamente – por uma viagem ecológica pelos afetos, encontrando sentimentos e desejos para que possa adquirir novas formas de construção simbólica da vida.<sup>813</sup>

A *ecologia dos afetos* deverá trabalhar na reconstrução de vínculos amorosos, sem perder de vista que a ameaça do fim do social e do político está sempre predeterminada pela resolução ilusória dos conflitos identificatórios, pela pauperização absoluta de uma identidade que não se aceita em sua alteridade constitutiva.<sup>814</sup>

Em outras palavras, o movimento ecológico cada vez mais precisa(rá) se preocupar com as dimensões políticas do amor, ou seja, “uma **‘eco-afetividade’** que mostre como a **‘contaminação’ da natureza** é consequência da existência prévia de uma **‘contaminação’ dos sentimentos**.”<sup>815</sup> Por isso a importância da psicanálise (e talvez até de uma esquizoanálise) como condição para a eficácia libertária da

---

<sup>811</sup> WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 284.

<sup>812</sup> WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 285.

<sup>813</sup> WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 285.

<sup>814</sup> WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 285.

<sup>815</sup> WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 285.

ecologia, ao permitir um convite à descoberta do novo, ao encontro com o sentimento da vida, um encantamento pelo próprio desejo.<sup>816</sup>

Se o maior êxito do capitalismo real de consumo é a produção de subjetividade serializada que cultua um campo social povoado de inimigos que se discriminam reciprocamente, e que constrói o reconhecimento das identidades no delírio das certezas; o êxito ecológico possui caminho oposto: constitui-se desde um discurso preocupado com o prazer do pensamento e a apresentação de solução cooperativas ao drama do enfrentamento alienado. É uma aposta na recuperação semiológica dos poderes do corpo.<sup>817</sup> Em suma:

A ecologia libertária diz respeito à promoção de um investimento ético-afetivo. Ela é uma ética dos destinos sublimados do prazer que é sempre uma "ética do Vínculo. É dizer, uma ética que assume a Psicanálise do Vínculo como método, resposta e sentido. Seria uma ética que permite Eros, recuperando o sentimento pelo Outro com o sentido da vida."<sup>818</sup>

É preciso (re)construir também o discurso ecológico, não mais fundado no afeto político do medo, que acaba tomando tons apocalípticos – como, por exemplo, “[...] o incremento do racismo; o genocídio empregado como forma de governo; o imaginário que institui o caráter sagrado do Estado moderno, dando à vontade de destruição sua dimensão planetária.”<sup>819</sup> Essa (nova) discursividade trabalharia a partir de uma atitude transferencial que permite verbalizar as idealizações e os fantasmas existentes no interior do psiquismo, os quais revelariam as carências projetadas. Eis aí o ponto nevralgico do elo transferencial, que auxilia na compreensão de uma subjetividade ameaçada por suas carências mal trabalhadas, evidenciando as consequências destrutivas de uma expectativa de amor que se

---

<sup>816</sup> WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 286.

<sup>817</sup> WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 286.

<sup>818</sup> WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 306. p. 286.

<sup>819</sup> WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 306. p. 287.

transformou em idealização (de um Outro impossível, portanto). É um afeto mal resolvido.<sup>820</sup>

É nesse sentido que aparece o *afeto como caminho*, pois “os vínculos de amor se realizam como tendência à compreensão das fragilidades constitutivas. Eles expressam a luta da alteridade para seu reconhecimento em meio a uma harmonia cultural excedida em sua imobilidade.”<sup>821</sup>

Assim, o alcance dos objetivos de transformação social se dará pela ecologia quando esta se converter em uma psicossociologia das relações sociais<sup>822</sup> que enseja o vínculo libidinal que permite ver o Outro, em pelo menos quatro lugares:

a) como modelo (aceitação da lei); b) como objeto de desejo (aceitação do Outro como interlocutor que me define e transforma); c) como objeto de apoio (liame de solidariedade); d) como objeto de confronto (o Outro como expressão de um antagonismo positivo).<sup>823</sup>

Acrescenta Warat que:

O direito ao amor é o valor existencial que mais preocupação deve despertar numa futura prática política dos direitos humanos. Eles, como suporte simbólico da democracia, têm que assumir “meu desejo do outro” como instância realizativa da solidariedade. A eficácia vital dos direitos do homem é indissociável (*sic*) de uma dimensão ética, que é da ordem da ligação amorosa do desenvolvimento vital da palavra.<sup>824</sup>

A ecologia dos afetos, então, é uma ecologia que evita a destruição do social, do político e da natureza, acima de tudo. É, ainda, uma ecologia de reconhecimento do Outro e, sendo uma ecologia que fala do amor, “encontra o seu sentido social na tentativa de evitar a morte do pensamento e a destruição de uma sociedade que,

<sup>820</sup> WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 306. p. 287-288.

<sup>821</sup> WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 306. p. 288.

<sup>822</sup> WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 450.

<sup>823</sup> WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 306. p. 288.

<sup>824</sup> WARAT, Luis Alberto. O amor tomado pelo amor: crônica de uma paixão desmedida. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I, Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 324.

buscando harmonia absoluta, torna-se violenta e discriminatória.”<sup>825</sup> E é por isso que a *ecologia dos afetos* é revolucionária; não necessariamente no uso corrente e conglobante do termo. Ela é microrrevolucionária, transformadora, porque impulsionada pelo *postulado político* do amor. É nesse sentido que as revoluções contemporâneas são possíveis e plausíveis.

Quando se fala de revolução no século XXI se está querendo dizer outra coisa. As nostalgias e as práticas do século passado não servem muito. Precisa-se de uma nova concepção de revolução. O processo microrrevolucionário do novo século deve alentar a ideia de que é possível produzir uma subjetividade transformadora baseada numa política do desejo e da cooperação social dos excluídos e esquecidos como centro das práticas que podem subverter a história. Apesar do poder desproporcionadamente selvagem do Império, um tipo diferente de microrrevolução molecular é possível levando em consideração algumas coisas.<sup>826</sup>

Essas coisas a que se refere Warat são e podem ser inúmeras. De qualquer sorte, o trilhar a senda das revoluções moleculares (ou *transformações*) exige um trabalho de amor,<sup>827</sup> tomado e atravessado pelo amor<sup>828</sup>, que é (des)medida e elemento constitutivo do comum. Acima de tudo, trata-se de um trabalho de (e pela) **liberdade** constitutiva de novas subjetividades.

