

I. DO POLÍTICO À POLÍTICA

potência para nos fazer entrar no milénio por vir, bastou que o adversário pusesse em cena um outro cenário, não de viagem mas de abismo, que enunciasses não a promessa mas o seu inverso, a promessa do pior. Essa é a única promessa de que eu falava há pouco. O presidente-candidato, de facto, não prometeu nada, a não ser o pior, a ruptura, a guerra civil, o perigo de cair na tentação do *dois*. Esta guerra, que se dizia ultrapassada, ele pô-la de novo em cena com a sua promessa, fazendo-a coincidir com o horizonte temível da escolha. Ele convocava assim o político para um outro fim, para um outro limite. E tal bastava para tornar vão o *dois* da promessa e da potência, para afirmar que ele não existia, no seu próprio mutismo, senão por um motivo: congregar, manter o traço do Um que preservava a sociedade à beira do abismo. A política como arte de fazer avançar as energias do mundo, ele opunha a política como arte de impedir a guerra civil por um uso razoável do traço do Um. Nas próprias formas da retórica governamental, ele dava a entender o seguinte: não é verdade que o múltiplo se pacifique de livre e espontânea vontade dissipando os velhos dualismos. A relação do um da congregação com o *dois* da fractura via-se assim remetida para uma arte, a política, e para uma virtude, a autoridade.

1.2. O RETORNO DO ARCAICO

A promessa do pior bastava assim para transformar o espaço do fim do político, para o reconduzir à paisagem lendária da sua origem. Ela puxava a *potestas* para o lado oposto, não para a pura *potentia* [força, capacidade] das energias produtivas que se afirmava ser o seu futuro, mas para o fundamento mítico que a precede, a *auctoritas* [autoridade, influência] do sábio. Ao rival que queria provar o seu poder comparando resultados, o presidente-candidato respondia simplesmente: fomos igualmente inábeis a fazer avançar as coisas diante de nós. Mas distinguimo-nos noutra aspeto, diante daquilo que cabe afastar de antemão antes de qualquer entendimento, a ameaça da cisão. Diante desta ameaça, a *potestas* afirmava-se com toda a naturalidade do lado daquele a quem o «espírito» da Constituição da nossa Quinta República reconhece a virtude suprema, a virtude primeira, a *auctoritas*. A *auctoritas* é a virtude que precede a lei e o exercício do poder, a virtude que Tito Lívio nos diz ter sido a de Evandro, o grego, o

filho de Hermes que estava nas margens do Tibre, em território latino, antes dos descendentes de Eneias, o troiano, antes da fundação de Roma. Evandro, diz-nos ele, fazia-se obedecer pelos pastores *auctoritate magis quam imperio* [mais pela autoridade do que pela força], pelo prestígio reconhecido de uma pessoa mais do que pelas insígnias e os meios de coação do comando. Tito Lívio dá-nos de imediato a razão desta autoridade. Evandro era *venerabilis miracula litterarum* [ilustre e respeitável pelo prodígio das letras]. Ele inspirava respeito graças a uma relação prodigiosa com a letra, com o que se diz e escreve, com o que se anuncia e se interpreta por meio de letras.

Tal é a relação primordial da *auctoritas* com a letra. O *auctor* [criador, inventor, líder] é um especialista das mensagens. É ele quem sabe discernir o sentido no ruído do mundo. Evandro, filho do mensageiro dos deuses e de uma sacerdotisa, fornece obviamente o modelo. No tumulto de uma querela entre boieiros à beira do rio, provocada pelo furto de gado e por um assassinio, ele sabe distinguir a presença do divino, a presença do deus Hércules sob a aparência de um ladrão de gado. Evandro reconhece a mensagem divina e apazigua a querela. Milagre das letras.

O milagre aparentemente persiste. O presidente-candidato Mitterrand soube não responder àqueles que queriam prendê-lo ao jogo da promessa, fazê-lo confessar. Preferiu escrever. Chamou-lhe: *Carta a todos os Franceses*. Almas bem pensantes não tardaram a troçar: maçuda como era, quem é que iria ler tal carta entre aqueles a quem ela se dirigia? Insondável ingenuidade das almas bem pensantes, daqueles para quem as palavras em papel nunca resistem em face de um pouco de realidade. A resposta é porém evidente. É irrelevante o número daqueles que a leram. O essencial é que ela seja endereçada e assinada. Nada disto significa que eu subestime o sentido da pedagogia democrática que possa ter inspirado o autor da carta, nem sequer o sentido cívico e o desejo de escolher com conhecimento de causa o que ela tenha suscitado junto de leitores atentos. O essencial joga-se noutra campo. Diante do desportista de dentes afiados, o escrevente presidencial tornava claro que havia uma personagem diferente, um ser dotado do *miraculum litterarum*, um *auctor*.

Conhece-se o gosto do presidente Mitterrand pelos escritores. As almas bem pensantes, para quem a política é um espectáculo, pensaram que ele estimava os

intelectuais para inglês ver. Mas um *auctor* é tudo menos um intelectual. Um *auctor* é um garante. É alguém que domina as letras, que é capaz de destruir o sentido e, consequentemente, a justiça no tumulto do mundo, alguém que se orgulha, portanto, de apaziguar pelas letras os gritos da quereia, de unir pela capacidade de discernir o sentido, de pacificar graças a esse poder que precede o exercício do poder. É alguém que opõe ao dinamismo das energias produtivas uma capacidade simbólica de *acréscimo* do poder de decifração do sentido, logo da capacidade de harmonização consensual da sociedade. Foi assim que apareceu, no grande consenso sobre a modernização, que aparentemente só permitia escolher entre o novo e o velho – escolha que a modernidade da vida faz sempre no mesmo sentido – um traço de arcaísmo radical. O jovem, o dinâmico, o homem da produção fracassava na tentativa de ver reconhecidos os seus atributos como títulos para nos conduzir no limiar do terceiro milénio, o milénio da sociedade pacificada e da política secularizada. Na suposta vanguarda da modernidade, no momento declarado decisivo da deflação do político, o que se impôs foi o arcaísmo do velho político que consegue assumir o lugar imemorial do *auctor*, que cria a beira do abismo, a angústia em que ele assume a responsabilidade; a responsabilidade de levar a cabo essa operação de apaziguamento que deveria dar-se espontaneamente no mundo secularizado e que ele remeta, ao invés, para uma arte secular, a arte arcaica da política. O que o velho *auctor* propunha era de facto a tarefa que por todo o lado se proclamava ser a da modernidade: secularizar o político, desmilitarizá-lo, diminuí-lo, retirar tudo o que nele não está funcionalmente adstrito à maximização das oportunidades de sucesso do ser-em-conjunto, à simples gestão do social.

Ele via nesta pacificação a tarefa da política. Mas, ao mesmo tempo, tornava manifesto o próprio paradoxo da política concebida enquanto arte dos governantes, da política tal como a conjunção ancestral das pequenas práticas governamentais e das grandes teorias filosóficas a impôs à nossa percepção. A tarefa desta política define-se como subtração do político. Esta subtração pode ser descrita de duas formas, de acordo com o modo de estabelecer a relação entre as categorias do social e do político. Subtrair o político, num certo sentido, é reduzi-lo à sua função pacificadora da relação entre indivíduos e coletividade, libertando-o do jugo e dos símbolos da divisão social. Noutro sentido, é utilizar

os símbolos da divisão política em benefício da expansão, do dinamismo próprio da sociedade. Ora, não são nem a espontaneidade do século nem o fragor do empreendimento que podem operar esta dupla utilização do social pelo político e do político pelo social. Na lógica da arte política, o Um da reunião racional não se relaciona com a exigência da obra que se apresenta à nossa frente, mas com a representação do abismo arcaico que sempre nos cerca. A pacificação recíproca do social e do político é uma questão de velhos, uma velha questão que a arte política sempre reconheceu como a sua essência paradoxal. A arte política é a arte que consiste em suprimir o político. É uma operação de subtração de si. Talvez o «fim da política» não seja senão o seu culminar, o culminar sempre jovem da sua velhice. E talvez seja esta duplicidade da *tekhne politiké* [arte política] que a filosofia não deixou de teorizar, para lá da oposição dos «antigos» e dos «modernos». É este fim sempre jovem que ela sempre quis aproximar do pensamento da fundação.

1.3. ARISTÓTELES E A UTOPIA CENTRISTA

Aprofundar esta proximidade do começo e do fim acarretaria todo um reexame da noção de filosofia política clássica. Não o farei aqui.¹ Limitar-me-ei a assinalar de passagem um problema: designar, como faz Leo Strauss, a *República* ou a *Política* como obras e paradigmas de filosofia política, talvez equivalha a apagar a tensão originária da relação entre filosofia e política: a coincidência entre o desejo de «fazer verdadeiramente as coisas da política» reivindicado por *Górgias* e o desejo de pôr fim à política, de nunca mais ouvir falar dela. Pôr fim, em todo o caso, ao político tal como ele se dá, no seu estado espontâneo, democrático: a auto-regulação anárquica do múltiplo pela decisão maioritária. O *démos* [povo], para Platão, é a facticidade insustentável do grande animal que ocupa a cena da comunidade política sem, porém, nunca ser um sujeito uno. O nome que o qualifica verdadeiramente é *ókhlos* [multidão]: a turba popular, isto é, a turbulência infinita desses inúmeros indivíduos sempre diferentes de si próprios, vivendo na

¹ Procurei apresentar os princípios desse reexame no quarto capítulo do meu livro *O Desentendimento*, *op. cit.*

intermitência do desejo e no dilaceramento da paixão. A partir desta verificação define-se uma duplicidade original, uma relação da filosofia com o político ao mesmo tempo inteiramente imanente e radicalmente transcendente, que interdita a existência de algo como a «filosofia política».

Talvez mais do que no radicalismo da refundação platónica, esta cisão manifesta a sua complexidade na tensão mais discreta que anima a *Política* de Aristóteles. De facto, o objetivo aparentemente simples de submeter o múltiplo à lei do Um encontra-se aí distendido por um afastamento nunca desfeito entre duas maneiras de pensar a arte política, de enfrentar a questão do múltiplo: como organização da comunidade humana conforme ao *telos* do ser racional e como remédio para o facto bruto da divisão social. A *Política* apresenta-nos assim duas origens do político: há a boa origem, a que o início do Livro I expõe: a distinção da *phoné* [voz] animal e do *logos* [palavra] humano, o poder próprio do *logos* de projetar no círculo da comunidade o sentimento do útil (*sumpheron*) e do nocivo (*blaberon*) e de abrir desse modo o reconhecimento comum do justo e do injusto. E há a má origem exposta no Livro IV, a que liga a lógica do princípio de contradição à facticidade de um estado de coisas. Em qualquer cidade, há ricos e pobres. Estes dois grupos constituem por excelência os elementos, as partes da cidade, pois designam os seus únicos princípios não cumulativos. Podemos sempre imaginar que os agricultores se tornam guerreiros ou que os artesãos tomam parte nas reuniões da *boulé* [conselho, assembleia]. Mas o que é impossível, em qualquer regime, é ser simultaneamente rico e pobre. A questão política começa em qualquer cidade com a existência de uma massa de *áporoi*, dos desprovidos de meios, e do pequeno número dos *eúporoi*, dos que os têm. Toda a cidade conhece estas duas componentes irreduzíveis, sempre em guerra virtual, sempre presentes e representadas para si mesmas pelos nomes que se dão e pelos princípios nos quais se reconhecem, que reclamam para si: liberdade (*eleutheria*) para a massa dos pobres, virtude (*areté*) para o pequeno número dos ricos. É assim que ricos e pobres tomam constantemente a coisa comum, a coisa do meio, na tenaz do ganho e das honras, dos interesses materiais e dos investimentos imaginários. É um facto. Desde que Sólon aboliu em Atenas a escravatura devido a dividas, toda a cidade comporta esta massa de pobres, impróprios para exercer a lei e para comandar, mas que nem por isso pertencem menos à cidade, que são

homens livres, retendo por sua conta o nome comum, o título comum da comunidade política, a liberdade. Dai advém uma segunda determinação da arte política, que é, em termos modernos, a arte de lidar com o que existe: de lidar com os inconciliáveis, com essa co-pertença dos ricos e dos pobres, que já não podem ser postos borda fora, que permanecem ligados ao centro da cidade.

É possível descrever com exatidão esta primeira tarefa da política nos termos modernos da redução política do social (ou seja, da distribuição das riquezas) e da redução social do político (ou seja, da distribuição dos poderes e dos investimentos imaginários que se lhes associam). Por um lado, trata-se de apaziguar, pela distribuição dos direitos, dos encargos e dos controlos, o conflito dos ricos e dos pobres; por outro, trata-se de encontrar na espontaneidade das actividades sociais o apaziguamento das paixões relativas à ocupação do centro. A solução ideal, a redução ideal do político pelo social, deduz a isomorfia da hominímia: que o centro esteja no centro, que o centro político (*o meson*) da cidade seja ocupado pela classe média (*to meson*), pela classe daqueles que não são nem ricos nem pobres, nem *áporoi* nem *eúporoi*, que não têm de passar, de viajar entre o seu espaço social e o centro político. O centro deixa assim de ser um centro de tensões que partem da margem ou que a ela chegam. Os cargos – os *arkhai* – entre os quais se reparte a *arkhé* – o governo da cidade – deixam de ser o troféu a que uns se lançam ou o peso de que outros fogem. Nesta solução, exposta no Livro IV, a perfeição da política tende para a sua auto-supressão. A coincidência do centro e do meio faz com que seja «fácil» obedecer ao *logos*, um *logos* que ao mesmo tempo surge menos como o lugar de uma discussão do que como um poder a que se obedece como um ser vivo obedece à lei do seu organismo. Infelizmente esta solução positiva permanece um ideal. Em praticamente nenhum lugar se encontra um tal regime. Para isto encontra ainda Aristóteles uma explicação positiva, sociológica. As cidades são demasiado pequenas. Não há espaço para que nelas se desenvolvesse uma classe média. Poder-se-ia dizer que assim se intui o futuro. Ao ideal da democracia-cidade oporia Aristóteles o verdadeiro futuro da democracia, o regime da classe média dos estados-nação da idade moderna. Mas talvez a utopia realista não deixe de ser isso mesmo, uma utopia: não a utopia esclarecedora da ilha longínqua, do lugar que não existe em parte nenhuma, mas a utopia imperceptível que consiste em fazer coincidir dois

espaços separados, a saber, a média social e o centro político. Ora, como sabemos, classe média e sector terciário é o que as nossas sociedade produzem em abundância. Já o centro, a coincidência dos centros, é aquilo de que continuamos à procura. O governo do centro continua a ser a utopia da nossa política realista. Porque o realismo também é uma utopia, o que Aristóteles nos mostra de modo exemplar.

A utopia não é o alhures ou o futuro do sonho insaciado. É a construção intelectual que faz coincidir um lugar do pensamento com um espaço intuitivo perceptível ou perceptível. O realismo não é nem a recusa lúcida da utopia nem o esquecimento do *telos*. É uma das maneiras utópicas de configurar o *telos*, de encontrar a rosa da razão na cruz do presente. Fazer coincidir a ideia filosófica do meio com a classe média e com o espaço dos cidadãos é ainda realizar o programa platónico: arrumar o múltiplo sob a lei do Um, instituir o reino da medida no lugar do *ápeiron* [ilimitado] democrático. A filosofia põe fim à divisão política sustentando a sua própria divisão em relação ao político, recorrendo ao expediente metafórico que a afasta absolutamente da política empírica e, ao mesmo tempo, lhe permite coincidir exatamente com ela.

Salvo que, como é óbvio, o meio é sempre insuficiente para ocupar o centro. Se o social não chega para apaziguar o político, é preciso retomar as coisas do avesso, encarregar o político de regular o conflito social. Mas, justamente, ele não o pode fazer senão organizando a sua própria subtração, apagando a imagem do centro e as tensões imaginárias que dele ora se aproximam ora se afastam. A arte política opera então uma outra coincidência entre espaço político, espaço social e espaço territorial: a coincidência das distâncias. A arte política é a arte de utilizar positivamente a contradição democrática: o *démos* é para ela a união de uma força centripeta e de uma força centrífuga, o paradoxo vivo de uma coletividade política formada por indivíduos apolíticos. O *démos* afasta-se de si mesmo incessantemente, dispersa-se na multiplicidade de focos de fruição e prazeres intermitentes. A arte política propõe-se transformar as intermitências do *démos* em intervalos que resguardam o seu poder das suas turbulências, que o afastam de si mesmo.

Tal é a preocupação que caracteriza, nos Livros IV e VI da *Política*, a compação das boas e das más formas da democracia. A má democracia é a que coin-

cide com o seu nome, aquela em que o *démos* exerce o poder, habita o centro da cidade, está a poucos passos de tomar parte na sua assembleia e pode aspirar aos *arétai*. Pelo contrário, a boa democracia, aquela que se aproxima o mais possível do regime ideal da *politeia* [Estado, cidadania, república], introduz distância no *démos*. Ela afasta do centro os *áporoi*, pelo censo ou por outros meios. Neste caso, as leis assumem o comando «devido à falta de recursos» (*prosodón*).²

Prosodos é uma palavra notável. Ela significa, numa primeira aceção, a chegada, o ponto em que o caminho chega ao seu termo. Na linguagem política, esta chegada assume um sentido mais preciso: é o facto de se apresentar para falar diante da assembleia. Mas *prosodos* designa também o excedente que permite a alguém apresentar-se, pôr-se a caminho, o extra que permite estar na assembleia: um extra em relação ao trabalho e à vida que este assegura. Este suplemento em falta não tem necessariamente que ver com dinheiro. Pode ser simplesmente tempo, tempo livre. Tempo livre que falta para ir ao centro, porque o centro é longe, porque não se pode renunciar à tarefa e ao ganho do dia para se deslocar até lá.

Tais são, expostos no Livro IV, os benefícios da democracia rural, sobretudo quando os campos estão bastante distantes da cidade. Poderá aí haver uma boa democracia, até uma boa *politeia*, pela seguinte razão: os agricultores não terão tempo para fazer muitas assembleias, para ocupar o centro. Preferirão trabalhar em vez de perder o seu tempo a fazer política. Terão a possibilidade (a *exousía*) de fazer política, mas preferirão por si próprios deixar os cargos aos que têm a *ousía*, a fortuna que permite dedicar-lhes tempo. A perfeição obtém-se neste caso pela deserção do centro. É preciso que os cidadãos estejam longe do centro da sua soberania. Para que o regime funcione, é preciso uma certa qualidade (*poion tiná*). Mas não é uma qualidade dos cidadãos, apenas uma propriedade do seu espaço. É preciso que não haja campos contíguos às muralhas da cidade, que o ponto de chegada esteja cindido entre o social e o político, mas também entre os cidadãos e o lugar da sua cidadania. É preciso que haja o intervalo, o vazio à beira do político.

² *Política*, I, IV, 1292 b 37/38.

Evidentemente, este *no man's land* é ainda uma utopia. Há sempre gente, uma turba na âgora, a população (*ókhlos*) a férvilhar à volta da assembleia (*ekklesiá*). Daí a regra inelutável que deve assegurar a cidadania dos ausentes. Nessas democracias «em que a multidão é obrigada a emigrar para o campo», é necessário «não reunir a assembleia, mesmo que haja gente (*ókhlos*) na âgora, sem a massa daqueles que estão na terra».³ Simplifiquemos: não se deve reunir a assembleia sem aqueles que não estão presentes. Regra perfeita de uma democracia que se subtrai integralmente a si mesma, inversão irónica do princípio do meio. Trata-se aqui de garantir o centro não pela presença mas pela ausência, pela função de um intervalo que dispersa os interesses. Mas este realismo é ainda utópico. Não há classe que, pela sua presença ou ausência, possa pacificar o lugar do político, desimpedir as suas mediações. Ao bom político cabe prever as medidas que regularão a chegada, quer no plano das disposições efetivas, quer no das percepções imaginárias. Para tal é necessário, ao distribuir os lugares, redistribuir os afetos, retirar ao que se dá a uns o carácter desejável para outros. O melhor exemplo disto é a gratuidade das magistraturas. Esta permite dar a todos a *exousía* reservando os privilégios da *ousía*. Graças a ela todos ocuparão satisfeitos o lugar que lhes convém. Os pobres não querrão magistraturas e não invejarão aqueles que as exercem uma vez que estas não serão fontes de rendimento. Sacrificarão livremente a paixão pública da honra à paixão privada do ganho. Os ricos exercerão as magistraturas sem com isso poderem aumentar a sua fortuna. Terão até, sem dúvida, de abrir um pouco os cordões à bolsa. Pagarão para satisfazer a sua paixão, o seu ponto de honra coletivo: não serem, eles que são os «melhores», governados pelos «menos bons». Assim, as paixões privadas e públicas serão bem repartidas. Acrescentar-se-á que os pobres, os *díporoi*, consagrando-se sem entraves ao trabalho, encontrarão um meio de se tornarem eles próprios ricos, *eúporoi*. Poder-se-ia contornar a questão e dizer que eles poderão assim participar por sua vez nos ganhos e nas perdas dos *arkhai*. Aristóteles não o faz, persuadido como está de que o ganho é a verdadeiramente paixão da população e que ela não se interessa pela política senão por defeito.