Ser livre... o ser humano torna-se efetivamente livre, segundo Negri afirma, “Através de uma metamorfose na qual seu corpo e seu espírito, agindo concertadamente, reconhecem na razão o amor. A eternidade, portanto, é vivida na práxis constitutiva, a práxis nos constitui no eterno.”<sup>829</sup>

E é aqui que essas *microrrevoluções* (ou revoluções moleculares), tomadas de empréstimo de Guattari, tocam, atravessam e são atravessadas por aquilo que

<sup>825</sup> WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos:** a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 306. p. 288.

<sup>826</sup> WARAT, Luis Alberto. **A Rua grita Dionísio!** Direitos humanos da alteridade, surrealismo e cartografia. Trad. Vivians Alves de Assis, Júlio Cesar Marcellino Jr. e Alexandre Moraes da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 32.

<sup>827</sup> WARAT, Luis Alberto. Manifestos para uma ecologia do desejo. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos:** a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 284.

<sup>828</sup> WARAT, Luis Alberto. O amor tomado pelo amor: crônica de uma paixão desmedida. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos:** a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I, Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

<sup>829</sup> NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem:** poder e potência em Spinoza. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. (coleção TRANS). p. 298.

Dussel chama de *transformações*, como manifestação da potência e do novo, desde a norma até o sistema de eticidade – num nível micropolítico.<sup>830</sup>

É aqui que a narrativa de Guattari, em carta dirigida a Deleuze, sobre a relação entre a vespa e a orquídea se revela. A empolgação jovial de Guattari ocorrer por um dado importante: não há nas vespas a mesma industriiosidade, nem o mesmo produtivismo como nas abelhas operosas. Elas não se sentem compelidas a produzir, querem apenas se divertir. Além disso, essa relação reforça a diatribe de Guattari contra as corrupções do amor no casal e na família, porque as vespas e as orquídeas estão longe de sugerir uma fábula moral do casamento – como ocorre com as abelhas e as flores. Antes, elas representam “[...] um antídoto às corrupções do amor no casal e na família, abrindo o amor para o encontro de singularidades.”<sup>831</sup>

A orquídea devém-vespa e a vespa está devindo-orquídea. Elas formam a máquina vespa-orquídea. A fábula se desapega de qualquer intuito de tornar essa relação como paradigma de virtude da ajuda recíproca, menos ainda pretende constituir modelos de amor próprio egoísta. Mais importante, para Guattari e Deleuze, não é perguntar *que isso significa?*, mas sim *como funciona?* “Assim é que a fábula conta a história do amor vespa-orquídea, um amor baseado no encontro da alteridade mas também num processo de tornar-se diferente.”<sup>832</sup>

As abelhas de Mandeville representam o sonho capitalista, enquanto as operosas e virtuosas abelhas em relação de reciprocidade constituem o material da

---

<sup>830</sup> “Esse desenvolvimento como transformação com factibilidade crítico-ética é o *processo histórico*: de *libertação*, não como mera emancipação de ilustração (na ordem do conhecimento, da ciência, e até da Teoria Crítica), mas como emancipação integrada num processo intensamente mais complexo, sempre também material, corporal, cultural, de conteúdos, que tem momentos auto-regulados, com intervenções autoconscientes de discursividade crítica, e cuja materialidade formal chamamos de *libertação*. Tudo isso é sempre intersubjetivo, quer dizer, de sujeitos particulares participantes constitutivamente numa comunidade de vida e comunicação, como momentos auto-organizados, mas sempre com possibilidade da intervenção da consciência crítica corretiva da auto-reprodução quando se toma entrópica, Processo histórico de libertação de sujeitos sócio-históricos, que têm memória de seu passado, de suas gestas de libertação já acontecidas (e o esquecimento é parte do fato de cair numa auto-regulação entrópica), que têm projetos e programas de realização futura (quando estas comunidades de vítimas alcançaram organização suficiente, quer dizer, quando o grau de subjetividade sócio-histórica é tal que ‘emergem’ como sujeitos históricos novos), que definem sua estratégia, suas táticas, seus métodos de luta para *transformar* (em qualquer nível de complexidade prático: desde a norma até o sistema de eticidade) a realidade social e subjetividade de cada sujeito vivo humano, tendo como instância última crítico-prática as vítimas de seu nível específico de intersubjetividade (a mulher, no gênero; as raças de cor, na discriminação racial; a vida humana na terra diante dos sistemas formais econômico-tecnológicos de destruição ecológica, etc.).” (DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação** – na idade da globalização e da exclusão. Trad. Ephraim Ferreira Alvez; Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. São Paulo: Vozes, 2000. p. 543).

<sup>831</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 211.

<sup>832</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 211.

utopia socialista. Já as vespas, amantes das orquídeas, apontam em direção às condições da economia biopolítica. Embora aparentemente improdutiva essa relação – o que tornaria vespas e orquídeas apenas hedonistas e estetas, porque criariam apenas prazer e beleza – , é preciso olhar para a sua produção imaterial. Mais ainda, notar que:

No encontro e singularidades desse amor, um novo agrupamento é criado, marcado pela contínua metamorfose de cada singularidade no comum. O amor vespas-orquídeas [...] é um modelo da produção de subjetividade que anima a economia biopolítica. Chega, então, de nos preocuparmos com as abelhas trabalhadoras, e vamos prestar atenção nas singularidades e nos devires do amor vespa-orquídea.<sup>833</sup>

Portanto, trata-se de *fazer* uma ecologia (bio)política<sup>834</sup> dos afetos, então fundada no desejo, mas de um desejo ao modo Deleuze e Guattari para que os amores sejam como o da vespa e da orquídea.<sup>835</sup>

<sup>833</sup> NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 212.

<sup>834</sup> “Que fazer da ecologia política? Nada. Que fazer? Ecologia política!” (LATOURE, Bruno. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. Trad. Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru: EDUCSC, 2004. p. 11).

<sup>835</sup> No original: *Faites rhizome et pas racine, ne plantez jamais! Ne semez pas, piquez! Ne soyez pas un ni multiple, soyez des multiplicités! Faites la ligne et jamais le point! La vitesse transforme le point en ligne! Soyez rapide, même sur place! Ligne de chance, ligne de hanche, ligne de fuite. Ne suscitez pas un Général en vous! Pas des idées justes, juste une idée (Godard). Ayez des idées courtes. Faites des cartes, et pas des photos ni des dessins. Soyez la Panthère rose, et que vos amours encore soient comme la guêpe et l'orchidée [...].* (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980. p. 36). “[...] faça rizoma e não raiz, nunca plante! Não semeie, pique! Não seja nem uno nem múltiplo, seja multiplicidades! Faça a linha e nunca o ponto! A velocidade transforma o ponto em linha! Seja rápido, mesmo parado! Linha de sorte, jogo de cintura, linha de fuga. Nunca suscite um General em você! Nunca ideias justas, justo uma ideia (Godard). Tenha ideias curtas. Faça mapas, não fotos nem desenhos. Seja a Pantera cor-de-rosa e que vossos amores sejam como a vespa e a orquídea [...].” (Tradução nossa).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O amor é um postulado político molecularmente revolucionário. Essa talvez seja a melhor síntese do trabalho. Pode dizer muito, como pode nada significar. A quem chega até o final todos os esforços são medidos após a desmedida do esforço – e é preciso ter força para resistir. É tempo de poupar a energia e desde logo “[...] é preciso começar pelo fim”<sup>836</sup> que logo vira (re)começo e que logo vira fim<sup>837</sup>. Eis o ciclo da vida e o transformar do mundo.

A sociobiodiversidade enquanto proposta é uma alternativa fundamental para se (re)pensar o direito, mas antes, para se refletir sobre a própria existência. Isso porque parte do momento em que se acentua a cisão entre natureza e sociedade e em que uma forma de saber dominante se instala e divide.

É nesse contexto que surge o primeiro capítulo-ecologia. Tem como ponto de partida a modernidade, e isso porque, conforme delineado na justificação metodológica, a partir da leitura do materialismo histórico, a realidade poderá ser compreendida quando se tiverem em mente as relações materiais de existência. A modernidade, contudo, não é só a cartesiana do *ego cogito*, mas também a do *ego conquiro* de Cortés, da colonização das terras, do saqueamento das riquezas, da supressão das culturas etc. Há nesse tópico um aprofundamento acerca da questão da cisão sociedade e natureza. Esse é um dado importante porque não representa apenas a divisão das dificuldades como proposta por Descartes<sup>838</sup>, mas a apropriação da natureza revela também o apropriar-se da terra e sujeitar as pessoas aos novos domínios e atender às novas demandas de mercado. Dividir não é a superação do modelo moderno falido, é condição para o seu funcionamento e também permite, pela via reflexa, a coisificação do diferente.

---

<sup>836</sup> “(...) é preciso começar pelo fim: todos os devires já são moleculares. É que devir não é imitar algo ou alguém, identificar-se com ele. Tampouco é proporcionar relações formais. Nenhuma dessas duas figuras de analogia convém ao devir, nem a imitação de um sujeito, nem a proporcionalidade de uma forma. Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos. **É nesse sentido que o devir é o processo do desejo.**” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs** – Capitalismo e esquizofrenia. v. 4. Trad. Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997. p. 64.) (Grifo nosso).

<sup>837</sup> WARAT, Luis Alberto. O amor tomado pelo amor: crônica de uma paixão desmedida. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I, Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

<sup>838</sup> DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 23.

Esse paradigma é poderosíssimo. Não se limita apenas a construir uma ciência livre de julgamento de valor (*Wertfrei*), ele atravessa o campo do direito tornando-o ferramenta separada do todo, mas com efeitos sobre o todo. Dito de outro modo, separa-se e deixa de cooperar, age para se impor. Contudo, inexistente neutralidade no discurso, ele é poder (Foucault). Assim, várias insurgências, das mais variadas ordens surgem a esse paradigma em declínio. No século XX, o destaque fica com a *teoria crítica* e seus primeiros representantes, Horkheimer e Adorno. Críticas fortíssimas que, no entanto, são críticas negativas e, por isso mesmo, pouco propositivas. Do mesmo modo, há uma forte crítica em relação ao progresso, representada pela parábola do *Angelus Novus*, quadro de Paul Klee que inspira Walter Benjamin e cujas reflexões são aproveitadas por Boaventura.

Mas é preciso ir além. É preciso não apenas identificar e denunciar os problemas. É necessário superá-los. Para tanto, são chamados pensadores do *fora*, como Nietzsche e seu perspectivismo que uma atitude científica acientífica, já que nega a cientificidade tradicional e propõe variadas formas de se ver o objeto – é ver com mil olhos. Pensar do *fora* remete a Blanchot, mas também a Foucault. Essa *experiência do fora* é uma *estratégia de pensamento* capaz de levantar os dogmas do discurso tradicional para além da leitura ficcional: trata-se de um instrumento epistemológico que traduz a literatura como *experiência constitutiva*, não apenas como conhecimento de mundo.<sup>839</sup>

Esses autores de algum modo iniciam um pensar de maior potência, não se limitando a uma dialética negativa. Mas também não propõem novas formas globais de olhar ou de transformação, porque elas talvez já não sejam mais possíveis. E é por isso que tal capítulo é o da *ecologia de saberes*, porque faz dialogarem várias formas de olhar a realidade fenomênica, partindo de vários pontos que não apenas o direito, mas também outros como a filosofia, a sociologia, a ecologia política e a psicanálise. É uma proposta de abertura ao Monastério dos Sábios (Warat) porque abre espaços democráticos do ponto de vista epistemológico. E não é só: pressupõe e fomenta a instalação de uma ética democrática e plural, porque *conhecer* também envolve *ser* e *agir*. E a ideia de diálogo desierarquiza os saberes e as relações sociais, que são todas formas de ver e de se relacionar com o mundo.

---

<sup>839</sup> BORGES, Guilherme Roman. Maurice Blanchot – o *Escafandrista das extremidades*: reflexões sobre a *experiência do fora* na literatura. **Cadernos da Escola de Direito e Relações internacionais da Unibrasil**. Curitiba. v. 6, n. 5. p. 93-104. Jan/dez. 2005. p. 94.

É nesse sentido que se inicia o segundo capítulo. Ele é a ecologia das transescalas e ecologia da produtividade. Das transescalas porque se opõe ao universalismo abstrato, inclusive em relação às formas de resistência. Traz à lume a escala micro. Da produtividade porque opera num processo de produção de subjetividade do ponto de vista biopolítico. Aqui se destaca a ideia de Guattari acerca das denominadas revoluções moleculares. Tomada a partir de uma compreensão do poder que se dá numa microfísica, o pensamento de Guattari opera em um nível micropolítico – e aqui se encontra com Deleuze, em especial com a proposta de uma esquizoanálise produtora de máquinas de guerra revolucionárias.