³ *Política*, I, IV, 1319 a 36/38.

Já os modernos voltarão à estaca zero, ao prometerem aos pobres, por pouco que eles enriqueçam, o acesso à classe providencial do meio justo. Aristóteles inventa, contudo, o essencial: a «modernização», a política do fim do político, esse fim que se confunde com o seu nascimento: a arte de suprimir o social pelo político e o político pelo social. Redistribuindo os lugares e as paixões que os visam, a percepção dos lugares e dos afetos ligados a esta percepção, a arte política organiza a deflação da política, cria o social que falta para o cumprimento natural desse fim. Ela cria na conflitualidade do ser em conjunto os intervalos de interesses que divergem e coexistem. Ela suscita esse social em que o privado e o público se harmonizam na sua distância, no exercício separado das paixões públicas da honra e das paixões privadas do ganho.

Subsiste apenas um problema, uma outra vertente da questão, em que esta perfeição do político que se subtrai a si próprio acaba por se assemelhar quase integralmente a essa negação política, a essa reabsorção do espaço comum no privado da dominação, que se chama despotismo ou tirania. A melhor das democracias, ou mesmo a boa *politeia*, aquela em que a massa dos cidadãos satisfaz a sua preferência pela actividade lucrativa em detrimento da actividade cidadã, em suma, esse bom regime político que concorda com o bom regime de satisfação apolítica dos cidadãos não poria ela em jogo os mesmos impulsos que se prestam à aniquilação tirânica da potência comum: o *microphronem*, o pensar rasteiro dos indivíduos encerrados na sua mesquinhez, na *idiotia* dos interesses privados? Ou a *adunamía*, a impotência daqueles que perderam o impulso da acção colectiva? Pensamento rasteiro, desconfiança e impotência dos cidadãos, tais são os meios da tirania, tanto mais susceptíveis de se assemelharem aos meios do bom governo quanto existem bons tiranos, espontaneamente dispostos a empregar os bons meios de conservação recenseados no Livro VI. Modelo dos bons tiranos: Pisistrato, cujos modos de governação, evocados na *Constituição de Atenas*, quase se confundem com as regras da boa democracia rural. Ele dava dinheiro aos pobres, do seu próprio bolso, para que eles comprassem terras com um duplo fim: para que eles, por um lado, não passassem o tempo a arrastarem-se pela cidade mas permanecessem dispersos nos campos e, por outro lado, tendo uma riqueza à sua medida (*euporountes tón metríon*) e preocupações com os seus assuntos privados, não tivessem nem desejo nem tempo para se ocuparem das coisas comuns.

Política da dispersão. Aos que pudessem ficar confusos com a semelhança dos dois fins lança Aristóteles o engodo de uma explicação tranquilizadora: Pisistrato governava como político mais do que como tirano. O que ao mesmo tempo não nos poupa ao paradoxo. Despolitizar, tal é o mais antigo trabalho da arte política, aquele que alcança o seu acabamento à beira do seu fim, a sua perfeição à beira do seu abismo.

Esta supressão política da política é também a forma que a filosofia encontra para realizar a imagem mais próxima possível do Bem político no seio da desordem da política empírica, da desordem democrática. Esta realização passa por uma mediação específica: entre a transcendência do *telos* e as disposições da política, Aristóteles abre espaço para a utopia realista do centro, a de um social que se regularia a si mesmo, que anularia ao mesmo tempo a sua própria divisão e as divisões das paixões que visam a apropriação do centro político. Na realização filosófica da arte política esta utopia é um momento evanescente. Mas o trabalho próprio da modernidade talvez tenha sido o de dar corpo a esse terceiro evanescente. Tal seria a utopia da modernidade – pedaço desprendido ou meio termo emancipado da utopia filosófica: utopia sociológica, que apresenta a sua própria emancipação como emancipação do social; utopia de uma racionalidade imanente ao social, que anuncia a termo o fim comum da filosofia e da política.

1.4. A DEMOCRACIA SEM LIMITES

Sem dúvida, é na obra de Tocqueville, na própria tensão conservada pela sua análise entre a nostalgia do heroísmo político e o reconhecimento da democracia como auto-regulação pacífica do social, que melhor podemos observar este advento de um fim sociológico do político. O que é *Da Democracia na América*, senão uma longa meditação sobre a actualidade de Aristóteles? E o que é a figura moderna da democracia pacificada, que mais próxima está da intuição aristotélica, senão a igualdade social, o regime dos pensamentos rasteiros e dos brandos costumes que corrigem a igualdade política, a invasão da assembleia [*ekklesia*] e dos *arkhai* pela criança do riacho democrático? O génio característico de Tocqueville consiste em identificar, na socialidade democrática moderna, uma figura mista, entre a coincidência do centro e a das distâncias. A realização do

programa aristotélico não depende tanto de uma classe social (a classe média no meio ou os cidadãos agricultores na periferia) quanto de um certo estado do social. A pacificação do político diz respeito a uma mutação bem mais profunda do que o governo do «justo meio» da classe média. Ela tem que ver com essa nova socialidade que se chama igualdade das condições. Esta propõe uma solução propriamente providencial que permite regular a relação entre o político e o social. O movimento providencial de igualização das condições consegue aquilo de que o político mais bem informado não é capaz: a produção de uma socialidade auto-regulada, que limita espontaneamente os transbordamentos políticos do social e os transbordamentos sociais do político. A igualdade das condições assegura a pacificação dos afetos políticos pela sua polimerização. A apagamento do afeto que se alimenta do intervalo e da distinção, a honra, abre um espaço social em que as antigas tensões em torno do centro se regulam pela divisão, pela proliferação de uma infinidade de pontos de interesse, de pontos de satisfação do interesse. Como a inflação do privado e a multiplicidade das satisfações que lhe são associadas ultrapassam de longe o simples império da necessidade e o descejo único do ganho, elas garantem o apego à regra de coexistência pacífica e de disciplina colectiva que assegura a possibilidade dessas satisfações. Uma palavra-chave neste dispositivo é «brandos costumes», o equivalente dessa «facilidade» (*praioiês*) sumamente apreciada pela democracia ateniense, que Platão desacreditara e que Aristóteles quisera assegurar, já não pelo laxismo popular, mas pela coincidência natural do centro e do meio. Os «brandos costumes», o apaziguamento das paixões violentas da distância, asseguram a facilidade da relação entre a regra e a satisfação a partir do momento em que, num mesmo movimento, a oposição entre ricos e pobres deixa de polarizar o espaço político e os ganhos conjugados do *ílion* e do *koinón*, do privado e do público, se repartem por toda a superfície do corpo social, assegurando a facilidade desse mínimo de virtude que, distribuído de forma igualitária entre nós, garante melhor a paz do que a virtude ostensiva e provocadora de alguns. Eis o que está sem dúvida em conformidade com o plano da divindade, ainda que as almas «um pouco mais elevadas», que conservaram a nostalgia da política heróica, o vejam com tristeza.

Assim, a realização da política, a realização de uma medida no seio do não-medido, do *ápeiron* democrático, regular-se-ia no próprio seio do *ápeiron*, no

seu novo modo de ser. Mas isto tem um limite e uma condição. O limite é, como em Aristóteles, esse ponto em que a auto-distanciamento do político se torna semelhante ao despotismo, à dominação desse «poder tutelar», cuja facilidade própria se deve ao facto de lhe ser possível dominar calmamente, deixando a sociedade no seu estado de igualdade, de satisfação do privado e de auto-regulação das paixões. A condição é a existência de uma providência. A renúncia à política da honra requer o auxílio de uma providência que vê melhor do que os nostálgicos da época heróica os caminhos da realização do Bem, mantendo-os à distância das vias do despotismo. Inicialmente, a utopia sociológica só se pôde emancipar pela secularização da providência, uma secularização que se situa aquém da ideia de progresso. O providencialismo sociológico não é à partida um pensamento do progresso, mas uma garantia contra a decadência, uma maneira de reinterpretar aquilo que a tradição da arte política apreende como decadência.

A época dita pós-moderna é aquela em que esta «decadência» julga poder emancipar-se de toda e qualquer referência providencial. Hoje, dizem-nos, a polarização entre ricos e pobres está suficientemente dissolvida para arrastar com o seu recuo as febres da honra política e da democracia heróica. A democracia deixou para trás a época das suas fixações arcaicas que transformavam em ponto de honra mortal a diferença atenuada entre ricos e pobres. Ela está hoje tanto mais assegurada quanto mais perfeitamente se vê despolitizada, quanto mais deixa de ser percebida como o objeto de uma escolha política para ser vivida como um meio ambiente, como o meio natural da individualidade pós-moderna, que já não impõe as lutas e os sacrifícios que contradiziam os prazeres da época igualitária.

A questão de espaço rege-se então pelo vazio: a ausência de intervalo visível, de margem dilacerante, de precipício. *A Era do Vazio*, eis o título de uma obra que fez algum furor na altura da sua publicação. O seu autor refutava as análises pessimistas da contradição entre o hedonismo contemporâneo e as exigências económicas do esforço e das políticas da igualdade. Em contrapartida, defendia uma consonância cada vez mais perfeita entre o pluralismo democrático e o triunfo desse «processo de personalização», que promovia e generalizava um indivíduo cuja vida decorre no universo permanente da liberdade, da escolha e do alívio humorístico da própria escolha. Escreve Gilles Lipovetsky que «a legi-

timidade democrática leva a melhor sobre o narcisismo à medida que este aumenta, mesmo que tal aconteça na modalidade *cool*. Os regimes democráticos, com o seu pluralismo partidário, as suas eleições, o seu direito à informação estreitam cada vez mais os seus laços de parentesco com a sociedade personalizada do livre serviço, do teste, e da liberdade combinatória».

A estas douras análises respondem os temas banalizados da sociedade plural, aquela em que a concorrência entre mercadorias, a permissividade do sexo, a mestiçagem das músicas e o bom mercado do freteamento para os antipodas formam, com toda a naturalidade, um indivíduo apaixonado pela igualdade e tolerante em relação às diferenças. O mundo onde toda a gente precisa de toda a gente, onde tudo o que se anuncia sob o signo do gozo individual é permitido, onde tudo e todos se misturam seria o mundo da multiplicidade auto-pacificada. A razão realizar-se-ia nele sob a sua forma menos ostensiva: não como disciplina sujeita à ameaça constante da transgressão e da deslegitimação pelos factos, mas como racionalidade produzida pelo próprio desenvolvimento, a auto-regulação consensual das paixões. Pluralidade, assim se chamaria hoje o ponto de concordância, o ponto de utopia, entre o êxtase dos prazeres privados, a moral da igualdade solidária e a sabedoria política republicana.

1.5. O DESMANCHA-FINS

Rumávamos assim em direção às enseadas felizes da livre troca de mercadorias, de corpos e de candidatos. Mas toda a felicidade neste mundo tem um fim, até a própria felicidade do fim. As utopias realistas, tal como as outras, estão sujeitas às surpresas do real. A conjuntura eleitoral que nos mostrava o jovem empreendedor desarmado diante do velho *actor* tinha ainda outros meios para nos ensinar que o triunfo da juventude, através da qual se pensa geralmente a pacificação da política, não se presta decididamente a tal. Quatro milhões de boletins de voto para o candidato de «a França aos Franceses»⁴ anunciavam drasticamente o seguinte: no momento em que a política se apaga, em que o partido dos ricos e

⁴ Referência à votação obtida na primeira volta das eleições presidenciais de 1988 por Le Pen. N.E.

o partido dos pobres já não dizem senão a mesma coisa – modernização –, em que, como alguns garantem, basta escolher uma imagem publicitária com um perfil adequado para um empreendimento que é quase idêntico, o que nesse momento se manifesta com estrondo não é o consenso mas a exclusão; não é a razão que se transformou na racionalidade social da coexistência das satisfações mas o ódio puro ao Outro, a reunião para excluir. No momento em que a política é convocada para recuperar o século, para largar dogmas e tabus, o que se apresenta à boca de cena não é o que se esperava: o triunfo da modernidade sem preconceitos, mas o retorno do mais arcaico, do que precede todo o juízo, o ódio nu ao outro.

O partido dos «jovens» e dos «dinâmicos» teve então uma revelação: a questão não era discutir sobre os balanços e as promessas, sobre a idade dos candidatos e os programas. Não é particularmente astuto tentar ganhar um debate contra alguém que assume o lugar do pai, demonstrando-lhe que é velho. Isso é demasiado óbvio. Não é no jogo do discurso que se apanhará o pai. Em situações como essa, não é a onda do jovem empreendimento que é preciso apanhar, mas a do ódio antigo. Viu-se então pelas ruas a silhueta negra do pai como um homem a abater. Estava-se assim, seguramente, mais próximo do cerne da questão. Contra aquele que se arroga o *miraculum litterarum* [prodígio das letras], o que mais convém é o latido da matilha. Contra o *arkhaion* [antigo] da autoridade pacificadora, o *akhaïeron*, o mais arcaico dos ódios nus.

Assim se transformava o fim pacífico do político na sua pré-história assassina. Assim se rompia a evidência segundo a qual a sociedade da livre troca de mercadorias, de corpos e de simulacros seria exatamente isomórfica à sociedade do pluralismo consensual. Certamente, desde *Mal-estar na Civilização* que a suspeita não é nova. Mas, por um cruzamento curioso, a predição pessimista de Freud, que contestava há sessenta anos a promessa marxiana, viu-se encoberta pela garantia da paz extraída do colapso dessa promessa. Coube então à brutalidade do acontecimento trazê-la à memória dos sociólogos contentes com a sociedade da fruição permissiva e tolerante: «o alívio» e a tolerância talvez não sejam exatamente o que caracteriza a economia da fruição. Mais do que a tolerância, aquilo que esta economia encontra é o desregado de um horror primordial, o desregado da angústia e do ódio, a pura rejeição do outro.

É verdade que o angelismo incorrigível dos realistas encontra ainda forma de explicar esta rejeição através da mera frustração. Segundo eles, o ódio nasce simplesmente da contestação de um bem ou de um lugar, quando o outro possui algo que não temos. Por exemplo, odeia-se os árabes porque se é desempregado e eles têm trabalho. Uma vez mais, a sedução das coincidências, mesmo que infelizes: segundo esta hipótese, odeia-se porque se é privado de algo, exclui-se porque se é excluído. É evidente que isto acontece. Mas, ainda assim, a experiência quotidiana ensina-nos que os prazeres da exclusão já não tendem a decrescer com o conforto e a estabilidade dos lugares ocupados. Explicar o ódio pela falta é autorizar-se a pensar que a questão se resume a um atraso na modernidade, a um resquício da guerra, já ultrapassada, entre ricos e pobres. Diz-se que há os esquecidos da expansão. Estes ainda estão no século passado porque ainda não houve tempo para que todos beneficiássemos dos frutos do crescimento.

Numa fuga para a frente, o tempo torna-se assim a matéria da última utopia. Basta que ele não nos falte, basta que nós não fiquemos em falta para com ele, para que a política chegue a bom porto. Damos por finda a época das ingenuidades do progressismo e da promessa. Mas o que está ultrapassado é menos a fé progressista nos poderes do tempo do que a ligação que ela conserva com a ideia de uma medida, de um *telos* que servisse ao mesmo tempo para julgar o estado político e para dar uma finalidade ao movimento. Doravante sem fim nem medida, a fé na forma pura do tempo vem tomar o lugar da última utopia, aquela que subsiste na decepção causada por toda e qualquer espacialização da utopia.

Esta utopia faz com que duas caracterizações do tempo coincidam. Por um lado, o tempo é a forma do infinito, do *ápeiron*, para o qual se pode remeter, como se do seu lugar natural se tratasse, todos os problemas da medida do sem-medida. Por outro lado, ele é o princípio do crescimento que se opõe ao único mal ainda identificável: o atraso, fonte da falta. O que então prevalece, mais ainda do que a ideia da dominação técnica do mundo, é a ideia do tempo como pura expansão de si. O novo milenarismo anuncia-nos que no ano 2000 entraremos no tempo contínuo e homogêneo, um tempo sem acontecimento, ao qual nenhum acontecimento poderá servir de medida. Comparadas com os bicecenários necrológicos, estas datas anunciam o fim do tempo em que as datas interrompiam o tempo, em que os acontecimentos surtiavam efeito. O que se anuncia

em sua substituição é um tempo em que toda a divisa política assumirá a forma natural de um «Avante! Marche!». O tempo vem assim curar universalmente já não apenas as dores do coração mas todo o mal político. Só precisamos de tempo, dêem-nos tempo, clamam todos os nossos governos. Claro que todo o governo tende a perseverar no seu ser. Mas há mais neste apelo: a transferência de todos os poderes utópicos para o tempo. As políticas educativas são disto um exemplo quando apresentam a equação: educação = formação. Esta equação expressa muito mais do que o seu sentido óbvio: dar aos jovens escolarizados qualificações que corresponderão às necessidades do mercado. Ela postula uma adequação utópica entre o tempo biológico da passagem à idade adulta e o tempo da expansão do mercado.⁵ No termo último da secularização da providência, a fé na natureza, na produtividade natural do tempo vem identificar-se com a fé no milagre.

À provocação de um certo retorno do arcaico, de uma certa reviravolta do «fim», a utopia realista contrapõe uma fuga para a frente que se outorga a sua própria teoria. Para resistir à despreocupação desta fuga, é preciso considerar a questão do avesso, levar a sério essa reviravolta arcaica, essas novas irrupções do ódio ao Outro e essas repetições do gesto ancestral do apaziguamento. Não são elas o testemunho de uma deriva singular ligada ao colapso da representação conflitual da política? Onde se declara enterrada a guerra entre pobres e ricos, o princípio social da divisão, é onde se propaga a paixão do Um que exclui. A arte política acha-se então em face de um dilaceramento mais radical que não nasce nem da diferença das riquezas nem da luta por cargos mas de uma certa paixão da unidade, sustentada pelo poder de agregação do ódio.

⁵ Esta utopia repercute-se aliás nos meios propostos para alcançar uma tal adequação. Nos extensos planos de reforma do ensino que qualquer ministério consciente dos seus deveres produz há um conjunto de propostas que retorna obstinadamente. É o caso das que dizem respeito à organização do tempo: propostas de dias mais curtos e anos mais longos, de aulas com cinco minutos a menos ou de novas delimitações dos períodos de trabalho e de dispensa. Claro que estas medidas encontram a sua justificação nos trabalhos de psicólogos e pedagogos – e têm o charme acessório de serem das menos dispendiosas – mas a sua recorrência é antes de mais o testemunho de uma fé nos poderes mágicos do tempo: poderes tais que parece impossível não obter, manipulando o tempo, e ainda que às cegas, um qualquer resultado milagroso.

1.6. O FILÓSOFO E O POLÍTICO

Este ponto cego dos realistas talvez seja também o ponto cego de uma filosofia que, quando aborda o político, é amiúde mais «realista» do que parece. Voltemos à dupla origem, à dupla determinação do político em Aristóteles: a natureza que torna o homem um ser eminentemente político e o facto contingente de existir uma partilha entre ricos e pobres. A distância entre ambas as determinações leva-nos a perguntar se a totalidade da questão está integralmente compreendida na soma do carácter naturalmente sociável daqueles que partilham o logos e da oposição primeira em que se encontram aqueles que forçosamente são aquilo que os outros não são, ou não têm aquilo que os outros têm. É possível evocar este problema do entre-dois a partir dessa figura estranha que aparece furtivamente no Livro I da *Política*, esse indivíduo apolítico, esse ser sem eira nem beira que é ora um ser superior ao homem, ora um ser abjecto (*phanulos*). Tal ser, diz-nos Aristóteles, este ser sem cidade é um ser ávido de guerra na medida em que é *azux*, dissociado, desemparelhado, como no gamão.

A comparação é estranha, mesmo para quem esteja mais habituado do que nós aos movimentos e às regras do gamão.⁶ Ela está também solidamente atrelada à demonstração. Vem no seguimento de algo manifesto (*phanerón*) que acaba de se mostrar, a saber, que o homem é por natureza um animal político. E arrasta consigo uma outra evidência (*delon*), uma evidência que, se não decorre inteiramente do seu argumento, parece pelo menos ser fortalecida por ele: diz-se novamente que o homem é um animal político, nitidamente mais político, em todo o caso, do que as abelhas e os animais de rebanhos.

Entre estas duas «evidências», como compreender este enunciado apesar de

⁶ As peças do gamão ou do jogo de damas são equivalentes meramente aproximativos dos *pettoi* (pedrinhas) utilizadas em vários jogos dos gregos. A natureza exata do jogo evocado nesta passagem foi discutida designadamente por Becq de Fouquières (*Les jeux des anciens*, Paris, 1869) e H. Jackson (*Journal of Philology*, 7, 1877). Perante as divergências e as incertezas dos comentários, o mais lógico é admitir que a peça *azux* é uma peça imóvel capaz de pôr em cheque qualquer peça que surja numa casa vizinha e não uma peça isolada da qual outra se accrescasse durante o jogo (visto que está em causa uma diferença de natureza). A passagem no seu todo deu azo a discussão para estabelecer o texto e analisar a sintaxe.

tudo singular, a saber, que o desejo de guerra é o próprio do homem isolado? Contra quem entraria então em guerra esse indivíduo? A não ser que «estado de guerra» queira simplesmente dizer «estado de solidão». O gamão não basta para nos esclarecer a este respeito. Bem pelo contrário, ele parece servir para descartar uma outra hipótese: a de um ser-em-conjunto que poderia conduzir ao ódio, induzir à guerra. Só duas figuras do combate são assim consideradas. Há a guerra suscitada pelo associar, aquele que é mais ou menos do que um homem. Esta guerra, impensável, inexplicável, permanece uma hipótese teórica, uma vez que supõe uma natureza diferente da natureza humana. E há o combate dos grupos com base na distribuição dos bens e das prerrogativas, combate que a política pode pacificar pela redistribuição das cartas e da percepção do jogo.

Estado de solidão ou conflito coletivo por mor do que o outro grupo possui. O terceiro excluído, o entre-dois impensado, é a socialização do ódio, a comunidade que se forma não para tomar os bens de uma outra mas simplesmente para e pela guerra. Eis o *arkhaiôteron* ao qual a *arkhé* diz respeito, mais antigo do que tudo e sempre jovem quando se aborda o milenarismo da luta de classes ultrapassada: o ponto cego à beira do político, ponto cego para uma filosofia que pensa a guerra como divisão e o ódio como inveja; ao passo que o ódio reúne, e isto sem outra razão para além do facto, precisamente, de cada um existir sem razão, antes de poder imaginar a causa ou a razão dessa existência, sem estar destinado ao que quer que seja por uma natureza produtora de signos (esses *semcia*, esses signos da natureza, com os quais Aristóteles demonstra a destinação política do animal humano). Quanto a este ódio, pelo menos Espinosa teve de o enfrentar no tumulto assassino dos *ultimi barbarorum* [últimos dos bárbaros], ou seja, dos cidadãos da nação mercantil pioneira da modernidade sem limites. Contudo, medir a modernidade dessa barbárie não o obrigaria a admitir uma falha no império da natureza: não a pretensão risível de um império próprio da vontade humana, mas, pelo contrário, a região indomável de uma indigência rebelde ao conhecimento que transforma em alegria a tristeza?

Eis o que a filosofia, na sua relação paciente (Espinosa) ou impaciente (Platão) com a massa ignorante, tem dificuldade em abordar: esse ponto em que a ordem da malilha se distingue da desordem dos ajuntamentos populares; essa charneira do um e do múltiplo, que não é nem a reunião de um múltiplo discordante

nem a resolução do litígio, mas o ponto em que os terrores do um convergem com os do múltiplo, em que a angústia do sujeito despojado, desse sujeito-criança evocado num texto de Jean-François Lyotard,⁷ devem força de ódio avassaladora, em que o remédio contra a separação se transforma no mal radical. Não é ainda esse o ponto que a filosofia evita precisamente quando dirige contra si mesma a acusação mais extrema, quando vê na traição da sua própria tarefa o princípio da catástrofe totalitária?

O próprio da operação heideggeriana, no que toca à política, não consistirá em absorver a questão do ódio congregante no abismo de uma catástrofe e de uma auto-punição supostamente mais radicais da filosofia? A filosofia não quer reconhecer ao terror do século nenhum princípio além da sua própria falta original: a velha e sempre jovem traição nomeada metafísica, que transforma a tarefa da revelação dos entes à luz ameaçada do ser na constituição de um sujeito onipotente, que exerce a sua dominação sobre um mundo de objetos postos à sua disposição: princípio de onipotência do sujeito e de devastação do mundo, que culmina no império da técnica, e cujo terror político aparece apenas como uma realização particular (os cadáveres na câmara de gás como a terra devastada pela indústria agroalimentar).

Sabe-se como este pensamento do princípio-precipício resolve drasticamente a abordagem da política. Ele atribui a uma unidade que é a de uma época uma essência uma da dominação, o frenesim da técnica desenfreada e da normalização de um homem sem raízes. Perde-se assim de vista a singularidade, quer da reunião excludente, quer do seu ponto radical exterminador. A beira comum do abismo deixa apenas espaço a duas possibilidades: a *metanoia* [conversão, mudança mental] voluntarista que vira as costas ao mar, que se opõe à deriva comum dos bancos de remadores americanos e soviéticos a fim de trazer o povo eleito para terra firme, essa terra dos valores da terra, à qual todas as outras tomam o nome emprestado; ou a reviravolta do século, um clarão no horizonte da miséria, cujo pensamento orienta a espera graças a esse trabalho de espaça-

⁷ Jean-François Lyotard, «Le survivant», in *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, Paris, Éditions Tierce, 1989.

mento, de subtração interminável do filósofo pelo filósofo, que imita a auto-subtração do político numa singular paixão de auto-mortificação. Esta expiação espectacular deixa de facto aos praticantes da coisa estatal a tarefa de regular concretamente o ódio, de assinalar o traço da reunião de maneira a reduzir a dispersão sem desencadear a reunião odienta.

Contudo, em vez de deixar à recta opinião dos governantes a tarefa de uma catarse comum das paixões do Um e do múltiplo, não seria antes necessário retomar a análise desse momento inicial em que a filosofia, para conjurar a desordem constitutiva do *ókhlos* e o mal da divisão, inventava para si mesma, e para as políticas por vir, a política do fim da política? Nesse momento inicial, a filosofia, em suma, ter-se-ia enganado no mal radical, equivocando-se acerca da verdadeira figura do *ókhlos*. Pois esta não é a turbulência desordenada do múltiplo, mas a reunião odienta em torno da paixão do Um que exclui. Não será este engano na contagem inicial que retorna quando, em vez da divisão ultrapassada, se ouve de novo o latido da matilha? Se assim for, talvez caiba repensar o sentido da divisão democrática, pensar que a guerra política dos partidos e a guerra social dos pobres e dos ricos, de que nos orgulhámos de ter saído, tinham, em si mesmas e no seu entrelaçamento conflitual, o poder mal compreendido de remediar o mal radical. É como se a guerra dos pobres e dos ricos também tivesse pacificado, à sua maneira, uma guerra mais antiga; como se a dupla divisão do político e do social tivesse uma função reguladora no que toca a esse dilaceramento mais radical que uma certa paixão da unidade provoca, de tal modo que o retorno dos gestos e dos carismas arcaicos do apaziguamento seria correlativo ao próprio apagamento da divisão.

1.7. DEMOCRACIA E OCLOCRAZIA. DE PLATÃO AO PÓS-SOCIALISMO

Pensar o que hoje significa o «fim da política» exige que se reelabore a relação estabelecida pelo pensamento grego entre o *démos* e o *ókhlos*, entre o poder do povo e a reunião turbulenta das turbulências individuais. Os pensamentos modernos da democracia tenderam a validar direta ou indiretamente este esquema inicial, identificando a democracia, ora com a auto-regulação de lares felizes dispersos, ora com o poder da lei, que institui a coletividade soberana submeten-

do o particular ao universal. Mas se o *ókhlos*, no seu princípio, não é a soma desordenada dos apetites, mas a paixão do Um que exclui – a reunião temível dos homens amedrontados –, a relação deve ser pensada de modo diferente. O *démos* poderia não ser senão o movimento pelo qual o múltiplo se arranca ao destino penoso que o obriga a incarnar como *ókhlos*, na segurança da sua incorporação na imagem do todo. A democracia não é nem a auto-regulação consensual das paixões plurais da multidão de indivíduos, nem o reino da coletividade unificada pela lei à sombra das declarações de Direitos. A democracia existe numa sociedade na medida em que o *démos* existe nela como poder de divisão do *ókhlos*. Este poder de divisão realiza-se através de um sistema histórico contingente de acontecimentos, de discursos e de práticas, pelas quais uma multidão qualquer se declara e se manifesta enquanto tal e nega ao mesmo tempo a sua incorporação no Um de uma coletividade que distribui posições, identidades e o puro abandono dos lares individuais de felicidade e de terror.⁸ A democracia não existe simplesmente porque a lei declara os indivíduos iguais e a coletividade soberana. É ainda necessário este poder do *démos*, que não é nem a soma dos parceiros sociais nem a coleção de diferenças, mas bem pelo contrário o poder de desfazer as parcerias, as coleções e as ordens.

O génio de Platão concebeu com exatidão este poder do múltiplo anónimo ao defini-lo como a revolta do cardinal contra o ordinal. Claro que, para ele, esta revolta era inevitavelmente a manifestação cega da massa, a soma desordenada do apetite de lares desordenados. Mas a versão moderna da afirmação democrática inverte o postulado. Ela opõe-se a toda e qualquer ordenação – a toda e qualquer igualdade «geométrica» –, apresentando o *démos* como o poder de se separar do *ókhlos*, ou seja, do reino animal da política, sob as suas figuras conjuntas ou disjuntas: o Um da coletividade, a repartição das espécies sociais ou o isola-

* Os problemas da incorporação imaginária e da divisão democrática estão no âmago dos trabalhos de Claude Lefort. A noção de multidão qualquer foi objeto de uma elaboração filosófica sistemática em Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.

A referência necessária a estes dois pensamentos, aliás bastante diferentes, deixa ao autor destas linhas a responsabilidade do que aqui é pensado nos mesmos termos.

cionismo dos indivíduos. Este poder próprio do *démos* que excede por completo a disposição do legislador, é, na sua forma elementar, o poder que reúne e que divide do primeiro múltiplo, o poder do dois da divisão. O dois da divisão é a via percorrida por um Um que já não é o da incorporação colectiva, mas o da igualdade de qualquer um com qualquer outro.

O próprio da igualdade, com efeito, consiste menos em unificar do que em desclassificar, em desfazer a suposta naturalidade das ordens para a substituir pelas figuras polémicas da divisão. É o poder da divisão inconsistente, constantemente em jogo, que arranca a política às diversas figuras da animalidade: o grande corpo colectivo, a zoologia das ordens justificada no círculo da natureza e da função, a reunião odienta da matilha. A divisão inconsistente da polémica igualitária exerce este poder de humanização através de formas históricas específicas. Na época da democracia moderna, a divisão desclassificadora assumiu uma forma privilegiada, cujo nome caiu totalmente em desuso, mas que importa porém, para sabermos em que ponto estamos, olhar de frente. Esta forma privilegiada chamou-se luta de classes.

Contra o velho sonho feudal do grande corpo colectivo dividido por ordens, com as suas novas variantes eruditas ou populistas, contra o novo sonho «liberal» dos pesos e dos contrapesos da sociedade plural guiada pelas elites, a luta de classes proclamou e trouxe para o âmago do conflito democrático o poder humanizante da divisão. Ser um membro da classe combatente não quer à partida dizer nada senão isto: já não ser um membro de uma ordem inferior. Nomear a oposição entre burgueses e proletários é constituir o lugar uno de uma divisão polémica para afirmar o não-lugar de toda a repartição não-igualitária, de toda a fixação de espécies sociais sobre o modo das espécies animais. Além disso, a declaração da luta de classes apresentou-se inicialmente sob duas figuras disjuntas, embora igualmente capazes de baralhar os zoologistas que procuravam o seu segredo nos abismos dos modos de vida populares ou na distinção de camadas operárias arcaicas ou modernas, qualificadas ou desqualificadas. A primeira é formulada na «ingenuidade» das brochuras operárias que fazem uma bandeira de combate da afirmação segundo a qual *não há* classes, a segunda na sofisticação do teórico que proclama o proletário como uma não-classe da sociedade, enquanto dissolução de todas as classes. O encontro difícil de Marx com os

proletários socialistas jogou-se sobre o fio da navalha desta questão paradoxal: como pensar o operador desta acção de desclassificação? Como designá-la se não ainda pelo nome de classe? Este nome significou portanto duas coisas contratórias. Por um lado, designou a dissolução em acto das classes – incluindo a dissolução da classe operária levada a cabo por si própria, o trabalho sobre si mesma que a arranca simultaneamente à animalidade das corporações e à da matilha. Mas, ao mesmo tempo, este nome também fixou no seu carácter substitutivo a classe que opera a desclassificação, ressuscitando assim o fantasma de uma boa repartição das funções sociais, ou mesmo, em última análise, a nova figura do fantasma do Um bem ordenado.

A nomeação desta classe não-classe, desta substancialidade insubstancial, foi o cerne de todos os conflitos do «movimento operário». Marx julgou dar à contradição a sua forma adequada com a figura do partido que une os proletários, dividindo a classe na origem daquele. Que esta figura se tenha revelado historicamente a mais temível das figuras do Um dominador, capaz de dar substância a todas as outras ao acumular os poderes da incorporação imaginária, da estratificação feudal e da solidão dos indivíduos aterrorizados, não faz de modo nenhum desaparecer o problema. Esquecer Marx, por mais esmagador que seja o peso das boas razões que o justifiquem, é correr o risco de esquecer ao mesmo tempo o outro lado da contradição: o movimento que alimentou as democracias do poder desclassificador, desmassificador da luta de classes. Com efeito, por mais que a democracia se tenha dedicado a reduzir a luta de classes a uma incongruência numa ordem livre, igual e fraterna, e por mais que a luta de classes se tenha empenhado em denunciar a democracia enquanto alibi da dominação, ambas se viram enredadas uma na outra, trocando os poderes do Um que nega a exclusão e do dois que a revela e reabre o conflito, dando cada uma delas à outra a sua cultura, qualquer uma formadora e civilizadora da outra, bem mais do que todos os «brandos costumes», os serviços liberalizados e a livre troca de corpos e mercadorias. Esquecer Marx, portanto, equivale a esquecer esta simples questão: o que é que, para além da luta de classes, pode desempenhar o papel da divisão que separa o *démos* do *óêthlos*?

Tal como o progressismo puro – a crença pura nos poderes do tempo – sucede ao progressismo da sociedade em marcha rumo à realização do seu *telos*, o que

sucede ao marxismo esquecido é um hegelianismo abastardado: a realização pacífica da razão pelo governo dos sábios tendo como pano de fundo a mediocracia consumista e consensual. A *oclocracia* realiza-se sob a forma do governo dos sábios, o único capaz de gerir a harmonia desarmônica inerente à multiplicação de lares felizes. A pós-democracia talvez seja a coincidência exata da *oclocracia* com o seu suposto contrário, a *epistemocracia*: o governo dos mais inteligentes, que emerge de modo natural das regras da instituição escolar para levar a bom termo a gestão calculada com exatidão da infinidade de núcleos de fruição pequenos e grandes. Simplesmente, como se sabe, o limite dos gestores da fruição, é a sua dificuldade em gerir dois ou três sentimentos conexos, menos facilmente quantificáveis e indiciáveis: a frustração, o medo e o ódio. É esta impotência que suscita a intervenção de uma figura arcaica, a do bom rei, do rei democrático, que habilmente conjuga dois gestos num só, reforçando o traço do Um tanto quanto necessário para apaziguar as paixões da matilha e preservar assim o *dêmos* enquanto morada da dualidade.

O que a figura caricatural do rei democrático torna manifesto, conduzindo-nos à pós-modernidade sem margens pela repetição de gestos arcaicos, é a nova forma do conflito entre democracia e *oclocracia*. Subestimar o seu alcance poria certamente os gestores do fim da política no encaço de outros retornos arcaicos. Mas a questão que se apresenta às políticas reincide também sobre a filosofia, sobre essa postura inaugural que a situou em face da democracia como perante o seu outro absoluto, o próprio escândalo da facticidade do múltiplo que faz a lei. Talvez a caricatura da democracia que hoje em dia corre o mundo a obrigue a reexplorar mais resolutamente as vias de um outro pensamento da facticidade democrática. Pois, seria certamente escandaloso para a filosofia, que assim pagaria o preço mais alto pela arrogância platônica perante os empíricos, se esta tivesse de deixar unicamente à sabedoria da cozinha governamental, não só a condução dos assuntos do povo, mas também aquela que é porventura a sua questão mais íntima, a regulação do medo e do ódio.

7. OS USOS DA DEMOCRACIA

A reflexão moderna sobre a democracia tendeu a representá-la à distância de si mesma, separada da sua verdade. Aqueles que mais alto se congratulam com o seu usufruto reduzem-na de bom-grado ao consenso sobre a ordem não-igualitária mais adequada para fornecer aos menos favorecidos a sua parte suficiente de poder e de bem-estar. Aqueles que, pelo contrário, acentuam a sua exigência igualitária estão predispostos a opor-lhe a realidade persistente de uma desigualdade que a desmente. Há muito que a tradição socialista denuncia, na democracia representativa e nas teorias que a sustentam, a ficção de uma comunidade ideal que encobre a realidade dos egoísmos e da exploração de classe. É o desmoronamento do modelo socialista permite que subsista a suspeita de que a democracia a que hoje se presta homenagem não é senão a sombra da verdadeira. Esta suporia que o *dêmos* se constituísse enquanto sujeito presente a si mesmo em toda a superfície do corpo social. A figura empírica do homem democrático parece contradizer a ideia plena da comunidade democrática. Esta visão exprime-se, por exemplo, no livro de Crawford Brough Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*.¹ A democracia liberal surge nesta obra enquanto conjunção um tanto contra natura entre a essência comunitária da democracia e o cálculo individual dos custos e dos benefícios no universo liberal da mão invisível que ajusta os interesses. Considerados isoladamente, democracia e individualismo iriam em sentidos opostos. Assim, no contexto de desencanto actual, teríamos apenas a possibilidade de escolher entre duas posições: ou assumir que é necessário, no quadro de uma democracia liberal, re-coletivizar o sentido da democracia. Daí a procura de suplementos de alma, que se resumem ao tema da participação. Ou então defender que é necessário dizer frontalmente que aquilo a que chamamos democracia mais não é do que liberalismo, que todas as cidades radiosas sonhadas nunca foram senão sonhos, a mentira que uma

¹ Traduzido para francês com o título mais rival de *Principes et limites de la démocratie libérale* [Princípios e Limites da Democracia Liberal], Paris, La Découverte, 1985.

sociedade de pequenos e grandes capitalistas – por fim cúmplices no advento do reino dos indivíduos possessivos – conta a si mesma.

Pergunto-me se tais dilemas não pressupõem algumas falsas evidências sobre a natureza da democracia. No âmago destas falsas evidências encontra-se uma aceção algo estranha da democracia original, da democracia antiga, como se esta tivesse sido um sistema caracterizado pela contínua presença do sujeito povo perante si mesmo, e como se este sistema tivesse sido contraditório, arruinado a partir de dentro, pelo advento do individualismo capitalista e pela emergência de um sujeito domesticado, mesmo no caso da sua figura proletária, por esse individualismo. Nesta representação, as nostalgias revolucionárias e românticas da bela totalidade cidadã acabam curiosamente por validar a convicção liberal de ter acabado de inventar o indivíduo, construindo uma imagem da democracia grega que não toma em consideração os traços através dos quais esta se representava a si mesma.