Essa compreensão do poder pulverizado que inspira a ideia de um nível molecular em contraposição/complementação ao nível molar, acaba de algum modo tangenciando a proposta dusseliana constante no terceiro capítulo – que é o capítulo da ecologia das temporalidades. Dussel importa ao presente trabalho principalmente porque corrige a má percepção conceitual que, de algum modo, atravessa o debate em termos de filosofia política. Assim, explica que a tradicional oposição transformação *versus* revolução é infundada, sobretudo porque decorrer de uma associação entre *transformação* e *reforma*, o que não subsiste. O que existe, sim, são *transformações* de duas ordens: as radicais ou totais, que são as *revoluções*; e as *parciais*, que coincidem com o conceito guattariano de *microrrevoluções* ou *revoluções moleculares*.

As *revoluções* (*transformações radicais*) demoram tempo para se produzir – se é que é possível ainda falar nisso. Podem ser antecipadas diante dos mais diversos contextos, mas jamais produzidas. Isso significa que as propostas mais revolucionárias de transformar radicalmente o modo de produção e todo o restante como consequência (relação com a natureza, relações humanas etc) se mostra como um discurso conservador, porque mantém as coisas tal como se encontram e não alteram a percepção de mundo, a forma de olhar e, conseqüentemente, não descontrola para reestruturar, sob novos pilares, o campo da sociobiodiversidade.

As *transformações parciais* (ou *microrrevoluções*) é que estão ao alcance, e é de baixo para cima que a luta se trava. Atuar apenas no nível molar implica na negação da microfísica do poder, é esquecer que há microrrelações que sustentam um sistema de exclusão e desigualdade.

A título de exemplo, o fascismo não se sustenta porque se impõe, mas porque encontra adeptos. Há uma micropolítica no fascismo, defende Guattari, que não

pode ser ignorada. Reich chegou mesmo a afirmar que as massas não foram enganadas, mas a certa altura chegaram a desejar mesmo o fascismo. E esse é o seu maior sustentáculo. No imperceptível do nível micro, as transformações podem ocorrer. Fechar os olhos para elas tem dupla dimensão desastrosa: i) deixa de potencializar as *transformações parciais* por considerá-las meramente reformistas e ii) ignora os focos de fascismo, enquanto sentimento de destruição do outro e do mundo, que podem se produzir na clandestinidade do cotidiano.

Aqui a resposta a problema de pesquisa começa a se delinear, porquanto identifica que as discussões e propostas macropolíticas embora tenha a sua importância, precisam de um olhar mais fino, mais preciso e mais atento. É a partir das microrrevoluções que a irrupção dos novos direitos é possível, são lutas *menores* (em termos de poder como *potestas*) que reclamam reconhecimento e proteção como consequência, não como causa. Há então uma inversão na lógica: não é o Estado quem cria os direitos, ele é forçado a fazê-lo pela irresistível potência da multidão.

Esse processo, contudo, não é automático caótico. Para que tais transformações sejam levadas a efeito, Dussel utiliza o conceito de *postulados políticos*, que são enunciados logicamente pensáveis, mas empiricamente irrealizáveis de imediato. Assim como os chineses navegavam em direção à Estrela Polar, sem nunca chegar a ela, também no campo político há critérios de orientação, que são esses *postulados políticos*, os quais transformam as ações políticas, mais especificamente transformam as instituições da esfera material (relativa aos campos ecológico, econômico e cultural) e as instituições do sistema de legitimação democrática.

No nível das instituições da esfera material identifica-se a fraternidade, postulado da revolução francesa, mas que precisa ser ultrapassado, porque a fraternidade é o amor ao igual. É da ordem do amor familiarizado-edipianizado, é o amor de Narciso.

A “vida perpétua” é o postulado ecológico político fundamental e a transformação das instituições da esfera material passa pela passagem da fraternidade para a *solidariedade*, que se revela indispensável para a garantia dos níveis econômico e cultural, mas, principalmente ecológico, que assegura a vida biológica – ou sobrevivência se assim se preferir. É o que se aproxima da noção de zoé.

Mas há outro nível: o das instituições da esfera da legitimidade e ele se liga ao campo das diferenças (radicais, inclusive) que coexistem, mas que são hierarquizadas no nível ético. É preciso um postulado político que desierarquize, e esse postulado é o da “paz perpétua”, e cujo pressuposto é a *alteridade*. Assim, é não só uma questão de funcionamento orgânico corporal, não um mero sobreviver, mas de um viver digno com o respeito à diferença, é um viver ético no campo das relações sociais (*bíos*).

Solidariedade e Alteridade aparecem, assim, como manifestações do amor e, ainda, como postulados políticos fundamentais contra uma vivência à beira do colapso, que trata certos grupos como *vida nua*, a quem o estado de exceção alcança com facilidade e como regra. Grupos que o próprio direito, de alguma forma, permite e decide quem morre e quem deixa viver.

Uma segunda parte da resposta ao problema de pesquisa se perfaz: os direitos emergentes, portanto, encontram no amor – enquanto solidariedade e alteridade – o seu fundamento ontológico e, nas lutas políticas e históricas, constituintes de postulados políticos, a sua condição. Assim, não se tratam de direitos naturais, como uma apressada afirmação faria crer. Os direitos emergentes, em especial os direitos da sociobiodiversidade, são históricos e políticos, não transcendentais ou metafísicos, mas construídos num viver ético que viabiliza a *existência* (postulado da *vida perpétua*) e *bem-viver* (postulado da *paz perpétua*).

Por fim, o último capítulo envolve a *ecologia dos reconhecimentos*, questão urgente e emergente em tempos de pós-modernidade. Aí se destacam autores como Honneth, por exemplo. Mas é preciso ir além. E nesse passo a *ecologia dos reconhecimentos* reclama um reconhecimento antipredicativo<sup>840</sup>, e é aí que se propõe outra ecologia, qual seja, a *ecologia dos afetos*.

A construção dessa ecologia é feita desde Spinoza, com a antimodernidade calcada na potência dos afetos. Trata-se de um processo que começa pelo *conatus*, passa pela *cupiditas* até chegar ao *amor*. Aqui Negri ocupa um lugar destacado como leitor de Spinoza, em especial pelo esforço empreendido para construir uma

---

<sup>840</sup> “Para descrever esse modo de reconhecimento antipredicativo com suas afecções que produzem despossessões generalizadas de si, desabamentos de sistemas individualizados de identidades e diferenças, recorreremos a uma digressão sobre o conceito de amor, tal como aparece em Jacques Lacan. Maneira de mostrar como um modelo fundamental de reconhecimento primário pode ser completamente reconstruído, para além da ficção filosófica do amor como espaço de ‘simbiose refratada pela individualização mútua’.” (SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 26).