2.1. O REGIME DO MÚLTIPLO

Recordemos apenas o texto inaugural da reflexão da democracia sobre si mesma: a oração fúnebre pronunciada por Péricles no segundo livro da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides. Este discurso apresenta de imediato um conceito, o da liberdade como unidade de duas coisas: uma certa ideia do comum e uma certa ideia do próprio. Péricles, nos termos que lhe empresta Tucídides, diz mais ou menos o seguinte: conduzimos em comum os assuntos da cidade e, no que concerne ao próprio, aos assuntos que dizem respeito a cada um, deixamos que cada um usufrua dele como bem entender.

O conceito de liberdade unifica assim o próprio e o comum, mas faz-lo mantendo-os à distância um do outro. Em resumo, Péricles diz-nos que o nosso regime político não é o da mobilização. Não nos preparamos para a guerra como acontece em Esparta. A nossa preparação militar é a nossa vida, uma vida desprovida de coacção e de segredo. O sujeito político democrático tem um domínio comum na própria distância de um modo de vida caracterizado por duas características fundamentais: a ausência de constrangimento e a ausência de suspeita. Suspeita, no grego de Tucídides, diz-se *hypopsis*, olhar a partir de baixo.

(1) que caracteriza a democracia é a recusa deste olhar de soslaio que os saberes ocultos da época moderna elevarão ao estatuto de virtude teórica, capaz de substituir sob a aparência comum a verdade que a desmente.

Nada nos obriga, como é óbvio, a tomar por verdadeiro o relato de Péricles ou de Tucídides, identificando a democracia ateniense com o discurso que os seus líderes proferem sobre ela numa determinada circunstância. Em *A Invenção de Atenas*, Nicole Loraux recorda-nos de que este é precisamente um discurso de mobilização. Por um lado, este discurso apaga o antagonismo constitutivo do próprio conceito de *dêmos*. Por outro lado, sabemos que as práticas atenienses da democracia e o recurso à antídotia² supunham um olhar atento aos gestos do vizinho, bem como ao inventário das suas propriedades. Resta porém esta ideia – este ideal tipo – suficientemente consistente para que os adversários da democracia a partilhem com os seus adeptos: a democracia liga desde logo uma certa prática da comunidade política a um estilo de vida caracterizado pela intermitência. O homem da cidade democrática não é um soldado permanente da democracia. Esta intermitência foi justamente aquilo que Platão, um adversário da democracia, ridicularizou no Livro VIII da *República*, ao falar da igualdade tal como a concebe o homem democrático: ela consistiria, segundo ele, na incapacidade de hierarquizar o necessário e o supérfluo, o igual e o desigual. O homem democrático quer a igualdade em tudo, incluindo para o desigual, não reconhecendo a diferença entre o necessário e o supérfluo e trata todas as coisas, incluindo a democracia, de acordo com o desejo, a mudança, a moda. Um belo dia, diz-nos Platão, embriaga-se ao som da flauta; no dia seguinte, faz dieta; um dia faz ginástica, no outro usufrui do ócio; hoje dedica-se à política, amanhã à filosofia; às vezes ocupa-se de guerras, outras de negócios, etc.

É perfeitamente possível traduzir este retrato em termos modernos: este homem democrático, que passa da política à dietética ou da ginástica à filosofia, assemelha-se ao indivíduo que nos descrevem como pós-moderno. Platão esboça

² Troca de fortunas. Quando um ateniense rico se esquivava a um encargo financeiro público, alegando a insuficiência da sua fortuna, aquele que o substituisse podia solicitar esta permuta (o que era um meio de desencorajar a fraude).

de antemão o retrato desse indivíduo esquizofrênico da sociedade de consumo, acerca do qual nos têm dito de bom-grado que ele representa a ruína, ou o rebaixamento, da democracia, mas que, na sua caricatura, se afigura à sua própria incarnaçãõ. Para Platão, a democracia é, na sua essência, este sistema da variedade, que também diz respeito à oferta política: a democracia, segundo ele, não é uma constituição, mas a feira das constituições, que as contém todas, e em que cada um pode ver aquela que mais lhe aprover.

Assim, aos olhos do seu adversário, a democracia seria o regime da acomodação múltipla. Esta ideia de um regime susceptível de ser visto de maneiras diferentes encontra-se em Aristóteles. Mas Aristóteles concebe este poder de acomodação múltipla, não como um signo de inferioridade, mas como uma virtude política. Não há dúvida de que esta virtude, para ele, não é a da democracia. Como para Platão, também para Aristóteles a democracia é apenas o menos mau dos regimes; é um regime desviado que importa comparar com o regime correto, a *politeia*, ou – se quisermos – a república. Mas, por outro lado, o bom regime caracteriza-se justamente pelo seguinte: trata-se sempre de uma mistura de constituições, de uma feira de constituições. Um regime sem mistura, diz-nos Aristóteles, um regime que pretende tornar todas as suas leis, todas as suas instituições, semelhantes ao seu princípio, condena-se à guerra civil e à ruína, por causa da própria unilateralidade desse princípio. Para se aproximar da sua perfeição, qualquer regime deve por isso corrigir-se, empenhando-se em acolher o princípio contrário e em tornar-se dissemelhante em relação a si mesmo. Nunca há o bom regime, apenas regimes desviantes envolvidos num trabalho perpétuo de autocorreção, poderia quase dizer-se de auto-dissimulação. Poder-se-ia assim opor à zombaria de Platão sobre a feira de regimes o texto do quarto livro da *Política*, no qual Aristóteles explica: é preciso que possamos ver os dois regimes – a democracia e a oligarquia – e, ao mesmo tempo, nenhum dos dois. O bom político é aquele que mostra a oligarquia ao oligarca e, ao mesmo tempo, a democracia ao democrata.³

Vale a pena determo-nos nesta função do artifício que resume toda a complexidade do pensamento aristotélico sobre a política. Desmentindo ao mesmo tempo a utopia realista da coincidência e a concepção puramente manobrista da política, o seu pensamento desemboca numa visão da política, não como ilusão ou maquinação, mas como arte da vida em comum. Em Aristóteles, o artifício realiza este princípio da vida em comum que dá pelo nome de amizade, desmanchando a unilateralidade característica de cada um dos elementos constitutivos da política. Trata-se de uma maneira de jogar o jogo do outro e de o fazer jogar o seu, irreduzível a uma qualquer «astúcia da razão». Esta arte prevalece na obra aristotélica enquanto ciência do governante. Mas talvez uma parte do que se denominou «invenção democrática» consista na capacidade de que os não-governantes se auto-investem para disputar o jogo.

Gostaria de fazer duas observações a partir deste rápido sobrevoos de alguns enunciados fundadores sobre a democracia e a república: antes de mais, a democracia – o poder do *démos* – não se identifica com um princípio de unidade e de ubiquidade. O poder do *démos* é também o de um estilo de vida que toma parte no próprio e no comum. Mas essa arte ou artifício da vida em comum, essa forma através da qual um regime se deve tornar dissemelhante a si próprio, talvez tenha algo que ver com o pensamento e a prática da política na democracia moderna. Talvez haja um nexo a explorar entre essa arte da dissemelhança teorizada por Aristóteles e o princípio da divisão em que Claude Lefort vê a essência da democracia moderna, como lugar de um poder sem corpo, disperso entre diversas instâncias de legitimidade, nomeadamente as do direito, as da lei e as do saber. A arte por meio da qual o teórico da *politeia* quer conter e corrigir os vícios da democracia poderia então ajudar-nos a compreender as suas virtudes próprias, que não são as qualidades de um artista, muito embora sejam, também elas, virtudes de artifício, uma maneira de regular a relação do que se diz com o que se vê.

Com se sabe, a divisão característica do regime democrático foi pensada, de um modo geral, negativamente, como a manifestação de uma ferida, de uma não-verdade da democracia. O pensamento da crítica social foi curiosamente contaminado por uma problemática oriunda do pensamento teocrático contrarrevolucionário, que concebia a emergência da democracia como perda da uni-

³ *Política*, I, IV, 1294 b 35/36.

dade, rompimento do nexos social. Não vou insistir em todos os aspectos deste fantasma da totalidade perdida e a restaurar que a contra-revolução atribuiu generosamente ao socialismo e à ciência social. Quero apenas assinalar como este pensamento da divisão como não-verdade – ilusão ou mentira – se traduziu na ciência social e nas formas de crítica social e de percepção política induzidas pelo seu discurso. Foi ele, com efeito, que deu à ciência social o seu carácter original de ciência da suspeita, votada a pensar a heterogeneidade das formas democráticas como inadequação a si e o espaço da palavra e da representação democrática como cena do travestimento da verdade.

A prática democrática viu-se assim duplicada por um pensamento da suspeita, do olhar a partir de baixo, que remete todo e qualquer enunciado democrático para uma verdade dissimulada da desigualdade, da exploração e da fractura. Formou-se uma aliança entre dois temas: o da democracia formal, oposta à democracia real, e o da ilusão característica da consciência espontânea dos atores sociais – e, muito especialmente, da consciência espontânea dos explorados, se parados do sentido da sua própria prática. Daí nasceu um duplo discurso: um dogmatismo da verdade escondida e um cepticismo da ignorância necessária. Este dispositivo teórico tem o poder temível de sobreviver ao colapso dos seus modelos políticos. No momento em que os grandes modelos da esperança socialista colapsaram, em que já não se ousa opor seja o que for à democracia como boa forma da coletividade, o dogmatismo sobreviveu a si próprio sob a forma do cepticismo. A rotina indefinida da mistificação impõe sempre uma maneira de pensar – e de praticar – a democracia na modalidade da suspeita, como se fosse sempre necessário fazê-la confessar que não é o que aparenta ser, que aqueles que a praticam estão perpetuamente iludidos acerca do que fazem.

Estes discursos acabaram por obscurecer o próprio sentido da experiência socialista, e, em particular, o sentido da experiência socialista operária, ignorando essa experiência enquanto trabalho da democracia. É o que gostaria de mostrar examinando alguns aspectos do que designarei por *vita democrática*, à maneira de Hannah Arendt quando fala da *vita activa*. Reterei aqui dois aspectos: o uso das palavras e o uso das formas.

2.2. O USO DAS PALAVRAS E O SILOGISMO DA EMANCIPAÇÃO

Examinarei aqui a história de uma ideia e de uma prática na França do século XIX, a ideia e a prática da emancipação dos trabalhadores. Esta ideia, com efeito, torna-se efetiva através de todo um sistema de discursos e de práticas que recusam completamente o discurso da verdade oculta e da sua mistificação. A experiência militante operária surge assim como uma espécie de verificação da igualdade, o que é uma figura bastante singular para os nossos hábitos de pensamento. Sabemos que a ciência social se ocupou fundamentalmente de uma coisa: verificar a desigualdade. E, de facto, provou-a constantemente. Em face desta ciência da crítica social que perpetuamente redescobre a desigualdade, parece-me interessante lançar nova luz sobre essas práticas que se propunham precisamente o contrário. A partir daí poderemos, se quisermos, questionar-nos sobre quem é mais ingênuo: aquele que verifica a igualdade ou aquele que verifica a desigualdade – ou sobre se o próprio conceito de ingenuidade é aqui pertinente.

No rescaldo da revolução de 1830 em França, assiste-se ao florescimento de publicações, brochuras, jornais operários, que insistem numa mesma questão: os franceses são ou não são iguais? Estes textos, que amide acompanham movimentos de greve ou conflitos políticos, apresentam-se mais ou menos como o desenvolvimento de um silogismo.

A premissa maior do silogismo é simples. A Carta [Constitucional] que acaba de ser promulgada em 1830 afirma, no seu preâmbulo, que todos os franceses são iguais perante a lei. Esta igualdade serve de premissa maior ao silogismo. Já a premissa menor recorre à experiência imediata. Em 1833, por exemplo, os operários têxteis de Paris entram em greve, porque os mestres-alfaiates se recusam a atender às suas reivindicações relativamente às tarifas, ao tempo de trabalho e a certas condições de trabalho. A premissa menor do silogismo assumirá portanto, mais coisa menos coisa, a seguinte forma: ora, o Senhor Schwartz, dirigente da aliança dos mestres-alfaiates, recusa-se a dar ouvidos às nossas razões. Nós apresentamos-lhe razões que justificam a revisão das tarifas. Estas razões podem ser verificadas por ele. Ora, ele recusa-se a verificá-las. O que significa que não nos trata como iguais e que, portanto, contradiz a igualdade inscrita na Carta.

Outra forma do mesmo silogismo: o mesmo Senhor Schwartz reúne-se com os seus colegas e chega a um acordo com eles para resistir às exigências dos trabalhadores. Logo, organiza uma aliança entre patrões. Ora, a lei estipula que as alianças dos patrões são tão condenáveis como as dos trabalhadores. Todavia, só os trabalhadores são perseguidos pela justiça. Mais uma vez se contradiz a igualdade. Outro exemplo da mesma época: a lei afirma que os franceses são iguais, mas o Senhor Persil, procurador do rei, acaba de declarar, na sua queixa contra um leiloeiro público: «Tudo o que a justiça fez contra os excessos da liberdade de imprensa e contra as associações políticas terá sido em vão se consentirmos em descrever diariamente aos trabalhadores a sua posição, comparada com a de uma classe de homens mais elevada na sociedade, repetindo-lhes que são homens como eles e que têm direito aos mesmos benefícios». Eis, pois, mais uma premissa menor do silogismo: um representante da lei que vem declarar que os trabalhadores não são homens como os outros.

O silogismo é portanto simples: na premissa maior, temos o que dita a lei; na menor, o que por outro lado se faz ou se diz, um facto ou uma frase que contradiz a afirmação jurídico-política fundamental da igualdade. Mas há duas formas de conceber a contradição entre as premissas maior e menor. A primeira é aquela que estamos habituados. Ela consiste em concluir simplesmente que a frase jurídico-política é uma ilusão, que a igualdade afirmada é uma aparência que existe apenas para mascarar a realidade da desigualdade.

É este o raciocínio do bom senso da desmistificação. Ora, não é de todo esta a via escolhida pela argumentação dos trabalhadores. A conclusão extraída é geralmente a seguinte: é preciso pôr as premissas maior e menor de acordo uma com a outra e, para tal, alterar uma ou outra. Se o Senhor Persil, ou o Senhor Schwartz, tem razão ao dizer o que diz e ao fazer o que faz, é preciso riscar o preâmbulo da Carta. É preciso dizer: os franceses não são iguais. Se, em contrapartida, se mantêm a premissa maior, se se conserva o preâmbulo, é preciso que o Senhor Persil, ou o Senhor Schwartz, fale ou aja de outra forma. O interesse desta forma de raciocinar reside em deixar de opor a frase ao facto ou a forma à realidade. Ela opõe frase a frase, facto a facto. A partir do que é vulgarmente pensado como distância ou não-lugar, ela cria precisamente um lugar, no duplo sentido da palavra: um sistema de razões e um espaço polémico. A frase igualitária não é

vazia. Uma frase tem o poder que se lhe atribui. Este poder é antes de mais o de criar um lugar em que a igualdade se pode reclamar de si mesma: a igualdade existe algures; está dito, está escrito. Logo, deve ser possível verificá-lo. Pode-se então fundar uma prática que toma para si a tarefa de verificar essa igualdade.

Como é que se verifica uma frase? Essencialmente, através dos nossos próprios actos. Estes devem ser organizados como uma prova, um sistema de razões. No exemplo escolhido, isso resulta numa transformação determinante da prática da greve. Esta adquire a forma inédita de uma demonstração. Anteriormente, a recusa do trabalho estava vinculada a uma lógica de relação de forças, que culminava no que os membros da confraria operária denominada *Les Compagnons* chamavam danoção: quando estes estavam insatisfeitos com os empregadores de uma cidade, danavam essa cidade, quer dizer, condenavam-na, partiam de armas e bagagens, impedindo que outros viessem substituí-los. Ora, a esta lógica do não-lugar vem opor-se uma nova prática da greve, em que se procura transformar a relação de forças em relação de razões. Isto não quer dizer substituir os actos pelas palavras, mas transformar a relação de forças numa prática demonstrativa.

O que cabe demonstrar é precisamente a igualdade. Nas reivindicações desta greve dos operários têxteis figura uma fórmula que nos é estranha: eles exigem «relações de igualdade» com os mestres-alfaiates. Esta exigência pode parecer-nos ingénua ou barroca, mas o seu sentido é claro: existem operários, existem mestres-alfaiates; mas os mestres não são mestres dos seus operários. Dito de outro modo, é preciso ter em conta duas relações. Por um lado, existe a relação de dependência económica que engendra um certo «social» – uma certa distribuição de papéis, que se repercute na ordem quotidiana das condições de trabalho e das relações pessoais –, que é um «social» da desigualdade. Por outro lado, existe uma relação jurídico-política, a inscrição da igualdade, que figura nos textos fundadores, da *Declaração dos Direitos do Homem* ao preâmbulo da Carta. Esta outra relação tem o poder de engendrar um outro «social», um social da igualdade: no caso em apreço, isto significa impor a negociação em sede de costumes, mas também algumas regras de cortesia do lado dos patrões ou o direito dos trabalhadores de lerem o jornal no seu local de trabalho. Esta igualdade social não é nem a mera igualdade jurídico-política, nem o nivelamento

económico. É a igualdade em potência na inscrição jurídico-política, traduzida, deslocada, maximizada na vida quotidiana. Esta igualdade social não é o todo da igualdade; ela é a maneira de viver a relação da igualdade e da desigualdade, de a viver e, ao mesmo tempo, de a deslocar positivamente.

Assim se define um trabalho da igualdade que nunca pode ser simplesmente uma exigência dirigida a outrem ou uma pressão exercida sobre ele, mas que deve ser sempre, simultaneamente, uma prova que cada um apresenta a si mesmo. Eis o que significa a emancipação. A emancipação é a saída da menoridade. Mas ninguém sai da menoridade social senão pelo seu próprio pé. Emancipar os trabalhadores não é fazer aparecer o trabalho como o princípio fundador da nova sociedade, mas fazer sair os trabalhadores do estado de menoridade, provar que eles pertencem de facto à sociedade, que comunicam de facto com todos os outros num espaço comum; que não são apenas seres de necessidade, que se queixam ou que gritam, mas seres de razão e de discurso, que podem opor uma razão a outra e dar à sua acção a forma de uma demonstração. Daí a constituição desta greve como um sistema de razões: demonstração da justiça das tarifas propostas, comentário dos textos dos adversários para provar que estes não têm razão, organização económica da greve através da criação de uma oficina gerida pelos próprios trabalhadores, menos como gérmem de um «poder operário» do futuro do que como extensão do princípio republicano a um domínio que lhe permanecia estranho, o da oficina de trabalho. Talvez não seja realmente necessário que os trabalhadores, para se afirmarem como iguais, possuam a sua fábrica e a ponham a funcionar. Talvez baste que proven, a um dado momento, que são capazes de fazê-lo. Ao invés de fundar um contrapoder, que ditaria a lei de uma sociedade vindoura, trata-se de fazer uma demonstração de capacidade, que é também uma demonstração de comunidade. Emancipar-se não é a declarar secessão, mas afirmar-se como alguém que partilha com outros um mundo comum, pressupor, mesmo se as aparências o contradizem, que se é capaz de jogar o mesmo jogo do adversário. Daí esta proliferação, na literatura da emancipação operária – e também da emancipação feminina –, de argumentos tentantes a provar que aqueles que exigem a igualdade estão no seu direito, que participam num mundo comum, em que podem provar a sua razão e a necessidade de o outro a reconhecer.