*sociologia dos afetos espinosista*. Destaque mantido quando Negri, em parceria com Hardt, contribui com a proposta de *altermodernidade*, mas também de multidão (democrática) fundada e produtora do *comum* a partir de um projeto biopolítico (de resistência) afirmativa (como *potentia*). Entretanto, afirmam que esses elementos teóricos somente afluem para um projeto político coerente se houver outro elemento que os cimente. Daí nasce a discussão sobre o amor e a sua condição de ser esse elemento de ligação, de vínculo. Esse amor de que fala Negri é *Alma Vênus*, potência ontológica que constitui o ser no processo de produção biopolítica, na *altermodernidade*.

É aí, então, que aparece Warat como ponto de inflexão com a ecologia dos afetos. Funda-se, pois, uma ecocidadania capaz de *transformação* (microrrevoluções do século XXI) e que revela que a contaminação do ambiente revela, antes, a contaminação dos sentimentos.

Os autores trabalhados, em especial Toni Negri (também em coautoria com Michael Hardt) e Guattari (com o seu companheiro intelectual Gilles Deleuze), de algum modo fazem com que o olhar micro e biopolítico, como forma de resistência, tenha a sua força, mas sobretudo fazem evitar que a temática do amor recaia numa certa ingenuidade, em certo romantismo que, em termos políticos, acarretariam a sua aniquilação em pouco tempo. Daí que a última parte da resposta ao problema de pesquisa se dá a conhecer: E isso implica em dizer que os direitos não se afirmam a partir de uma autoridade transcendental, nem encontram seu fundamento no reconhecimento do Estado, pois é na medida em que se luta por eles, em termos de cooperação (solidariedade e alteridade), com uma nova lógica da temporalidade (*kairòs*), a partir de uma ecologia dos afetos (*Alma Vênus*) que o comum (se) forma a potente multidão (*multitudo*). Pensar o amor – e outros afetos – é pensar em termos de potência que anima os vínculos. É assim que se pode falar que o amor é condição de possibilidade para se pensar a sociobiodiversidade, jamais desconectada das lutas encampadas pelas por uma ecologia (bio)política dos afetos.

## REFERÊNCIAS

ADEODATO, João Maurício. **Ética e retórica**: para uma teoria da dogmática jurídica. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

ADORNO, Theodor W. A educação contra a barbárie. *In*: ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, Theodor W. Educação após Auschwitz. *In*: \_\_\_\_\_. **Educação e emancipação**. Trad. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

\_\_\_\_\_; HORKHEIMER, Max. O conceito de Iluminismo. *In*: BENJAMIN, Walter et al. **Textos escolhidos**. Trad. José Lino Grünnewald et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

AGAMBEN, Giorgio. **O aberto**: o homem e o animal. Trad. Pedro Mendes. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. (Sujeito e História).

\_\_\_\_\_. **O tempo que resta**: um comentário à *Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

\_\_\_\_\_. **O uso dos corpos**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017. (Estado de Sítio, Homo Sacer, IV, 2).

\_\_\_\_\_. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Trad: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ARAUJO, Luiz Ernani Bonesso de. **O Direito da Sociobiodiversidade**. *In*: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAUJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da (Orgs.). **Direitos emergentes na sociedade global**: anuário do programa de pós-graduação em direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013. p. 269-291.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 10. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. **Da revolução**. Trad. Fernando Dídimo Vieira e Caio Navarro de Toledo. Brasília: Editora UNB; São Paulo: Ática, 1988.

BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

\_\_\_\_\_. **A psicanálise do fogo**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

BACON, Francis. **O progresso do conhecimento**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 2007.

BARROSO, Luís Roberto. **Curso de direito constitucional contemporâneo**: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo. São Paulo: Saraiva, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e Ambivalência**. Trad. Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BECK, Ulrich. **Sociedade de Risco**: rumo a uma outra modernidade. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2011.

\_\_\_\_\_; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. Trad. Marai Amélia Augusto. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito de História. In: \_\_\_\_\_. **Obras Escolhidas**. v. I: Magia e técnica, arte e política. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

BLANCHOT, Maurice. **O livro por vir**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. v. 1. Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto e UERJ, 2005.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 27. ed. São Paulo: Malheiros, 2012.

BORGES, Guilherme Roman. Maurice Blanchot – o *Escafandrista das extremidades*: reflexões sobre a *experiência do fora* na literatura. **Cadernos da Escola de Direito e Relações internacionais da Unibrasil**. Curitiba. v. 6, n. 5. p. 93-104. Jan/dez. 2005.

\_\_\_\_\_. **O direito constitutivo**: um resgate greco-clássico do *Nóminon Éthos*. Curitiba: IFDDH, 2015.

\_\_\_\_\_. **O Direito erotizado**: Ensaio sobre a experiência do fora e do novo na constituição de um discurso jurídico transgressional. Dissertação (mestrado), UFPR, Curitiba, 2005.

CAPELLA, Juan Ramón. **Fruto proibido**: uma aproximação histórico-teórica ao estudo do direito e do estado. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão dos sistemas vivos. Trad. Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix, [19??].

CASTANHEIRA NEVES, Antonio. **Entre o “legislador”, a “sociedade” e o “juiz” ou entre “sistema”, “função” e “problema”**: os modelos actualmente alternativos

da realização jurisdicional do Direito. In: Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, n. 74, 1998.

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. v. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

\_\_\_\_\_. **Convite à filosofia**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2006.

\_\_\_\_\_. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COMTE, Auguste. **Systeme de politique positive ou Traité de Sociologie, instituant la Religion de l'humanité**. Tome Deuxième. Réimpression de l'édition 1851-1881. Osnabrück, 1967.

CORRÊA, Darcísio. **A construção da cidadania: reflexões histórico-políticas**. 3. ed. Ijuí: Unijuí, 2002.

CORRÊA, Murilo Duarte Costa. A exceção contra o estado: biopolítica e direitos humanos. In: PILATTI, Adriano; MATOS, Andityas Soares de Mourra Costa; CORRÊA, Murilo Duarte Costa. **O estado de exceção e as formas jurídicas**. Ponta Grossa: UEPG, 2017. p. 383-420.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI**. Trad. Mariana Echalar. 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

DELEUZE, Gilles. Controle e Devir. In: \_\_\_\_\_. **Conversações (1972-1990)**. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

\_\_\_\_\_. **Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia**. Trad. Equipo editorial Cactus. 1. ed. Buenos Aires: Cactus, 2005.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. (coleção TRANS).

\_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. **L'Anti OEdipe: capitalismo et schizophrénie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973.

\_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

\_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. **Mil platôs – Capitalismo e esquizofrenia**. v. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

\_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. **Mil platôs – Capitalismo e esquizofrenia**. v. 3. Trad. Aurélio Guerra *et al.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

\_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. **Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia**. v. 4. Trad. Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

\_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUSSEL, Enrique. **1492. El encubrimiento del Outro – hacia el origen del “mito de la modernidad”**. La Paz: Plural editores – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – UMSA, 1994.

\_\_\_\_\_. **20 teses de política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.

\_\_\_\_\_. **20 tesis de política**. México: Siglo XXI: Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y El Caribe, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ética da libertação – na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alvez; Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. São Paulo: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Europa, modernidad y eurocentrismo**. Disponível em: <<http://www.enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf>>. Acesso em: 27 de junho de 2016.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da Libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, [198-].

\_\_\_\_\_. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001. (Colección Palimpsesto – Derechos Humanos y Desarrollo).

EMICIDA. Casa. *In*: EMICIDA. **Sobre criança, quadris, pesadelos e lições de casa**. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2015. 1 CD. Faixa 3.

\_\_\_\_\_. Então toma!. *In*: EMICIDA. **Emicídio**. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2010. 1 CD. Faixa 6.

\_\_\_\_\_. Intro. *In*: EMICIDA. **Pra quem já mordeu um cachorro por comida até que eu cheguei longe**. Rio de Janeiro: Laboratório Fantasma, 2009. 1 CD. Faixa 1.

\_\_\_\_\_. Mãe. *In*: EMICIDA. **Sobre criança, quadris, pesadelos e lições de casa**. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2015. 1 CD. Faixa 1.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado: trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan**. Trad. Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

ESPINDOLA, Angela Araujo da Silveira. **Superação do racionalismo no processo civil enquanto condição de possibilidade para a construção das tutelas**

**preventivas:** um problema de estrutura ou função. (Ou: por que é preciso navegar em direção à ilha desconhecida e construir o direito processual civil do Estado Democrático de Direito?). Tese (Doutorado em Direito). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2008.

ESPOSITO, Roberto. **Termos de política:** comunidade, imunidade, biopolítica. Trad. Ricardo Marcelo Fonseca *et al.* Curitiba: UFPR, 2017.

FONSECA, Ricardo Marcelo. **Introdução teórica à história do direito.** 1. ed. Curitiba: Juruá, 2012.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** 7. ed. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso:** aula inaugural no *Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 5. ed. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas.** 3. ed. Trad. Roberto Cabral de melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

\_\_\_\_\_. **Do governo dos vivos:** curso no *Collège de France* (1979/1980). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade I:** A vontade de saber. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **La pensée du dehors. Critique: Revue Générale des Publications Françaises et Étrangère (Hommage à Maurice Blanchot).** Paris, v. XXII, n. 229, juin 1966.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder.** 13. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

\_\_\_\_\_. **Nascimento da biopolítica:** Curso dado no *Collège de France* (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. O pensamento do exterior. In: FOUCAULT, Michel. **Estética:** literatura e pintura, música e cinema. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. pp. 219-242. (Ditos e escritos, III).

FROMM, Erich. **A arte de amar.** Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia Limitada, 1995.

GALIMBERTI, Umberto. **Psiche e Techne:** o homem na idade da técnica. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade.** Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991. (Biblioteca básica).

GUATTARI, Félix. **1985 – Microfísica dos poderes e micropolítica dos desejos.** In: QUEIROZ, André; CRUZ, Nina Velasco (Org.). Foucault Hoje. Rio de Janeiro. 7Letras, 2007. p. 33-41.

\_\_\_\_\_. **As três ecologias.** Trad. Maria Cristina Bittencourt. Campinas: Papyrus, 1990.

\_\_\_\_\_. Da produção de subjetividade. Trad. Suely Rolnik. In: PARENTE, André (org.). **Imagem-Máquina: a era das tecnologias do virtual.** 4. ed. Trad. Rogério Luz *et al.* Rio de Janeiro: Ed. 34, 2011. p. 177-191.

\_\_\_\_\_. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo.** 3. ed. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. NEGRI, Toni. **As verdades nômades: por novos espaços de liberdade.** Trad. Mario Antunes Marino e Jefferson Viel. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Politeia, 2017.

\_\_\_\_\_. NEGRI, Toni. **Les nouveaux espaces de liberté.** Paris: Editions Dominique Bedou, 1985.

\_\_\_\_\_. ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo.** 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

HABERMAS, Jürgen. Modernidade – um projeto inacabado. In: ARANTES, Otília B. Fiori; ARANTES, Paulo Eduardo. (Orgs.). **Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas.** São Paulo: Brasiliense, 1992. p. 99-123.

\_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições.** Trad. Luis Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção tópicos).

\_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade.** Trad. Ana Maria Bernardo *et al.* Lisboa: Dom Quixote, 1998.

\_\_\_\_\_. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural.** 6 ed. São Paulo: Loyola, 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito.** Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências.** Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo.** v. 1. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

HESPAÑA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia: síntese de um milénio.** Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HORKHEIMER, Max. Filosofia e Teoria Crítica. *In*: BENJAMIN, Walter et al. **Textos escolhidos.** Trad. José Lino Grünnewald et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. Teoria tradicional e teoria crítica. *In*: BENJAMIN, Walter et al. **Textos escolhidos.** Trad. José Lino Grünnewald et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel.** Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

JUNG, Carl Gustav. **Sobre o amor.** Trad. Inês Antonia Lohbauer. Aparecida: Idéias & Letras, 2005.

JUNGES, José Roque. **(Bio)ética ambiental.** 2. ed. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua.** Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito.** Trad. João B. Machado. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KUMAR, KRISHAN. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo.** Trad. Ruy Jungmann e Carlos Alberto Medeiros. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LACAN, J. **O seminário, Livro 20: mais ainda.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

\_\_\_\_\_. **O seminário, Livro 5: As formações do inconsciente.** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. (Coleção Campo Freudiano no Brasil).

LASH, Scott. **Crítica de la información.** trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia.** Trad. Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru: EDUCSC, 2004.

LEFF, Enrique. **Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza.** Ciudad de México: Siglo XXI, 2004. p. X.