Naturalmente, o facto de alguém provar ter razão nunca obrigou ninguém a reconhecer estar errado. Foram sempre necessários outros argumentos para garantir a sua razão. Pois este direito deve o seu poder de afirmação à violência da sua inscrição. A argumentação racional dos grevistas de 1833 é audível, a sua demonstração é visível, na medida em que o acontecimento revolucionário de 1830, fazendo lembrar o de 1789, os arrancou ao infra-mundo dos ruídos obscuros, instalados por efracção contingente no mundo do sentido e da visibilidade. A repetição da frase igualitária é a repetição dessa efracção. É por isso que o espaço de sentido comum que ela abre não é um espaço de consenso. A democracia é a comunidade da partilha, no duplo sentido do termo: pertença a um mesmo mundo, que só se pode dizer na polémica, reunião que só se consegue no combate. O postulado do sentido comum é sempre transgressivo. Ele supõe uma violência simbólica para com o outro como para consigo próprio. O sujeito de direito que nenhum texto basta para fundar só existe no acto dessa dupla violência. Provar ao outro que há apenas um mundo, e que nele se pode dar razão do seu acto, é antes de mais prová-lo a si próprio. Hannah Arendt postula como primeiro direito o direito a ter direitos. Podemos acrescentar que tem direitos aquele que pode postular a obrigação racional que o outro tem de os reconhecer. Que esse outro frequentemente se fure a tal não altera em nada o problema. Aquele que, por princípio, diz que o outro não compreenderá, que não existe uma linguagem comum, prescinde do fundamento para reconhecer direitos para si. Em contrapartida, aquele que age como se o outro pudesse sempre compreender o seu discurso aumenta o seu próprio poder e não simplesmente no plano discursivo.

A existência de um sujeito de direito postula que o enunciado jurídico é verificável num espaço de sentido comum. Este espaço é virtual, o que não quer dizer que seja ilusório. Quem toma o virtual pelo ilusório desarma-se, precisamente como quem toma a comunidade da partilha por uma comunidade de consenso. A igualdade nunca se faz ouvir senão ao traçar as linhas do seu próprio espaço. O caminho estreito da emancipação passa entre a aquiescência para com mundos separados e a ilusão do consenso. É esta a tensão que caricaturam as análises que opõem o formal ao real, ou os discursos de arrendimento que trocam uma determinada posição pela posição contrária. As análises da véspera, que opõem a liberdade e a igualdade reais à sua declaração formal, bem como as

análises do dia seguinte, que opõem as boas e ajuizadas revoluções da liberdade às revoluções utópicas e mortíferas da igualdade, esquecem-se ambas do seguinte: a igualdade e a liberdade são poderes que despontam e aumentam em virtude da sua própria atualização. É isto o que a ideia de emancipação implica ao afirmar que não há liberdade ou igualdade ilusórias, que quer uma quer outra são sempre uma potência cujo efeito convém verificar.

O que também quer dizer que o poder de grupo não é independente do poder pelo qual os indivíduos se subtraem ao infra-mundo dos ruídos obscuros e se afirmam como indivíduos que compartilham um mundo comum. A ideia de emancipação progrediu assim através de uma multiplicidade de experiências individuais. Os arquivos do marceneiro Gauny, paradigmáticos dessas inúmeras experiências individuais, mostram-nos como ele havia elaborado para si próprio toda uma ética e mesmo uma economia da emancipação, todo um sistema de cálculo da liberdade, como uma contra-economia política, na qual se tratava, em cada acto da vida quotidiana, de calcular a aquisição, já não do máximo de bens, mas do máximo de liberdade.⁴ Daí a invenção de um estilo de vida que visa diminuir cada vez mais as necessidades, que tenta trocá-las incessantemente pela liberdade. Seria interessante comparar esta economia ascética – economia «cenobítica», segundo ele – com as teorias contemporâneas do agente individual e do cálculo dos «custos». Veríamos assim como o ponto extremo da emancipação individual comunica, nessa economia, com o sentido do comum. Uma das parcelas essenciais do seu orçamento era a dos sapatos: o homem emancipado é alguém que caminha constantemente, que circula, conversa, faz circular o sentido e comunica o movimento da emancipação. Por um lado, a emancipação do operário passa por uma mudança de estilo de vida, por uma estetização da sua vida. Por outro, o ponto de junção entre o homem e o cidadão, entre o indivíduo que calcula a sua vida e o membro da comunidade, reside no facto de o homem ser antes de mais um ser de palavra: é fundamentalmente enquanto ser falante que ele se surpreende igual a qualquer outro. É, de resto,

através de pensadores da linguagem que a palavra emancipação adquiriu um novo sentido em França, excedendo a sua definição jurídica para se tornar numa nova experiência individual e coletiva. O cerne desta nova ideia de emancipação consiste em postular a igualdade das inteligências como condição comum de inteligibilidade e de comunidade, como pressuposto que cada um deve tentar verificar por si próprio.⁵

A experiência democrática é assim a de uma certa estética da política. O homem democrático é um ser de palavra, o que também quer dizer que é um ser poético, capaz de assumir uma distância entre as palavras e as coisas, que não é nem decepção nem engano, mas humanidade; um ser, portanto, capaz de assumir a irrealidade da representação. Esta virtude poética é uma virtude de confiança. Trata-se de partir do ponto de vista da igualdade, de a afirmar, de trabalhar a partir do seu pressuposto para ver tudo o que ele pode gerar, para maximizar tudo o que é dado em termos de liberdade e de igualdade. Aquele que, ao invés, parte da desconfiança, da desigualdade e se propõe reduzi-la, hierarquiza as desigualdades, hierarquiza as prioridades, hierarquiza as inteligências e reproduz indefinidamente a desigualdade.

2.3. O USO DAS FORMAS

Encontramos esta mesma partilha de interpretações na análise desse outro aspeto essencial da vida democrática que é o uso das formas. É disto testemunho a análise de uma das formas essenciais da mediação entre os indivíduos e o sistema político nas sociedades modernas, a forma-escola. A escola é o lugar privilegiado em que se exerce a suspeita de não-verdade da democracia, a crítica da distância entre a sua forma e a sua realidade. A reflexão crítica sobre a escola democrática esteve vinculada a um tema fundamental: o insucesso – o insucesso escolar de uma vasta maioria de crianças oriundas de meios populares, o que prova o fracasso da escola na sua tarefa de realizar a igualdade na sociedade.

⁴ Cf. Gabriel Gauny, *Le Philosophe plébien*, textos reunidos e apresentados por J. Rancière, Paris, La Découverte / Presses universitaires de Vincennes, 1983.

⁵ Cf. Jacques Rancière, *O Mestre Ignorante* (1987), Mangualde, Pedagogo, 2010, e, neste livro, «A razão dos iguais».

A escola democrática é assim pensada como lugar de uma promessa constantemente traída, constantemente iludida, nos termos do jogo duplo da crítica social: por um lado, critica-se o insucesso, propõe-se remédios – pedagógicos, psicológicos, sociológicos – para este insucesso. Mas a demonstração vê-se instantaneamente desdobrada: provar o insucesso é também, e sobretudo, provar que a democracia mente a si própria, que se ela se adapta mal à igualdade que proclama é porque, subrepticamente, se adapta na perfeição à desigualdade que dissimula, que a desigualdade é na verdade o seu princípio fundamental.

Os trabalhos de Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron sobre a escola são exemplos desta lógica em que a constante vitória do sociólogo e do crítico social se obtém pela exposição da constante derrota da democracia. Eles pretendem, com efeito, mostrar que se a escola não cumpriu as suas promessas igualitárias não é por falta de meios, mas em virtude da sua própria maneira de ser, da lógica simbólica que ela funda.⁶ Um livro como *Os Herdeiros* expõe, de forma exemplar, aquilo a que chamarei o silogismo da suspeita. Com efeito, ele não se contenta em opor à premissa maior (a escola igual para todos) a premissa menor (o insucesso das crianças das classes populares), para extrair desta a acusação. Ele propõe-se mostrar que a escola fomenta a desigualdade precisamente quando leva a crer na igualdade. Ao fazer com que os filhos dos pobres acreditem que todos são iguais na escola, que os alunos são avaliados, classificados e selecionados apenas em função das suas capacidades, da inteligência de cada um, a escola obrigaria os filhos dos pobres a reconhecerem que, se não têm sucesso, é porque não têm essas capacidades, porque não são inteligentes e que mais vale seguirem outro caminho. Apresenta-se assim a escola como o lugar de uma violência simbólica fundamental, que não é outra coisa senão a própria ilusão da igualdade. Para tornar credível que o sucesso está apenas ligado às capacidades do aluno, a escola privilegia tudo aquilo que excede a simples transferência de saber, tudo aquilo que supostamente apela à personalidade, à originalidade do

aluno. Nessa medida, ela seleciona uma maneira de ser que é, na realidade, o estilo de vida, o modo de aculturação que não se adquire na escola, o dos herdeiros. Assim se torna claro como ela falta ao prometido, permanecendo fiel à sua essência oculta: a *skhole* grega que deu nome à escola, e que significa antes de mais a condição das pessoas que têm tempo livre, que são iguais enquanto pessoas com tempo livre e que, eventualmente, consagram esse privilégio social ao prazer do estudo.

A forma escolar formaria assim um círculo perfeito: conversão de um capital socioeconómico em capital cultural e – pela dissimulação em acto dessa conversão – separação tão eficaz como invisível entre aqueles que têm ou que não têm os meios para realizar essa conversão. A forma democrática arrastaria assim, mais globalmente, a ilusão da igualdade e o desconhecimento de uma desigualdade fundamental: a desigualdade entre os homens da *skhole* e os homens da necessidade, entre aqueles que podem e aqueles que não podem pagar-se o luxo do simbólico. A democracia seria o regime enganador que sugeriria aos pobres a possibilidade de investimentos sumptuosos. Esta análise conduz assim ao seu extremo o pensamento da suspeita, que vê no homem democrático o homem violentado pelas formas através das quais a divisão se perpetua ao dissimular-se.

É verdade que a esta interpretação nihilista do pensamento da suspeita responde uma interpretação positiva denominada «redução das desigualdades». Os pedagogos e os políticos reformadores retiveram essencialmente três ideias da crítica de Bourdieu e de Passeron: a necessidade de explicitar os factores implícitos da desigualdade, a de lutar contra o formalismo da grande cultura e a de tomar em consideração o peso do social, dos *habitus* e das modas de socialização características das classes desfavorecidas. O resultado dessas políticas, pelo menos em França, deixou de ser contestado: ao procurar explicitar a desigualdade estava-se a fortalecê-la. Por um lado, explicitar a diferença sociocultural tendeu a transformá-la em destino, a transformar a instituição escolar numa espécie de instituição de assistência, com o que isso implica em termos de orientações e reagrupamentos, que conduzem os filhos dos imigrantes para as fileiras subalternas em que não correm o risco do insucesso. Por outro lado, a caça aos critérios «implícitos» agudizou o peso dos critérios mais explícitos: a corrida desenfreada

6. Bourdieu e J.-C. Passeron, *Os Herdeiros* (1964), Florianópolis, Editora UFSC, 2013, e *id.*, *A Reprodução* (1970), Lisboa, Vega, 1972. Considero aqui estas teses nos termos gerais que as tornaram célebres na doxa política, independentemente da evolução ulterior de cada um dos dois autores.

da, rapidamente interiorizada pelas crianças desde o infântário à boa escola primária, que dá acesso ao bom colégio, que abre as portas às boas turmas dos bons liceus, situados no bom meio sociocultural dos bons bairros da capital.

Assim convergem, tanto nos seus efeitos quanto nos seus princípios, a visão niilista da escola como forma de reprodução da desigualdade e a visão progressista da escola como instrumento de redução das desigualdades: ambas retornam à desigualdade de que partiram. Exigindo uma escola adaptada às necessidades dos trabalhadores e denunciando uma escola adaptada à reprodução da sua dominação, elas confirmam de novo o pressuposto colossal que a crítica contra-revolucionária da democracia legou à sua desmistificação socialista: a ideia de que a discordância entre as formas constitutivas de um regime sociopolítico indicia um mal ou uma mentira fundamental. Ora, esta é precisamente a marca da democracia nos sistemas econômicos e estatais modernos: a heterogeneidade das suas formas e, em particular, a não-convergência da lógica escolar com a lógica produtiva.

Num certo sentido, é bem verdade que a escola democrática é a herdeira paradoxal da *skholé* aristocrática. O que quer dizer que ela igualiza aqueles que acolhe, menos pela universalidade do saber que distribui ou pelos seus efeitos de redistribuição social, do que pela sua própria forma, que é a da sua separação relativamente à vida produtiva. A democracia toma de empréstimo às antigas sociedades estratificadas essa forma que separa o lazer intelectual da necessidade produtiva. Mas, ao redistribuir as relações entre o lazer e a necessidade, ela transforma esta separação outrora natural numa contradição em movimento, onde diversas políticas da igualdade se sobrepõem. A ambiguidade da forma escolar abre-a a uma multiplicidade de escolhas e de sentidos: para uns, ela é a realização do cidadão; para outros, um meio de promoção social; para outros ainda, um direito que até é independente da sua utilização mais ou menos bem sucedida, algo que os Estados democráticos devem aos desejos, ainda que indeterminados, dos seus membros. A maioria das vezes, estes sentidos misturam-se, fazendo da escola não a máscara da desigualdade ou o instrumento da sua redução, mas o lugar da visibilidade simbólica quer da igualdade quer da sua negociação empírica. É por isso que não há hoje «reforma» escolar que não assuma a forma de uma decisão relativa à igualdade.

Entre os numerosos movimentos suscitados em França pelas vontades governamentais de reforma escolar, a greve estudantil de Novembro de 1986 permaneceu um dos mais significativos. O governo tinha apresentado ao parlamento um projeto de lei sobre as universidades, que se inspirava, como os outros, na necessidade de as adaptar melhor à vida económica. Dizia-se que um em cada três licenciados estava desempregado. Era pois necessário introduzir na universidade uma «orientação seletiva» que dirigisse os estudantes para as vias em que as suas capacidades pudessem encontrar um emprego. A lei era bastante prudente: um pouco de orientação seletiva, mas não em demasia; permitir-se-ia às universidades aumentarem as propinas, mas também sem exageros. Parecia que esta lei frouxa acabaria por passar despercebida no contexto de resignação generalizada de um conjunto de medidas que ilustravam o novo curso tomado por uma recente maioria conservadora. Ora, em poucos dias, duzentos mil estudantes do ensino universitário e secundário desceram às ruas de Paris para exigirem a rejeição dessa lei. Tudo se passava como se, apesar de todas as prudências da lei, os visados tivessem retido uma única palavra, insuportável, a da seleção. Contudo, a sua reação situava-se num contexto em que a revolução cultural deixara de ser uma referência de fundo, em que todos os grandes discursos de contestação da escola capitalista haviam desaparecido. Os estudantes do ensino universitário e secundário que se opunham à lei viam-se em larga medida eles próprios enredados na lógica seletiva, na procura das boas turmas e das boas carreiras. Ora, tudo se passou como se esta transformação das crenças e das atitudes práticas não impedisse a conservação inflexível de um sistema de identificação coletivo da forma-escola, em que a gratuidade e a abertura do sistema universitário eram consideradas aquisições intocáveis da democracia francesa: uma universidade em que qualquer um pode estudar o que bem entender, com os riscos e as perdas que daí resultam para os indivíduos e para o Estado – em suma, a feira do saber, para retomar a imagem platónica –, surgia devido à coletividade e a cada um dos seus membros.

Mas não devemos depreender disto que os gestores da racionalidade coletiva tenham de se vincular aos desejos e aos cálculos desordenados da feira democrática. Se fosse simplesmente a desordem da dominação, a discordância entre as suas formas que reflete a desordem dos desejos populares, a democracia não

passaria, de facto, do que Platão via nela. A democracia não reside nos compromissos e nas desordens de um sistema estatal. Estes não são em si mesmos senão os efeitos da divisão igualitária, as configurações históricas contingentes em que ela pode retratar o seu lugar próprio e reafirmar o seu poder, o da desclassificação.

É precisamente isto o que está em causa na palavra seleção. E que é, em suma, aquilo de que se aperceberam instintivamente os estudantes contestatários. Para além da rentabilidade antecipada que possa evocar, a palavra *seleção* agrada àqueles que a empregam. Apraz-lhes simplesmente porque afirma que a desigualdade é o fundamento da ordem social. A juventude aparentemente pouco politizada, que invadiu as ruas só por causa dessa palavra, parece tê-lo compreendido bastante bem: é tão-só de igualdade e de desigualdade que se trata, tão-só de saber qual das duas dita em última instância a lei no compromisso das formas que lhe dá o seu sentido: o do direito da multidão ou o da gestão esclarecida do *ókhlos*.

É este ponto de vista que permite avaliar as apreciações contraditórias de que este movimento calmo e sem romantismo aparente pôde ser objeto. Uns louvaram o realismo de jovens que, ao contrário dos revolucionários de 1968, sabiam circunscrever os seus objetivos e organizar pacificamente as suas tropas. Outros, ao invés, condenaram a mesquinhez de um movimento que visava interesses imediatos e se preocupava, de modo um pouco ridículo, com manter uma imagem de respeitabilidade. Mas, assim, talvez se deixasse escapar dessa forma um dos aspetos mais singulares do que se denominava, segundo as preferências, realismo exemplar ou reformismo mesquinho. Com efeito, neste movimento passou-se algo bastante singular. Nas universidades, difundiu-se massivamente o texto da lei. Os estudantes compraram-no, leram-no, comentaram-no. Nos tempos do Maio de 1968, já não se lia o texto das leis sobre a universidade. Sabia-se de antemão o que elas exprimiam: a submissão da universidade ao poder capitalista. Não se tinha nada a dizer aos ministros que as propunham, a não ser que o capitalismo falava pela sua boca e que eles não podiam fazer senão o que faziam. Eles próprios não esperavam outra reação e, por esse motivo, não enfrentavam outras dificuldades para além das relacionadas com a manutenção da ordem. Ora, neste movimento aconteceu algo que desorientou totalmente as

fileiras do governo e da maioria conservadora: os estudantes comentaram a lei, disseram que era uma má lei. Dirigiram-se aos membros do governo como a pessoas que, em última análise, tanto poderiam fazer leis boas como leis más. Os outros esperavam a lengalenga do costume: «O capitalismo fala pela vossa boca». Mas, em vez disso, os estudantes levavam-nos a sério enquanto legisladores e agiam como se eles pudessem perfeitamente fazer leis no interesse de todos, visto que tinham sido eleitos para isso. Esta «ingenuidade» dos estudantes de 1986, que raciocinavam como operários têxteis de 1930 e que criavam, ao jogarem o jogo do outro, um espaço polémico inédito, apanhou-os completamente desprevenidos, tirou-lhes o tapete. Foram apanhados na armadilha do silogismo renovado da igualdade.

Simplesmente, a força deste silogismo não é de todo equiparável à superioridade do realismo sobre a utopia, ou à das vias pacíficas sobre os meios violentos. O próprio do silogismo da igualdade não reside na substituição do combate pela palavra, mas na criação de um espaço comum como espaço de divisão. Para além do declínio das grandes figuras da luta de classes e da esperança revolucionária, a modestia dos manifestantes de 1986 tocava no mesmo ponto sensível que a violência dos entraveiros de 1968. Ela afirmava o poder do múltiplo divisor contra a degenerescência consensual – oclocrática – da democracia: o governo das elites bem seleccionadas para a gestão harmoniosa dos desejos dispersos da massa. Contra as hierarquias do consenso e as paixões da exclusão, a ocupação da rua pela multiplicidade anónima reafirmava a comunidade da partilha. E ela só podia reafirmá-la revisitando os traços da inscrição violenta que transformara a «questão escolar e universitária» num palco de verificação da igualdade.

2.4. A DEMOCRACIA NO PRESENTE

Analsei dois exemplos da prática democrática. Fui buscar um deles ao período heróico de uma democracia combatente, e outro ao período ambíguo de uma democracia que permite entrever a figura da sua involução, na própria banalização do seu reino, da sua auto-regulação. Parece-me que estes dois exemplos permitem ver com outros olhos certas análises contemporâneas do facto democrático.

Penso antes de mais na visão que Jean-François Lyotard resumiu com a noção de pós-modernidade. Finda a época das grandes narrativas do social, centradas no tema do dano absoluto e da vítima universal, a indeterminação democrática revelar-se-ia idêntica, no seu princípio, a essa «instanciação do infinito na vontade», que caracteriza o tumulto infinito do capital.⁷ A lógica do capital consiste em criar constantemente o diferente, a heterogeneidade entre as linguagens. Esta heterogeneidade interdita o discurso da vítima universal, mas permite que a mesma experiência se fraseie indefinidamente em frases diferentes: tal qual a experiência operária nas frases heterogêneas da negociação contratual e do discurso sobre o trabalho.