LÉVINAS, Emmanuel. **Do uno ao outro: transcendência e tempo.** *In:* \_\_\_\_\_. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Trad. Pergentino Stefano Pivato *et al.* Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Filosofia, justiça e amor.** *In:* \_\_\_\_\_. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Trad. Pergentino Stefano Pivato *et al.* Petrópolis: Vozes, 2005. p. 143-164.

LÉVY, Pierre. **A conexão planetária: o mercado, o ciberespaço, a consciência.** Trad. Maria Lucia Homem e Ronaldo Entler. São Paulo: Ed. 34, 2001.

LUCRÈCE. **De rerum Natura** (De la Nature I-II-III). Trad. Guy de Pernon. *Édition bilingue.* Disponível em: [http://guydepernon.com/site\\_4/PUBLIC-NUMLIVRES/LUCRECE/Lucrece-1-2-3-bi.pdf](http://guydepernon.com/site_4/PUBLIC-NUMLIVRES/LUCRECE/Lucrece-1-2-3-bi.pdf). Acesso em: 23 jan. 2018.

LUCRÉCIO CARO, Tito. **Da natureza.** *In:* EPICURO. **Antologia de textos;** LUCRÉCIO CARO, Tito. **Da natureza.** CÍCERO, Marco Túlio. **Da república.** SÊNECA, Lúcio Aneu. **Consolação a minha mãe Hélvia; Da tranqüilidade da alma; Medéia; Apocoloquintose do divino Cláudio.** Aurélio, Marco. **Meditações;** Trad. Agostinho da Silva *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores). p. 21-135.

LUDWIG, Celso Luiz. Direitos humanos: fundamentação transmoderna. *In:* SILVA, Eduardo Faria; GEDIEL, José Antonio Peres; TRAUZYNSKI, Silvia Cristina. **Direitos humanos e políticas públicas.** Curitiba: Universidade Positivo, 2014.

\_\_\_\_\_. **Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo.** Florianópolis: Conceito, 2006.

LUHMANN, Niklas. **La sociedad de la sociedad.** Trad. Javier Torres Nafarrete. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2006.

LYOTARD, François. **O pós moderno.** 3. ed. Trad. Ricardo Correa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympo, 1988.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível.** Trad. Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

MANDEVILLE, Bernard. **A fábula das abelhas – ou vícios privados, benefícios públicos.** Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: Unesp, 2017.

MARQUES, Garcia; MARTINS, Lourenço. **Direito da informática.** 2. ed. Coimbra: Almedina, 2006.

MARRAFON, Marco Aurélio. **Hermenêutica e sistema constitucional: a decisão judicial “entre” o sentido da estrutura e a estrutura do sentido.** Florianópolis: Habitus, 2008.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política.** Trad. Maria Helena Barreiro Alves. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **O capital**: crítica da economia política. Livro III. V. 5. Tomo 2. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Economistas).

\_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2014.

MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. 4. ed. Trad. José A. Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MIAILLE, Michel. **Introdução crítica ao Direito**. Trad. Ana Prata. 3. ed. Lisboa: Estampa, 2005.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da Modernidade. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. (Colección Sur-Sur). p. 33-49.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de. **Do espírito das leis**. 3. ed. Trad. Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores).

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem**: poder e potência em Spinoza. Trad. Raquel Ramalheite. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. (coleção TRANS).

NEGRI, Antonio. Espinosa e nós. *In*: \_\_\_\_\_. **Espinosa subversivo**. Trad.: Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 135-212.

\_\_\_\_\_. Espinosa subversivo. *In*: \_\_\_\_\_. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 15-131.

\_\_\_\_\_. **Kairòs, Alma Vênus, Multidão**: nove lições ensinadas a mim mesmo. Tradução: Orlando do Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

\_\_\_\_\_. **Marx além de Marx**: ciência da crise e da subversão. Caderno de trabalho sobre os *Grundrisse*. Trad. de Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

\_\_\_\_\_. **Marx au-delà de Marx, Cahiers de travail sur les "Grundrisse"**. Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1979.

\_\_\_\_\_. **Marx oltre Marx: quaderno di lavoro sui Grundrisse**. Roma: Manifestolibri, 2003 (1ª ed. 1979).

\_\_\_\_\_. Prefácio à tradução italiana de *La stratégie du conatus*. In: NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros ensaios**. Trad. Herivelto Pereira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Filô Espinosa). p. 255-261.

\_\_\_\_\_; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.

\_\_\_\_\_; HARDT, Michael. **Multidão: guerra e democracia na era do Império**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

\_\_\_\_\_; HARDT, Michael. **Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio**. Trad. Juan Antonio Bravo. Barcelona: Debate, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. 6. ed. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral. Uma polêmica**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **O crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar a marteladas**. Trad. Antonio Carlos Braga. 2. ed. São Paulo: Escala, 2008.

OPUSZKA, Paulo Ricardo. **Cooperativismo popular: análise jurídica e econômica**. Curitiba: Juruá, 2012.

OST, François. **A natureza à margem da Lei: a ecologia à prova do direito**. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

PARMÊNIDES. **Da Natureza**. Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002. (Leituras Filosóficas).

PÊPE, Albano; WARAT, Luis Alberto. **Filosofia do Direito: uma introdução crítica**. In: \_\_\_\_\_. Epistemologia e Ensino do Direito: o sonho acabou. v. II. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

PEREIRA FILHO, Benedito Cerezzo. **O poder do juiz: ontem e hoje**. Disponível em: <<http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/Anais/Benedito%20Cerezzo%20P%20Filho.pdf>>. Acesso em: 11 dez. 2016.

PORTO-GONÇALVES, Carlos. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. 3. ed. Rio de Janeiro, 2012.

QUINTANA, Mario. **Espelho Mágico**. Porto Alegre: Globo.1951.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: Ed. 34, 2005.

\_\_\_\_\_. **O desentendimento:** filosofia e política. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996 (Coleção TRANS).

\_\_\_\_\_. **O mestre ignorante:** cinco lições sobre a emancipação intelectual. Trad. Lilian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. (Educação: experiência e sentido, 1).

REPA, Luís Sérgio. **A crise da Teoria Crítica:** razão instrumental e declínio do indivíduo. Revista Mente, Cérebro & Filosofia. São Paulo, v. VII, p. 19, [2008?].

\_\_\_\_\_. **Max Horkheimer:** teoria crítica e materialismo interdisciplinar. Revista Mente, Cérebro & Filosofia. São Paulo, v. VII, p. 10, [2008?].