Esta interpretação tem o mérito de abolir a distância da suspeita, embora o faça a partir das suas categorias. Assim como em Marx o progressismo burguês dissipava a ilusão cavaleiresca, a democracia do capital dissipa em Lyotard a ilusão proletária. Com o colapso do fantasma político do Um, afirma-se, na sua positividade, o único tumulto económico da diferença que se chama indiferentemente capital ou democracia. Em termos mais gerais, a análise de Lyotard torna positivas, invertendo-as, as diferentes figuras da suspeita acerca da democracia. É assim que ele lê às avessas a condenação platónica da indeterminação, do *ápeiron* democrático; ele dá um sentido positivo ao tema da democracia como feira. Do mesmo modo, é também às avessas que ele lê os temas contemporâneos do «fim das ideologias» ou da «despolitização» nas sociedades democráticas avançadas. Mas este platonismo invertido permanece sempre no interior do platonismo, da percepção que identifica o *ápeiron* democrático com a mera turbulência dos apetites, ao mesmo tempo que deixa em aberto uma dupla leitura: a leitura exotérica que se atém à autossatisfação narcísica da sociedade «plural» e a leitura esotérica que reabre a distância infinita entre a república e a democracia e reconhece no império da racionalidade gestonária a figura doce do totalitarismo.

⁷ Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, Galilée, 1984. Concocto-me também aqui nas teses que sistematizaram o pensamento de uma época. As obras ulteriores de Jean-François Lyotard não pararam que cavar o abismo sob o solo de toda e qualquer interpretação optimista da pós-modernidade.

Este tipo de leitura não ficará aquém, apesar de tudo, da presente complexidade do facto democrático? O que tornou estranha a greve estudantil francesa em 1986 foi a constância de certos significantes no próprio fracasso das grandes incorporações, o reconhecimento do dano na própria ausência de toda e qualquer identificação vitimária. Numa situação em que, aparentemente, as exigências da competição económica e as do equilíbrio geopolítico não deixam mais do que uma margem muito tênue para alternativas, e em que as formas individuais de cálculo da vida se referem a valores em larga medida consensuais, basta subitamente um quase nada, uma palavra a mais, para que se redesenhe um espaço polémico, onde os diferentes se traduzem em grandes opções, onde um sistema de possíveis, cujas variáveis são ínfimas, desemboca numa alternativa fundamental perante a qual é preciso escolher entre uma frase igualitária que confirma a democracia e uma frase não-igualitária que a contradiz. O litígio continua a ditar as regras na política. E, quando tal deixa de acontecer, não é a lógica pós-moderna do diferente que se manifesta, mas o retorno do arcaico, a simples brutalidade sob as suas diversas figuras, da suposta linguagem cifrada aos gritos demasiado reais daqueles que o ódio junta, ajuntamento desse que, de facto, faz reaparecer a vítima como o inominável, como o estrangeiro à lei do discurso. A lógica aparente da pós-modernidade implode nesse momento, entre dois «arcanismos». Quando confrontada com o retorno da figura animal da política, a virtude democrática recia sem hesitar um espaço polémico do sentido comum. É o próprio poder da igualdade que age através da pequena diferença capaz de dar um sentido radicalmente outro à mesma experiência. Diria de bom-grado que o que se passa nesse caso é, para nos restringirmos ao léxico platónico, da ordem da reminiscência. De repente, durante o próprio sono do discurso político, a igualdade aparece como aquilo que dá um sentido comum à variedade infinita dos usos individuais «egoístas» de uma forma democrática.

Aos olhos de muitos, esta reminiscência parece demasiado evanescente. Dizem-nos que conviria dar-lhe consistência. É o sentido desta outra análise da democracia contemporânea que se exprime nomeadamente no tema da participação. Pergunto-me, porém, se esta noção que se apresenta como solução para os problemas da democracia não é antes uma solução para os problemas da sua crítica, o troco que sobrou das grandes alternativas obsoletas. A ideia da partici-

pação mistura duas ideias que têm origens diferentes: a ideia reformadora das mediações necessárias entre o centro e a periferia e a ideia revolucionária da actividade permanente dos sujeitos cidadãos em todos os domínios. A mistura de ambas produz esta ideia ilegítima, que atribui à permanência democrática, como lugar do seu exercício, o preenchimento dos espaços vazios do poder. Mas a permanência da democracia não é antes a sua mobilidade, a sua capacidade de deslocar os lugares e as formas da participação? Porque havemos de querer que este poder – o poder que os operários em greve adquiriram ao mostrarem que podiam gerir a sua fábrica se fosse preciso – encontre a sua perfeição realizando-se permanentemente sob a forma da autogestão? Do mesmo modo, ouvimos na greve estudantil discursos do género: «uma concertação prévia das partes interessadas teria sido necessária». Mas este é um discurso meramente retrospectivo. Não havia outro parceiro, para essa consulta que «deveria ter acontecido» antes, senão o poder efêmero que nasceu depois. A verdadeira participação é a invenção desse sujeito imprevisível que ocupa hoje a rua, desse movimento que não provém senão da própria democracia. O garante da permanência democrática não é a ocupação de todos os tempos mortos e espaços vazios pelas formas da participação ou do contrapoder; é a renovação dos atores e das formas das suas acções, é a possibilidade sempre em aberto de uma nova interrupção desse sujeito dado a eclipses. O controlo da democracia não pode deixar de ser à sua imagem, versátil e intermitente, ou seja, confiante.

3. POLÍTICO, POLÍTICA, IDENTIFICAÇÃO, SUBJETIVAÇÃO

O que é o político? – perguntam-nos. Responderei de modo sucinto: o político é o encontro de dois processos heterogêneos. O primeiro é o do governo. Ele assenta na distribuição hierárquica dos lugares e das funções e consiste em organizar a reunião dos homens em comunidade e o seu consentimento. Darei a este processo o nome de política.

O segundo é o da igualdade. Ele consiste no jogo das práticas guiadas pela pressuposição da igualdade de qualquer um com qualquer outro e pela preocupação de verificá-la. O nome mais apropriado para designar este jogo é o de emancipação. A despeito das análises de Lyotard, não considero que haja uma ligação necessária entre a ideia de emancipação e a grande narrativa de um dano e de uma vítima universais. É certo que o tratamento de um dano é a forma universal do encontro entre o processo policial e o processo igualitário. Mas esse mesmo encontro suscita várias questões. Com efeito, é possível alegar que toda a política nega a igualdade e que os dois processos são incommensuráveis um ao outro. É a tese do grande pensador da emancipação intelectual, Joseph Jacotot, que desenvolve em *O Mestre Ignorante*. Segundo ele, só é possível a emancipação intelectual dos indivíduos. Isso quer dizer que não há qualquer cena política. Há apenas a lei da política e a lei da igualdade. Para que esta cena exista, temos de mudar de fórmula. Em vez de dizermos que toda a política nega a igualdade, diremos que toda a política *causa dano* à igualdade. Diremos então que o político é a cena na qual a verificação da igualdade deve tomar a forma do tratamento de um dano.

Temos assim três termos: a política, a emancipação e o político. Se quisermos insistir no seu entrelaçamento, podemos dar ao processo de emancipação o nome de *a* política. Distinguiremos então a política, *a* política e o político. O político será o terreno do encontro entre a política e a política no tratamento de um dano.

Disto decorre uma consequência importante: a política não é a actualização do princípio, da lei ou do «próprio» de uma comunidade. A política não tem *arkhé*. Ela é, em sentido estrito, anárquica. É o que indica a própria noção de *democracia*. Como Platão sublinhou, a democracia não tem *arkhé*, não tem medida. A singularidade do acto do *démos*, um *kratêin* [governo] em vez de um

arhéin [mandar, ordenar], é o testemunho de uma desordem ou de uma má contagem originária. O *démós* é ao mesmo tempo o nome da comunidade e o nome da sua divisão, o nome do tratamento de um dano. Para além de todo e qualquer litígio particular, a «política do povo» causa dano à distribuição política dos lugares e das funções, porque o povo é sempre mais e menos do que ele próprio. Ele é o poder do *un-a-mais* que baralha a ordem da polícia.

O impasse actual da reflexão e da acção políticas deve-se, a meu ver, à identificação da política com a manifestação do *próprio* de uma comunidade. Pode tratar-se da grande comunidade ou de pequenas comunidades. Pode tratar-se da identificação do princípio do governo com o próprio da comunidade a título do universal, da lei ou do Estado de direito. Pode tratar-se, ao invés, da reivindicação da identidade das «minorias» contra a hegemonia da cultura e da identidade dominantes. A grande e as pequenas comunidades podem trocar as acusações de «tribalismo» e de «barbárie». Quer uma quer outra podem estar certas nas suas acusações e erradas nas suas pretensões. Não digo que elas sejam equivalentes ou que as suas consequências sejam semelhantes. Digo simplesmente que elas se baseiam na mesma identificação discutível. Pois é inerente ao princípio da polícia apresentar-se enquanto actualização do próprio da comunidade, transformar as regras do governo em leis naturais da sociedade. Mas a política, se difere da polícia, não pode basear-se numa tal identificação. Objetar-se-á talvez que a própria ideia de emancipação se apresentou historicamente sob a forma da *auto-emancipação* dos trabalhadores. Mas sabe-se também que a grande palavra de ordem desta «auto-emancipação» foi a luta contra o «egoísmo». A questão não é apenas de moral – a dedicação do indivíduo à comunidade. É também de lógica: a política da emancipação é a política de um próprio impróprio. A lógica da emancipação é uma *heterologia*.

Explicitemo-lo de outro modo: o processo da emancipação é a verificação da igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro. Ele é sempre posto em prática em nome de uma categoria à qual se nega o princípio dessa igualdade ou a sua consequência – trabalhadores, mulheres, negros ou outros. Mas pôr em prática a igualdade não equivale à manifestação do próprio ou dos atributos da categoria em questão. O nome de uma categoria que é vítima de um dano e invoca os seus direitos é sempre o nome do anónimo, o nome de qualquer um.

É assim que se pode sair do debate sem saída entre universalidade e identidade. O único universal político é a igualdade. Mas esta não é um valor inscrito na essência da humanidade ou da razão. A igualdade existe e tem efeitos universais na medida em que é actualizada. Ela não é um valor que se invoca, mas um universal que deve ser pressuposto, verificado e demonstrado em cada caso. A universalidade não é o princípio da comunidade ao qual oporíamos as situações particulares. Ela é um operador de demonstrações. O modo de eficácia da universalidade em política é a construção, discursiva e prática, de uma verificação polémica, de um caso, de uma demonstração. O lugar da verdade não é o do fundamento ou do ideal. Ela é sempre um *topos*, o lugar de uma subjetivação num procedimento de argumentação. A sua linguagem é sempre idiomática. Mas o idiomático não é o tribal. É antes o seu contrário. Quando os grupos que são vítimas de uma injustiça participam na reparação de um dano, referem-se geralmente à humanidade e aos seus direitos. Mas a universalidade não reside nos conceitos invocados. Ela reside no processo argumentativo que demonstra as suas consequências, que diz aquilo que resulta do facto de o operário ser um cidadão, o negro um ser humano, etc. O esquema lógico do protesto social pode resumir-se assim: pertencemos, ou não, a tal categoria – cidadãos, homens, etc. – e o que é que daí resulta? A universalidade política não está no *homem* ou no *cidadão*. Ela está no «o que é que daí resulta?», na sua efectivação discursiva e prática.

Esta universalidade pode desenvolver-se graças à mediação de categorias particulares. Por exemplo, na França do século XIX, os operários deram à sua greve a forma da seguinte questão: os operários franceses pertencem ao conjunto dos franceses que a Constituição declara iguais perante a lei? A questão pode tornar-se ainda mais paradoxal. Por exemplo, as primeiras militantes feministas francesas formularam-na assim: uma francesa é um francês? Esta formulação pode parecer absurda ou escandalosa. Mas frases «absurdas» deste género podem ser bem mais produtivas, no processo da igualdade, do que a simples afirmação de que os trabalhadores são trabalhadores e de que as mulheres são mulheres. Elas não manifestam apenas uma falha lógica, que, em si mesma, revela os meandros da desigualdade social. Elas também permitem articular essa falha como uma relação, transformar o não-lugar lógico no lugar de uma demonstração polémica. A construção desses casos da igualdade não é o resultado de

uma identidade em acto, nem a demonstração de valores específicos de um grupo. Ela constitui um processo de subjetivação.

O que é um processo de subjetivação? É a formação de um *um* que não é um *si*, mas a relação de um *si* com um outro. Pode mostrar-se isto de modo exemplar a propósito do nome aparentemente identitário de «proletário». Uma das suas primeiras ocorrências na França moderna teve lugar no processo movido contra Auguste Blanqui em 1832. Questionado pelo procurador sobre a sua profissão, Blanqui responde «proletário». Ao que o procurador objecta: «isso não é uma profissão». E Blanqui, por seu turno: «É a profissão da grande maioria do nosso povo, que se vê privada de direitos políticos». Do ponto de vista policial, o procurador tinha razão: ser proletário não é um ofício, e Blanqui não era o que habitualmente se considera ser um trabalhador. Mas do ponto de vista político, era Blanqui quem tinha razão: proletário não é o nome de um grupo social sociologicamente identificável. É o nome de algo que não é tido em conta, de um fora de conta, de um *outcast*. Em latim, *proletarii* quer dizer simplesmente: aqueles que se reproduzem, aqueles que simplesmente vivem e se reproduzem sem possuem nem transmitir um nome, sem serem contados como partes na construção simbólica da cidade. *Proletário* era portanto um nome próprio que convinha aos trabalhadores, enquanto nome de qualquer um, nome de *outcasts*, se por tal se entender não os párias, mas aqueles que não pertencem à ordem das classes e, por isso mesmo, são a dissolução virtual dessa ordem (a classe, dissolução de todas as classes, dizia Marx). Um processo de subjetivação é assim um processo de desidentificação ou de desclassificação.

Dito de outro modo, um sujeito é um *in-between*, um entre-dois. *Proletários* foi o nome «próprio» de pessoas que estavam *juntas* na medida em que estavam *entre*: entre diversos nomes, estatutos ou identidades; entre a humanidade e a inumanidade, a cidadania e sua recusa; entre o estatuto do homem que manja ferramentas e o do ser que fala e pensa. A subjetivação política é a actualização da igualdade – ou o tratamento de um dano – pelas pessoas que estão juntas na medida em que estão entre. É um cruzamento de identidades baseado num cruzamento de nomes: de nomes que ligam o nome de um grupo ou de uma classe ao nome do que ficou de fora, do que não foi tido em conta, isto é, que ligam um ser a um não-ser ou a um ser-por-vir.

Esta rede tem uma característica assinalável: ela comporta sempre uma identificação impossível, uma identificação que não pode ser incarnada por aqueles ou aquelas que a enunciam. «Nós somos os condenados da terra» é o tipo de frase que nenhum condenado da terra jamais pronunciará. Mais próximo de nós, a política, para a minha geração, baseou-se numa identificação impossível – uma identificação com os corpos dos Argelinos espancados até à morte e atirados ao Sena pela polícia francesa, em nome do povo francês, em Outubro de 1961. Nós não nos podíamos identificar com esses Argelinos, mas podíamos pôr em causa a nossa identificação com o «povo francês» em nome do qual eles foram mortos. Podíamos pois agir como sujeitos políticos no intervalo ou na falha entre duas identidades, sem que pudéssemos assumir qualquer uma delas. Este processo de subjetivação não tinha nome próprio, mas talvez tenha encontrado o seu «verdadeiro» nome no slogan de 1968 «Somos todos judeus alemães» – uma identificação errônea, uma identificação impossível quer para aqueles que assim se nomeavam quer para aqueles que estes nomeavam. Se o movimento começou com esta frase, o seu declínio tem possivelmente como emblema a contra-affirmação, enunciada alguns anos mais tarde, pelo título de um artigo publicado por um dos seus antigos porta-vozes: «Não nascemos todos proletários». Decerto que não. Mas *dai resulta o quê?* Nessa ocasião, o que resultou foi a impossibilidade de extrair consequências de um «ser» que era um não-ser, de uma identificação com um qualquer um sem corpo. Ora, a demonstração da igualdade entrelaça sempre a lógica silogística do *ou isto / ou aquilo* (somos ou não cidadãos, seres humanos, etc.) com a lógica paratáctica de um «somo-lo e não o somos».

A lógica da subjetivação política é assim uma heterologia, uma lógica do outro, segundo três determinações da alteridade. Em primeiro lugar, ela nunca é a mera afirmação de uma identidade; ela é sempre, concomitantemente, a recusa de uma identidade imposta por um outro, fixada pela lógica policial. Com efeito, a polícia quer nomes «exatos», que assinalam a remissão das pessoas para o seu lugar e para o seu trabalho. Já a política tem que ver com nomes «impróprios», com *mismamers*, que articulam uma falha e manifestam um dano. Em segundo lugar, ela é uma demonstração, sendo que uma demonstração supõe sempre um outro ao qual se dirige, mesmo se este outro recusa a consequência. Ela é a cons-

tuição de um lugar comum, ainda que não seja o lugar de um diálogo ou da procura de um consenso à maneira de Habermas. Não se trata aqui de consenso, de comunicação sem falhas, de compensação de um dano. Mas sim de um lugar comum polêmico para o tratamento do dano e a demonstração da igualdade. Em terceiro lugar, a lógica da subjetivação comporta sempre uma identificação impossível.

É preciso negligenciar a complexidade desta lógica para opor o passado das grandes narrativas e da vítima universal ao presente das pequenas narrativas. A pretensa grande narrativa do povo e do proletário assentava numa multiplicidade de jogos de linguagem e de demonstrações. Além de que o conceito de narrativa é em si mesmo tão discutível como o de cultura. Ambos reconduzem uma intriga argumentativa a uma voz, e esta voz à manifestação de um corpo. Mas a vida da subjetivação política é constituída pela distância entre a voz e o corpo, pelo intervalo entre as identidades. Os conceitos de narrativa e de cultura reconduzem a subjetivação a uma identificação. O processo da igualdade é o da diferença. Mas a diferença não é a manifestação de uma identidade diferente ou o conflito entre duas instâncias identitárias. O lugar da manifestação da diferença não é o «próprio» de um grupo ou a sua cultura. É o *topos* de um argumento. E o lugar de exposição desse *topos* é um intervalo. O lugar do sujeito político é um intervalo ou uma falha: um *ser-em-conjunto* como *ser-entre*: entre os nomes, as identidades ou as culturas.

Trata-se de uma posição seguramente desconfortável. E o desconforto dá lugar ao desenvolvimento do discurso metapolítico. A metapolítica é a interpretação da política do ponto de vista da política. Ela tende a interpretar a heterologia como ilusão, os intervalos e as falhas como signos de não-verdade. O paradigma da interpretação metapolítica é a interpretação marxista da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, que vê na diferença entre o homem e o cidadão próprio emblema do embuste. Sob a identidade celeste do cidadão encontra-se a identidade terrestre do homem, isto é, do proprietário. Nos tempos que correm, a metapolítica tende a raciocinar ao contrário. Ela diz-nos que o homem e o cidadão se confundem na figura do indivíduo liberal, que goza naturalmente dos valores universalistas dos direitos do homem, incarnados nas instituições das boas democracias. A política da emancipação recusa qualquer uma das duas

assimilações. Ela afirma que a universalidade das declarações de direitos é a das argumentações que elas autorizam. Ora, no caso francês, estas tornaram-se possíveis graças ao próprio intervalo que separa as noções de homem e de cidadão, autorizando assim o recurso a uma e a outra, a encenação de incontáveis demonstrações de direitos, incluindo os direitos daqueles e daquelas que não são contados / as nem como homens nem como cidadãos.

Disto se podem extrair conclusões contrastantes quanto ao presente. Por um lado, não estamos reféns da alternativa entre universalismo e identitarismo. A alternativa é antes entre subjetivação e identificação. Ela não opõe o universalismo ao particularismo, mas duas ideias da multiplicidade. Além disso, o discurso «universalista» pode revelar-se tão «tribal» como o discurso comunitário. Foi assim que durante a guerra do Golfo mais do que um arauto do universalismo se transformou em arauto do militarismo, das armas «apropriadas» e da morte indiscriminada. A verdadeira oposição separa o tribal do idiomático. A política «idiomática» constrói um lugar do universal, um lugar de demonstração da igualdade. Ela descarta o dilema sem saída que opõe a grande às pequenas comunidades em benefício de uma comunidade dos intervalos.