RIFKIN, Jeremy. **A era do acesso:** a transição de mercados convencionais para *networks* e o nascimento de uma nova Economia. Trad. Maria Lucia G. L. Rosa. São Paulo, MAKRON Books, 2001. p. 179-192.

ROCHA, Leonel Severo. Da soberania da ciência às formações discursivas da soberania: uma introdução transdisciplinar ao problema do poder jurídico. In: PÊPE, Albano Marcos; ROCHA, Leonel Severo. **Genealogia da crítica jurídica:** de Bachelard à Foucault. Porto Alegre: Verbo Jurídico, 2007.

ROQUE, Tatiana. Prefácio. In: NEGRI, Antonio. **Kairós, Alma Vênus, Multidão:** nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas das multidões). p. 7-18.

RULLI JUNIOR, Antonio. Jurisdição e Sociedade da Informação. In: PAESANI, Liliana Minardi (coord). **O direito na sociedade da informação.** São Paulo, Atlas, 2007.

SACHS, Ignacy. **Desenvolvimento:** incluyente, sustentável, sustentado. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos:** corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SCRAMIM, Susana; HONESKO, Vinícius Nicastro. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios.** Trad. Vinícius Nicastro Honesko. p. 7-22.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da razão indolente:** contra o desperdício da experiência. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

\_\_\_\_\_. **A gramática do tempo:** para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

\_\_\_\_\_. **Um discurso sobre as ciências.** 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, Laymert Garcia dos. Quando o conhecimento tecnocientífico se torna predação high-tech: recursos genéticos e conhecimento tradicional no Brasil. In:

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SCHMITT, Carl. **Teología política**. Trad. Francisco Javier Conte y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Dôres do mundo: A metafísica do Amôr – A Morte – A Arte – A Moral – O Homem e a Sociedade**. Trad. de Albino Forjaz de Sampaio. Salvador: Livraria Progresso Editôra, 1955.

\_\_\_\_\_. **O Mundo Como Vontade e como Representação**. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

SCOTTI, Sergio. **Psicanálise: uma ética do desejo**. Disponível em <http://www.periodicos.ufc.br/index.php/psicologiaufc/article/view/121/120.pdf>. Acesso em 29 ago. 2017.

SHAKESPEARE, Willian. **A tempestade**. Trad. Beatriz Viégas-Faria. São Paulo: L&PM Pocket, 2002.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**. Investigação sobre sua natureza e suas causas. V. I. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Economistas).

SPINELLI, Miguel. **Lucrecio e Virgílio – as várias faces de Vênus: musa, genitora e vulgívaga**. Hypnos, São Paulo, número 23, 2º semestre 2009, p. 258-277.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

\_\_\_\_\_. **Tratado político**. Trad. Diego Pires Aurélio e Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Tratado Teológico-Político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

STEIN, Ernildo. **Exercícios de fenomenologia**. Ijuí: Unijuí, 2004.

STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso: Constituição, hermenêutica e teoria discursivas**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAUJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da (Orgs.). **Direitos emergentes na sociedade global: anuário do programa de pós-graduação em direito da UFSM**. Ijuí: Unijuí, 2013.

TYBUSCH, Jerônimo Siqueira. **Ecologia Política para um Direito do Ambiente de Raiz Emancipatória**. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=4c7a167bb329bd92>. Acesso em : 29 jul. 2016.

\_\_\_\_\_. Ecologia política, sustentabilidade e direito. *In*: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da (Orgs.). **Direitos emergentes na sociedade global**: anuário do programa de pós-graduação em direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013.

\_\_\_\_\_. Sustentabilidade multidimensional como ação reflexiva para uma ecologia política pós-colonial. *In*: SAAVEDRA, Fernando Estenssoro *et al.* **América Latina e Caribe na encruzilhada ambiental**: dimensões política, jurídica e estratégica. Ijuí: Unijuí, 2011. p. 297-319.

\_\_\_\_\_; TYBUSCH, Francielle Benini Agne. Garantias do contratualismo, meio ambiente e biopolítica: o que pode a vontade jurídica frente ao interesse econômico? *In*: ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; ESPÍDOLA, Ângela Araújo da Silveira; BIRNFELD, Carlos André Hüning. (Orgs.). **Direito e Sustentabilidade**. 2. ed. Florianópolis: Editora FUNJAB, 2013, v. 1, p. 365-394.

\_\_\_\_\_; TYBUSCH, Francielle Benini Agne. **Garantias do contratualismo, meio ambiente e biopolítica**: o que pode a vontade jurídica frente ao interesse econômico? Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=7903be1cbb0d9fa2>. Acesso em 09 jan. 2018.

WARAT, Luis Alberto. À procura de uma semiologia do poder. *In*: \_\_\_\_\_. **Epistemologia e Ensino do Direito**: o sonho acabou. v. II. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 345-349.

WARAT, Luis Alberto. **A Rua grita Dionísio!** Direitos humanos da alteridade, surrealismo e cartografia. Trad. Vivians Alves de Assis, Júlio Cesar Marcellino Jr. E Alexandre Morais da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

\_\_\_\_\_. *El saber crítico del derecho y un punto de partida para una epistemología de las significaciones*. *In*: WARAT, Luis Alberto. **Epistemologia e ensino do direito**: o sonho acabou. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

\_\_\_\_\_. **Introdução geral ao direito II**: a epistemologia jurídica da modernidade. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2002.

\_\_\_\_\_. Manifestos para uma ecologia do desejo. *In*: \_\_\_\_\_. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 187-288.

\_\_\_\_\_. **Manifestos para uma ecologia do desejo**. São Paulo: Acadêmica, 1990.

\_\_\_\_\_. O amor tomado pelo amor: crônica de uma paixão desmedida. *In*: \_\_\_\_\_. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 289-368.

\_\_\_\_\_. **O direito e sua linguagem**. 2. ed. Porto Alegre: Sergio Fabris, 1995.

\_\_\_\_\_. Os quadrinhos puros do direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

\_\_\_\_\_. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. I. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 369-528.

\_\_\_\_\_. Saber crítico e senso comum teórico dos juristas. In: \_\_\_\_\_. **Epistemologia e Ensino do Direito**: o sonho acabou. v. II. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 27-34.

\_\_\_\_\_. *Sobre la dogmática jurídica*. In: \_\_\_\_\_. **Epistemologia e Ensino do Direito**: o sonho acabou. v. II. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico**. 3. ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001.