Mas sair deste dilema também significa tomar consciência da dimensão exata das novas formas de racismo e de xenofobia. Em França, em particular, elas não se podem simplesmente atribuir aos problemas sociais objetivos derivados do crescimento das populações imigradas. Antes de mais, elas são um efeito do descalbro da heterologia política. Há trinta anos, éramos todos «judeus alemães», o que queria dizer que tínhamos nomes «impróprios», na cultura política do conflito. Hoje temos nomes mais «apropriados»: somos europeus e xenófobos. É a falência da forma política, polimórfica, da alteridade que cede o lugar a uma nova figura infra-política do outro. Objetivamente, não temos mais imigrantes do que há trinta anos. Subjetivamente, temos muitos mais. É que, nessa altura, eles tinham outro nome, um nome político: eram proletários. Desde então perderam esse nome que lhes advinha da subjetivação política para reterem o seu único nome «objetivo», isto é, identitário. Este outro que não tem outro nome torna-se então um puro objeto de ódio e de rejeição.

O «novo» racismo é o ódio do outro que ganha terreno quando a polémica política esmorece. A cultura política do conflito pode ter tido consequências

decepcionantes. Mas foi também um meio para regular o que permanece aquém da política: a identificação da figura do outro com um objeto de ódio. A paixão identitária é uma questão de medo: o medo indeterminado que encontra no corpo do outro o seu objeto. A encenação política, heterológica, do outro foi também um meio para civilizar este medo. As presentes reaparições do racismo e da xenofobia significam o descalabro da política, o retorno do tratamento político do dano ao ódio primordial. A questão não é pois simplesmente a de enfrentar um «problema político», mas a de reinventar a política.

II. A COMUNIDADE E O SEU EXTERIOR

4. A COMUNIDADE DOS IGUAIS

O tema da comunidade dos iguais suscita, nos tempos que correm, dois tipos de sentimentos pesarosos. Um é de alívio rancoroso. Há toda uma literatura que, retrospectivamente, nos provoca arrepios ao fazer-nos pensar no perigo que nos fez correr – que nos teria feito correr se tivéssemos sido menos prudentes – a conjugação do nível que separa com o grande. Todo em que se dissolvem as vontades e as razões individuais. Uma forma de catarse um tanto ou quanto adulterada justifica estes empreendimentos, que consideram útil revisitar constantemente o fantasma do grande corpo que nos fascinava para melhor nos conduzir à perdição. O segundo sentimento é de nostalgia moderada. Sabemos bem o que pôde ser feito em nome desta conjugação. Contudo, ela continua a traçar para nós a imagem de algo que não gostaríamos de perder: uma certa configuração do ser-em-conjunto, sem a qual o pensamento e a acção se acham desprovidos dessa virtude de generosidade que separa a coisa política da simples gestão negocista. Por um exorcismo inverso, o carácter passado-ultrapassado de uma figura que já não é objecto nem de receio nem de esperança serve para manter a distância imperceptível, para permitir que a nuvem cintilante da honra igualitária e comunitária continue a planar sobre a banalidade da gestão dos índices e das reestruturações.

Há neste caso duas maneiras de fazer passar uma figura conceptual a favor e em prejuízo da história. Para impedir que tal aconteça, talvez seja necessário deslocar ligeiramente a questão: já não acertar contas com a comunidade dos iguais, mas reflectir sobre a forma como ela faz as suas contas ou, mais exactamente, sobre o tipo de conta que engendra a sua figura. Entendo por isto uma investigação com duas vertentes. A mais fundamental, que deixarei por ora de parte, teria que ver com a ligação entre a ideia de comunidade e a própria ideia de perda, com o que retém de uma perda ou se traça em seu torno. Ao evocar esta propriedade da perda, penso naquela quadra de Rilke que nos adverte para o facto de que «Perder também nos é próprio» (*«Auch noch verlieren ist unsern»*), ligando assim o tema da perda ao da propriedade comum. Podemos pensar ainda mais simplesmente na ligação entre a ideia comunitária e a sentença evangelista «Aquele que quiser salvar a sua vida perdê-la-á», sentença que se deixa facilmente casar com o tema platónico da vida às avessas e que tem esta

característica notável: o desmoronamento da representação da outra vida não o tornou vão, mas mais propriamente vertiginoso. E a igualdade, o desejo de partilhar a igualdade, está no âmago desta vertigem.

Deixo de lado esta questão de fundo para me ocupar aqui apenas do que decorre dela. Esta grande contagem do Todo que abarca a perda salda-se com efeito numa série de pequenas contas, as contas da igualdade, que não se deixam alinhar sem violência com as da regra e as do nível; maneiras de contar, de se contar e de ser contado, de definir interesses igualmente irreduzíveis ao simples cálculo dos prazeres e das penas: dos benefícios que são ao mesmo tempo maneiras de ser-em-conjunto – de se assemelhar e de se distinguir –, de definir esses intervalos em que Hannah Arendt via a própria regra do *interesse* político interestesses inscritos em mais linhas e livros do que os susceptíveis de serem retidos pelas contabilidades em parte duplas do real e da utopia ou da ciência e da ideologia. A pesquisa deve então desmultiplicar-se: ao postular a igualdade ou a comunidade, o que é que surge em posição para ganhar ou perder tal interesse sobre esta ou aquela linha de conta? De quantas maneiras se podem contar os iguais? E, antes de mais, como é que eles devem ser contados para fazer esta conta? E assim por diante...

Se nos fiarmos em algumas destas contas, seremos levados a pôr em causa a ideia de que o tema igualitário é equiparável ao princípio do corpo comunitário. Os nexos entre a igualdade e a comunidade talvez não passem de um incessante acerto de contas. Observar mais de perto estas contas da igualdade e da comunidade implica assistir à fragmentação da imagem do grande corpo, deparar-se com o défice ou a assimetria, que faz com que a comunidade dos iguais nunca se possa dar corpo sem gerar uma certa coagulação, uma certa obrigação de reconhecer os membros e as classes, de preencher as fissuras da imagem, de retraduzir os enunciados da fórmula.

4.1. QUESTÃO DE LETRA: O BANQUETE DOS IGUAIS

Partirei de um exemplo tomado de empréstimo a uma das configurações mais significativas do pensamento comunitário, a qual vemos communmente designada por «socialismo utópico». Em 1838, Pierre Leroux publica *Da Igualdade*,

segundo-se-lhe, em 1840, *Da Humanidade* – duas obras que visam fundar a comunidade moderna dos iguais numa tradição tão longa como a história humana, que mobiliza tanto as leis de Moisés quanto as de Mínos, tanto a cidade antiga como os Padres da Igreja. A demonstração faz-se sob o signo de uma imagem mestra, a da refeição fraternal, e de uma frase mestra, a da *Epístola aos Romanos*, que nos ensina que somos todos, na medida em que somos um só no corpo de Cristo, membros uns dos outros.¹ Uma imagem e uma frase capazes, na época, de simbolizar o entusiasmo socialista e comunista – sendo com generosidade que a imprensa operária, socialista e comunista fará uso das citações de Leroux, se não mesmo do seu pensamento –, susceptíveis, hoje, de suscitar o horror perante o fantasma do grande Todo devorador. À luz da sua efectivação prática, porém, esta imagem e esta fórmula não tardam a reconhecer a sua divisão, a impor a necessidade de uma recontagem, de uma reparação, de uma reescrita.

É assim que Leroux se confronta com um problema filológico singular na sua análise da tradição antiga da refeição fraternal.² Ele analisa a sua instituição na sua dupla feição ou origem: práticas de fraternidade guerreira ou práticas de redistribuição periódica das riquezas, unindo a tradição mosaica e a tradição grega numa história contínua que vem culminar na comunidade essénia, donde Leroux vê sair o fundador da eucaristia. Leroux, contudo, encontra pelo caminho um pequeno problema de denominação, um problema que já retivera Plutarco, o autor de *Vida de Licurgo* em que Leroux se inspirava. As refeições fraternais dos espartanos chamavam-se fidúcias. O nome correto, defendia já Plutarco, deveria ser filúcias, ou seja, refeição da amizade. Fidúcias, com efeito, reenvia a fraternidade para uma origem mais mesquinha. *Pheidain* significa, em grego, poupar. E as refeições da fraternidade, nesse aspecto, seriam sobretudo refeições económicas. Sabe-se que os espartanos eram tidos por avaros, e Plátão lembrou-se disso ao descrever o homem timocrático. É por isso que Plutarco, e Leroux na sua esteira, tomam a seguinte opção: trocando um delta por um lambda, as refeições económicas espartanas adquirem o nome do seu

¹ *Romanos*, XII, 5, a completar com *I Coríntios*, XII, 12.

² Pierre Leroux, *De l'Égalité*, Paris, 1838.

conceito; tornam-se refeições da amizade, preparando a eucaristia cristã e o socialismo de amanhã.

Não se trata de uma mera questão de comodidade intelectual. Com efeito, Leroux tem um objetivo teórico preciso: ele pretende encontrar, na comunidade fechada, o princípio ainda oculto, unilateralmente realizado, da comunidade aberta. Ele busca na pequena fraternidade espartana o princípio da grande comunidade humana. A casta aristocrática deve ser a realização restrita, unilateral, da igualdade, uma sociedade de iguais ou de amigos, fundada na exclusão mas perfeita em si mesma, de modo a que a força da fechamento seja a condição necessária e suficiente da passagem da casta à humanidade. Além disso, ele tem de precaver a sua casta aristocrática pura de toda e qualquer timocracia³ avarenta. O que o obriga, ao mesmo tempo, a ignorar uma outra linha de reflexão que decorreria da supressão desse delta e nos levaria de Esparta a Atenas, da relação aristocracia / timocracia à relação comunidade / democracia.

Gostaria de traçar esta outra linha a partir de uma passagem da *Retórica* tirada do capítulo «Das palavras justas». É de passagem que Aristóteles menciona uma anedota de Diógenes, na qual um regime político, uma maneira de estar à mesa e a maneira de ser de uma cidade também se vêem ligados. Diógenes, conta-nos ele, dizia que os atenienses tinham nas suas tabernas as suas fídicias. O que quer dizer que é ao acaso, e de passagem, em restaurantes baratos e em locais públicos de confraternização, que se realiza, quer a economia pessoal, quer a igualdade coletiva que os espartanos procuraram com a instituição das fídicias. O que equivale a uma outra forma de opor, como faz Péricles em Tucídides, a escola da liberdade e da vida fácil dos atenienses à prática militar da sociedade espartana. A anedota, claro está, tem o seu peso por ter sido contada pelo teórico da *philia* e das sociedades políticas. Ela faz-nos lembrar aquela passagem da *Política* em que, para reabilitar a sabedoria democrática perante os partidários do governo dos sábios, Aristóteles recorre a um argumento pedido de empréstimo à gastronomia. Diz-nos ele que, sendo o gasto idêntico, se come melhor numa

refeição em que os gastos são partilhados e em que cada um paga a sua parte. O mesmo deverá acontecer no âmbito da deliberação política: o contributo do que cada pequena inteligência ateniense possui em termos de capacidade deliberativa excederá sempre o que possa oferecer a reunião das capacidades eruditas.⁴

Ao deixar cair um delta embaraçoso, Leroux deixa cair esta linha de reflexão sobre as contas da igualdade e da comunidade. Ele decide ignorar esta ferradela que a timocracia inflige à democracia, e a democracia à comunidade. A democracia é demasiado avarenta para a comunidade, tal como a timocracia o é para a aristocracia. Ela baralha-lhe a conta. A democracia é o que baralha a ideia da comunidade. É o seu impensável.

Platão assume o pensamento deste impensável, a discórdia entre a comunidade e a democracia. Os modernos, geralmente, recusam-na. Refazem as partilhas, mudam as letras, sobrepõem as imagens. Assim se constituiu, na tradição política moderna, um estranho modelo da fraternidade antiga. Por sobreposição de imagens, ele faz-nos vislumbrar uma Atenas espartana ou uma Esparta ateniense: uma Atenas mais heróica, fraternal, e aristocrática; uma Esparta mais democrática e mais civilizada, onde se protagonizam belos discursos, além de ações notáveis. Assim se compõem, por exemplo, a Esparta de Rousseau ou a de Leroux, como também a Atenas de Hannah Arendt. Esta última isola um breve excerto do discurso que Tucídides atribui a Péricles, e negligencia precisamente a oposição que o estrutura, entre a «liberdade» ateniense e o militarismo espartano, com o objetivo de constituir uma cena exemplar da política: aquela em que os semelhantes – os *homoioi* – se distinguem em virtude dos belos discursos e das belas ações que conferem à precariedade do agir humano a sua deslumbrante imortalidade.

4.2. QUESTÃO DE IMAGEM: O CORPO COMUNITÁRIO

Talvez sejam sempre necessárias duas Grécias para obter uma única. Só a este preço se chega à imagem matricial da refeição fraternal. Mas a fórmula e a ima-

³ Em Platão (*República*, VIII), a timocracia é a monarquia guerreira que tende imperceptivelmente para a oligarquia, o governo do dinheiro.

⁴ *Política*, I, III, 1281 b 1/3.

gem cristãs do corpo fraternal levantam um problema idêntico. São Paulo proclama: «Todos nós, na medida em que somos em Cristo, somos membros uns dos outros». Popularizada por Leroux, a fórmula é anexada sem pejo pelos comunistas do seu tempo e serve de divisa ao principal órgão comunista operário, *La Fraternité*. Contudo, nem os que a adotam como emblema, nem os que, já naquela época, denunciavam o fantasma do grande Todo panteísta parecem sensíveis ao contexto preciso da fórmula no texto do apóstolo. Ora, a imagem dos membros do corpo é evocada por ele para responder a um problema preciso, o da repartição e hierarquia dos carismas na comunidade cristã. A questão dos carismas é a da divisão do trabalho numa comunidade espiritual. É preciso que o dom das línguas e o dos milagres, o das curas e o das profecias estejam uns para os outros como os membros no corpo, cada um desempenhando o seu papel, ajudando os outros ou subordinando-se a eles.

Todavia, extraem-se da comparação, no próprio texto de São Paulo, duas conclusões um pouco diferentes segundo o termo adotado como referência. Tratando-se de membros, o apóstolo mostra duas coisas: que eles têm por função auxiliarem-se mutuamente, mas também que entre eles se estabelece uma certa igualdade por compensação recíproca. Àquele cuja natureza e função são inferiores cabe uma honra compensatória. É assim que as partes mais nobres do corpo surgem despojadas e que as mais vergonhosas aparecem adornadas com roupa. Tratando-se de carismas, a conclusão é, mais secamente, que elas não são igualmente úteis ou igualmente dignas de serem procuradas. Impõe-se uma classificação para a qual é preciso adotar como princípio a justiça do todo. Mas como entender essa justiça? Dois tipos de interpretação, dois tipos interpolados de comentário, opõem-se. «Deus, segundo a *Fraternité* comunista, estabeleceu uma tal ordem (de igualdade perfeita) para que não haja qualquer cisma ou divisão, para que, ao invés, os membros se ajudem mutuamente».⁵ Porém, para extrair da imagem cristã a imagem comunista, este comentário igualitário tem de ignorar a longa tradição de comentários dos Pais da Igreja, que Gregório de Nazianzo resu-

me num título inequívoco: *Da boa ordem nas discussões. Que não convém a todo o homem em qualquer circunstância discurrir sobre a divindade*: «Uma parte (meros) comanda e preside. Uma outra é conduzida e dirigida. Não sejamos todos a língua, não sejamos todos profetas, apóstolos, intérpretes, etc.».⁶ A fórmula da «igualdade» é bem pelo contrário a da hierarquia eclesástica.

O quiasmo das interpretações convida-nos então a descobrir uma outra sobreposição de imagens. A imagem do grande corpo comunista cristico surge sobreposta à imagem paulista do corpo da Igreja. Mas esta também aparece sobreposta a outra. Sob a fábula da distribuição dos carismas desenha-se uma fábula mais antiga, uma narrativa exemplar sobre a divisão do trabalho no corpo social: a fábula dos membros e do centro vital, relatada por Menenius Agrippa aos plebeus retirados no monte Aventino. Sob a imagem do grande Todo há a figura da divisão e da sua reparação. De facto, se o simples apólogo de Menenius Agrippa fornece à comunidade a sua fórmula, é pelo preço de um duplo dilema.

Trata-se antes de mais do dilema dos superiores. O orador senatorial faz prevalecer a ordem sobre a revolta dos plebeus. Explica-lhes uma lei de coexistência comunitária, que é também uma lei de subordinação hierárquica. Eles são os membros do corpo, a parte da cidade votada à execução material dos trabalhos. Mas são impotentes separados do coração, do princípio vital incarnado pelos patrios. O problema, no entanto, é que ele tem de contar-lhes esta fábula. A superioridade está de antemão arruinada no seu fundamento quando é necessário explicar aos inferiores a razão por que são inferiores. Este explicar supõe uma capacidade de entender que esteja em pé de igualdade com o seu propósito. Ele desenha uma comunidade distinta da que descreve, uma comunidade regida pela lei da igualdade.⁷

Mas o dilema inverte-se quando os inferiores decidem retomar o apólogo por sua conta e risco, para exprimir, eles próprios, a sua igualdade. É precisamente o que fazem os contemporâneos de Leroux e os operários de *La Fraternité*.

⁶ Gregório de Nazianzo, «Discours 32», in *Discours 32 a 37*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, p. 109-111.

⁷ Desenvolvi esta interpretação do apólogo ao analisar, no segundo capítulo de *O Desentendimento*, a interpretação de Ballanche.

⁵ Tradução de São Paulo, *I Coríntios*, XII, 12, em «Traditions communistes», in *La Fraternité*, Dezembro de 1842, p. 110.

Eles retomam o apólogo alterando as identificações: eles são os braços activos que alimentam ventres inúteis. Mas a inversão da fábula torna aparente a sua duplicidade. A hierarquia relatada das funções pressupõe a hierarquia já constituída do semelhante e do dissemelhante. Não é porque se é útil aos iguais que se entra na sua comunidade, mas porque se lhes é semelhante. Não há outra coisa a fazer para se ser contado no seu número senão reenviar-lhes a sua imagem. O igual é aquele que transporta a imagem do igual. Reivindicar a sua utilidade, entrar no jogo das funções, é manter-se na dissemelhância, no papel dos membros que devem obedecer. Nenhuma redistribuição dos membros, das funções e dos valores poderá transformar o dissemelhante em semelhante. Seria necessária uma semelhança de um género diferente daquela que fecha a casta dos *aristoi* [melhores].

4.3. A COMUNIDADE DOS MESTRES E A COMUNIDADE DOS ESCRAVOS

Dir-se-á que o igualitário de 1840 dispõe precisamente de um outro modelo do semelhante, aquele que o mesmo São Paulo enuncia ao serviço da grande comunidade humana: já não há nem judeu nem grego, nem homem livre nem escravo, nem homem circuncidado nem não-circuncidado, mas homens que transportam igualmente a imagem de Deus. O problema é que esta nova similitude implica uma dupla torção do semelhante, onde aquilo que se ganha tende a ser imediatamente perdido. A primeira torção é a que se opera no próprio seio para-digma comunitário representado pela comunidade de três pessoas divinas. Também aqui a relação fundadora da comunidade depende da diferença de uma letra. É o Filho à imagem do Pai? Ou é consubstancial ao Pai? As duas fórmulas estão separadas por um «i» que abre um fosso sangrento entre os heréticos da semelhança (*homoiousia*) e os ortodoxos da consubstancialidade (*homoousia*). A posição dos ortodoxos esgrime o seu argumento em nome da igualdade. Dizer que o Filho é semelhante ao Pai é dizer que ele lhe é exterior, que ele lhe é desigual. Fundar a igualdade do Pai e do Filho é fazer deste a forma refletida do Pai. A unidade do Pai e da sua imagem afirma-se portanto aquém de qualquer semelhança. Os iguais exemplares não são semelhantes. Mas esta torção inicial que afirma a igualdade pelo prego da semelhança é imediatamente seguida por uma

torção inversa. Marius Victorinus resume, numa frase tomada de empréstimo a São Paulo, o devir-outra radical a que a igualdade ao Pai obriga o Filho: «Ele não viu na sua igualdade ao Pai um troféu a guardar cuidadosamente».⁸ A unidade do Pai e da sua imagem, aquém qualquer semelhança, realiza-se na dissemelhança mais radical, nessa obediência até à morte e à morte na cruz que é a condição necessária e exclusiva para que a igualdade entre a vontade do Pai e a do Filho se manifeste.

Pode dar-se um valor genérico à fórmula que Marius Victorinus tomou a São Paulo: a igualdade não é um troféu a guardar cuidadosamente. Aqueles que a vontade do Pai e o sacrifício do Filho elevam ou restauram à altura de imagens de Deus são por isso mesmo «entregues como escravos» a todos os seus irmãos. A dupla torção do semelhante tem consequências temíveis para a fraternidade eucarística que se quis retirar da nova proclamação da igualdade dos semelhantes.

A bela genealogia que vai da refeição fraternal dos Antigos à Ceia de Cristo e à celebração eucarística depara-se efetivamente com o seguinte problema: no pensamento cristão da comunidade, a eucaristia é singularmente discreta. O que funda a teoria e a prática primeiras das comunidades monásticas – isto é, das comunidades de homens só – não é nem a fraternidade da eucaristia nem a felicidade da partilha fraternal, mas sim a obediência à cruz. A própria comunidade de servos da igualdade divina não conhece a igualdade. O glossário da *Regra de São Bento* é a este respeito exemplar. Ele destaca apenas duas ocorrências do adjectivo *aequalis* [igual]: uma para falar da igual caridade do abade relativamente àqueles que lhe são confiados, a outra para afirmar o igual serviço de obediência (*servitutis militum*) que é exigido a todos os monges.⁹ Não se trata de um fenómeno de normalização da instituição monástica. O sentido atribuído à obediência e as formas do seu exercício puderam variar. Todavia, das disciplinas selvagens dos primeiros Pais do deserto à regra beneditina, passando pela regra de Pacômio ou pelas *Instituições* de Jean Cassien, afirma-se um mesmo pensa-

⁸ São Paulo, *Filipenses*, II, 6, abundantemente citado em Marius Victorinus, *Contra Arius*, nomeadamente em I, 9, 13, 21, etc., in *Traité théologique sur la trinité*, Paris, Éditions du Cerf, 1960, tomo 1.

⁹ Traduzido e comentado em A. de Vogüé, *La Règle de saint Benoît*, Paris, Éditions du Cerf, 1972, tomo II.

mento: a obediência não é o mero respeito de uma hierarquia; a obediência é a forma geral das relações que os servos de Deus devem manter uns com os outros. Renunciar à sua vontade própria é, nas palavras de São Paulo, consagrar-se aos outros como um escravo. Ao comentar ainda a *Primeira Epístola aos Coríntios*, São Basílio recorda este aspeto na sua *Carta sobre a Perfeição da Vida dos Monges*: «É preciso pensar e agir como um escravo que Deus pôs ao serviço dos seus irmãos de alma (*homópsychos adelphois*)»,¹⁰ embora, acrescenta ele, cada um se deva manter na categoria que lhe é própria (*en tagmati*). A aplicação do princípio explícito na *Carta* diz mais especialmente respeito aos deveres dos monges jovens para com os mais velhos. Mas toda a prática e todo o pensamento monásticos reconhecem aí uma figura mais fundamental: a *homópsychos* é um *homóoulos*, um companheiro de escravatura. A comunidade dos monges, a comunidade cristã por excelência, não é feita de iguais, mas de homens que são escravos uns dos outros.

Esta figura permanecerá um fardo na história da prática e do pensamento comunitários. Ela parece pouco capaz de fundar a bela fraternidade socialista ou comunista. Em contrapartida, presta-se até em demasia a ser repetida sob a forma do sacrifício – ou do suicídio – do militante igualitário, que renuncia à sua emancipação para se consagrar aos seus irmãos como um escravo.

Aparece então o paradoxo: no momento em que a comunidade dos bens se propõe como realização da igualdade, como resolução igualitária da «questão social», existem dois grandes modelos desta comunidade, embora nenhum deles se reclame da igualdade. O que eles oferecem, em rigor, é nuns casos uma comunidade de mestres, noutros uma comunidade de escravos. Ao falar de mestres e de escravos, tenho a noção de que forço um pouco a simetria. A expressão não se adequa verdadeiramente senão ao segundo modelo, a comunidade monástica dos irmãos de almas votados à escravidão mútua. Em contrapartida, o primeiro modelo, o paradigma comunitário por excelência, a república platónica, não constitui, como sabemos, uma comunidade de mestres, mas de guardiões. Mas o importante é que os guardiões platónicos também não são iguais.

¹⁰ São Basílio, *Lettres*, Paris, Les Belles Lettres, 1957, tomo 1, p. 54.

A sua comunidade não se funda em nenhuma propriedade que eles detivessem igualmente, ela deve-se, pelo contrário, ao facto de só lhes ser próprio aquilo que é comum. A célebre oposição entre a verdadeira igualdade – a igualdade geométrica – e a falsa igualdade – a igualdade aritmética – implica o seguinte: a verdadeira igualdade, a igualdade de proporção, aquela que merece o nome de amizade, só se firma pelo preço da inteira recusa da falsa: a dos artesãos-cidadãos que trazem para a balança tanto os seus títulos de igualdade quanto as suas mercadorias. A comunidade dos guardiões é antes de mais a recusa de toda a pertença ou co-pertença, de toda a forma de comparação ou de reunião entre os indivíduos que teriam um título de igualdade a fazer valer, tanto na assembleia quanto no mercado. Entende-se a comunidade justamente nos termos dessa não-possessão ou, mais exatamente, dessa não-pertença a si que é o corolário do domínio. A este propósito, é significativa a polémica do Livro IV da *República* contra o conceito «ridículo» do domínio de si. O domínio não se reflete, exerce-se. A estranha expressão do domínio de si deve ser reconduzida ao seu verdadeiro sentido: o governo do inferior pelo superior, do menos bom pelo melhor: do corpo pela alma, das paixões pela inteligência, dos artesãos pelos guardiões. Não há, para falar com propriedade, um «senhor de si», o que equivale a dizer: não há iguais. Só a hierarquia da cidade bem ordenada responde à categoria do *isotés* [igualdade]. Ela permite a cada um usufruir dos benefícios da sua «igualdade». Mas ela não conhece iguais e em si própria não é igual a nada, apenas semelhante ao modelo divino.

Numa compreensão estrita, a comunidade liga a não-pertença à desigualdade. A comunidade é de mestres ou de escravos e, no fim de contas, os dois termos equivalem-se. O que ela exclui é o terceiro bastardo, a igualdade dos sujeitos livres. Poderíamos encontrar o correspondente cristão da polémica platónica no estranho furor que anima Basílio o Grande contra esses semi-arianos ou arianos camuflados que advogam que o Espírito Santo não é nem senhor nem escravo, mas sim livre.¹¹ É preciso escolher, diz ele: o Espírito Santo deve ser senhor, participante da natureza do incriado, ou escravo, participante da natureza do criado.

¹¹ São Basílio, *Traité du Saint Esprit*, Paris, Éditions du Cerf, 1946, tomo 1, p. 204-206.

Tudo o que é criado é *homodoulos*. O Espírito Santo será, portanto, senhor, mas não será «livre». Ele não pode estar senão na comunidade do Senhor. E quanto aos monges que obedecem à vontade do Senhor, sabemos que a sua comunidade de bens é apenas a consequência da sua não-pertença a si. Algo que a regra de São Bento resume com exatidão, quando responde à questão de saber se os monges devem possuir alguma coisa propriamente sua: é óbvio que não, uma vez que não lhes é permitido possuir como seus nem o seu corpo nem a sua vontade.¹²

4.4. O TRABALHADOR, O IRMÃO E O COMUNISTA

De facto, os dois grandes modelos da comunidade, aos quais se refere o «socialismo utópico», apresentam a comunidade por exclusão da igualdade. Assim sendo, o que é que permite transgredir esta dupla exclusão? Talvez a conjunção de dois temas: uma análise da divisão como causa da desigualdade e a constituição de uma nova figura do igual. A análise deve, primeiro que tudo, identificar o mal da desigualdade com o princípio egoísta e associar a separação. O princípio de reprodução da desigualdade é assimilado ao princípio de divisão, que isola os indivíduos uns dos outros. A divisão é egoísta, o egoísmo gera divisão. A comunidade vem assim restaurar a igualdade na medida em que esta vem instaurar a fraternidade. Resta definir a identidade desses irmãos por contraste com os guardiões platónicos ou os escravos de Deus. Para que os irmãos não sejam nem mestres nem escravos, é necessário que a figura do semelhante possa incarnar numa nova individualidade social que possua a igualdade como princípio. Pierre Leroux procura pensar esta nova individualidade, constituir uma nova triade anti-platónica e definir a energia que mantém juntos os membros da igualdade igualitária. Os seus contemporâneos tenderam a trocar das suas especulações. Como Sócrates no quarto livro da *República*, eles pensavam que se ia buscar muito longe o princípio da justiça, quando ela se nos apresenta, por assim dizer, aos nossos pés. Sócrates reconhecia este princípio na rude sabedoria da divisão

do trabalho. Os contemporâneos de Leroux, por sua vez, encontram-no no trabalho sem divisão, no trabalho como princípio unitário.

Com efeito, o trabalho apresenta-lhes esta dupla característica. Por um lado, ele gera identidade. Os tempos de efusão em que se canta «somos todos trabalhadores» e os tempos de conflito em que se exacerba a oposição dos trabalhadores aos ociosos afirmam a mesma certeza: o trabalho é doravante o nome genérico do agir humano enquanto tal. Por outro lado, esta identidade é princípio de afeição. A figura do trabalhador incarna a medida do trabalho: o facto de ele ser doravante reconhecido como fonte dos bens e como medida do seu valor. Se podemos esquecer a significação hierárquica da comunidade platónica ou da fraternidade paulista é porque as contas do trabalho na era da economia política apagam as fábulas da distribuição dos homens e das funções por detrás da lei unitária da produção e da distribuição de bens.

A ideia da comunidade dos trabalhadores fraternos pode então constituir-se na reunião de três ideias. Em primeiro lugar, há uma *arkhé* da comunidade, um princípio uno do que a comunidade torna comum: os trabalhadores, as forças de trabalho e os produtos do trabalho. Há de seguida uma medida exata, que permite ao princípio da fraternidade ser imediatamente princípio de repartição das funções e dos frutos do trabalho. Há por fim a ideia de uma virtude que é capaz de manter a comunidade e que incarna numa personagem. O trabalhador fraterno é trabalhador. Aquele que produz a matéria da possessão comum mantém na sua acção quotidiana a fidelidade ao princípio.

Assim se firma a aliança entre o princípio da economia política e o da comunidade fraterna sob o signo da igualdade do trabalho. Sabe-se agora que o trabalho que produz aquilo que cabe tornar comum está votado à solidariedade, e que trabalhando para si se produz para os outros. A radicalidade do comunismo igualitário instala-se no intervalo exíguo entre esta propriedade do trabalho na era da economia política e a virtude da devoção do trabalhador comunista à causa da humanidade. Mas o problema da comunidade dos trabalhadores fraternos consiste em que esta, uma vez fundada, desfaz a identificação. O trabalhador comunista divide-se aí de imediato em trabalhador e em comunista, em trabalhador e em irmão. Esta dramatização aparece exemplarmente na história da comunidade que Cabot dirige nos Estados Unidos da América para aí fundar a

¹² *La Règle de saint Benoît, op. cit.*, p. 562.

Icária comunista. Um curioso artigo do jornal icariano, *Le Populaire*, resume o problema, tal como o concebiam os autores, nos seguintes termos: em toda a humanidade só existem três tipos de personagens – trabalhadores, irmãos e ladrões. Os trabalhadores e os irmãos encontrarão sempre maneira de se entenderem e de viverem numa mesma família. Quanto aos ladrões, é preciso pô-los na rua. Pelo que o jornal conclui que a nossa comunidade fraterna não faz mais do que aplicar o seu princípio ao escorraçar os preguiçosos.¹³

Cada termo e cada proposição tendem a cavar um abismo sob os passos deste raciocínio. Retenhamos para já uma simples questão: quem ajulza a preguiça em virtude da qual o mau trabalhador é equiparado ao ladrão? É o irmão? Não é antes o trabalhador, o único capaz de transformar uma parcela menor ou menos bem conseguida do trabalho em não-trabalho ou em anti-trabalho, quer dizer em roubo, num acto lógico forçado também susceptível de ser descrito como roubo de fraternidade? Por outras palavras: o termo ladrão não é aqui precisamente uma maneira de nomear a cisão íntima entre o trabalhador e o irmão? Por um lado, o irmão assume a figura do preguiçoso para o qual trabalha o trabalhador. Por outro, o trabalhador assume a do egoísta que sacrifica a fraternidade ao trabalho, ao seu rendimento e à fruição que lhe serve de complemento. Um slogan que ressoa ao logo de toda a história da comunidade ensina aos Icários que eles vieram para fundar Icária e não para fru-la. Mas quem frui e quem funda? O que significa o «para»? E para quem assume ele um significado? Estas questões são suscitadas pela repartição dos papéis característica da fraternidade icariana. Por um lado, há a grande família dos comunistas icários franceses. Há o destacamento icário que partiu, qual vanguarda, para fundar a colónia comunista nos Estados Unidos. E há, unindo um ao outro, o Padre Cabet, que resume a lei da fraternidade e funda a solidariedade da pequena comunidade na unidade da grande. Ora, esta estrutura tripartida autoriza a permuta incessante dos papéis de quem funda e de quem frui, do trabalhador e do irmão, de quem rouba e de quem é roubado.

¹³ *Le Populaire*, 21 de Janeiro de 1849. Sobre a história da comunidade icariana, permito-me remeter para o meu livro, *La Nuit des prolétaires*, Paris, Hachette, 1997.

Por um lado, os que partem para a América queimam os seus navios. Expatriam-se e doam todos os seus bens à comunidade para irem fundar Icária no deserto. Os que permanecem em França tiram partido deles duplamente. Para já, comprazem-se em ver o seu sonho fraternal realizado pelo trabalho dos outros. Mais tarde, se for o caso, gozarão os frutos desse trabalho fundador. Pelo que estarão sempre em falta na relação entre a fundação e a fruição. Mas essa relação também pode ser vista às avessas: os que partem deixam para trás a miséria e a repressão do velho mundo. Eles deixam aos que ficam o encargo de serem comunistas e fraternos no mundo da exploração e de se encarregarem de encontrar trabalho que chegue para apoiarem, com as suas subvenções, os seus irmãos de Icária até que eles tenham trabalhado o suficiente – trabalhado de modo suficientemente fraterno – para disporem livremente dos frutos do seu trabalho. Esta relação de exploração reversível complica-se ainda mais quando os fundadores escrevem aos seus irmãos de França descrevendo-lhes os frutos de Icária. Ao fazê-lo, eles atraem o entusiasmo e o dinheiro de novos fundadores. Estes últimos, ao chegarem, encontrarão uma realidade bem menos sorridente e serão acusados de terem vindo apenas fruir. Ao que os primeiros lhes responderão que tinham vindo fundar e que foram os fruidores que abusaram da sua fraternidade para os espoliar. As acusações cruzadas podem desdobrar-se até ao infinito. A questão de fundo não é que haja falsos irmãos, mas que o trabalho é em si mesmo indiferente à fraternidade, que o trabalhador, enquanto trabalhador, não tem nada a ver com ela (o que, como é óbvio, não impede de maneira nenhuma que ele possa, enquanto comunista, amá-la ao ponto de morrer por ela). A comunidade dos trabalhadores fraternos acaba assim por se dividir num partido do trabalho e num partido da fraternidade. Na comunidade icariana, o partido do trabalho é representado pelos pioneiros que têm consciência de terem sido «feitos escravos» pelos seus supostos irmãos. Julgando-se explorados pela «preguiça» destes, eles reclamam mais trabalho e mais igualdade. Confrontado com eles, o partido da fraternidade, incarnado pelo Padre Cabet, denuncia a falta de fraternidade dos trabalhadores igualitários enquanto fermento de destruição da comunidade. E porquê destruí-la, pergunta-se Cabet, senão para partilhar os seus despojos e viver comodamente numa pequena comunidade de trabalhadores, trabalhando muito para fruir muito, trabalhando

para si mesmos e para as respectivas famílias e não para a grande família humana? O que Cabet descobre, sem o conceber realmente, é o seguinte: o trabalhador comunista é antes de mais alguém que partilha, considerando a dupla determinação – ou a dupla indeterminação – daquele que partilha, conforme ele dê ou receba. A igualdade inerente à comunidade fraterna dos trabalhadores é a compreensão interminável da dívida e do crédito nas duas linhas do trabalho e da fraternidade, da permutabilidade sem fim dos papéis do credor e do devedor.

Cabet descobre-o sem o conceber realmente: ele acha simplesmente que não pregou o suficiente a fraternidade junto dos seus. A questão de fundo escapa-lhe: o salto lógico que representa a simples inferência do trabalho como bitola da comunidade trabalhadora enquanto realização da justiça. Sendo mais um orador do que um filósofo, ele não se apercebe de que é, em suma, o velho Platão quem leva a melhor. Com efeito, tudo se passa como se o fracasso da comunidade ica-rica justificasse a *contrário* o princípio organizador da cidade platónica: a separação radical entre o acto que define a função dos guardiões e o acto que torna a sua manutenção possível. Para que os guardiões exerçam a sua função, é preciso que as condições materiais desta manutenção se produzam longe deles, sem qualquer relação com a sua actividade. A questão não é apenas a de que não é possível, na cidade bem ordenada, fazer mais de uma coisa ao mesmo tempo. Esta impossibilidade repousa antes num princípio mais fundamental: é preciso que a comunidade dos guardiões seja radicalmente protegida do mais e do menos que se agarram conjuntamente à produção material e às categorias do meu e do não-meu. O mal radical, para Platão, é este *dépeiron*, esta indeterminação / limitação dos desejos que se opõe a toda e qualquer medida do igual. Ora, isso é precisamente o que a má igualdade do trabalho implica. A medida do trabalho é estritamente correlativa à desmesura do desejo. Não há outra razão para que alguém se subordine à igualdade de medida do trabalho além desse mais que se acrescenta à manutenção do trabalhador. Todo o trabalhador é um oligarca em potência, um pequeno capitalista.

A radicalidade platónica permite ver o que há de paradoxal ao deduzir o trabalhador artesão da comunidade do trabalho produtor e da medida de riqueza. O reino dos trabalhadores igualitários não é a comunidade fraterna, mas – encontrando ainda na *República* um ponto de referência – a fronteira indecisa

entre a oligarquia e a democracia, o momento singular em que o princípio do necessário e da poupança começa a vacilar na indeterminação dos desejos, ou em que a ânsia de fruição do filho do trabalhador começa a dispersar-se na multiplicidade dos objetos de amor. Ora, a igualdade, a fraternidade ou a comunidade são também objetos de amor. Na comunidade, o desejo de fruir os frutos do seu trabalho vem misturar-se sem medida determinável com a fruição da palavra igualitária e com a do amor fraterno que, quer uma quer outra, podem ser sinceras ao ponto de conduzirem ao suicídio, à náusea ou à traição. O comunismo não é a justiça do trabalhador, mas a sua paixão: é o seu capricho até ele ser a sua crucificação.

4. 5. COMUNIDADE E SOCIEDADE: O PARADOXO IGUALITÁRIO

Sabê-lo não estaria nas mãos dos pedagogos dilacerados da igualdade fraterna? Pelo menos, alguém os prevenira, alguém que, em Dijon, fora o professor de direito romano do estudante Cabet e do qual muitos icarianos se diziam discípulos, Joseph Jacotot, o pensador da igualdade das inteligências. Vinte anos antes de embarcaram para a América, ele submettera à sua consideração, e à de todos os igualitários, aquilo que mais radicalmente punha em causa o seu pressuposto: a identidade entre o princípio da comunidade dos iguais e o do corpo social. A igualdade, dizia ele, é uma opinião inerente à própria ideia de inteligência. Esta opinião, conquistada e reconquistada, forma uma comunidade de iguais, uma comunidade de homens emancipados. Mas esta comunidade não constitui uma sociedade. A ideia de igualdade social é uma contradição *in adjecto*. Se a perseguirmos, só contribuiremos para o esquecimento da igualdade.

Mais precisamente, ele advertia-os para a impossibilidade de enlaçar duas lógicas contraditórias: a lógica igualitária inerente ao acto da palavra e a lógica não-igualitária inerente ao vínculo social. O duplo arbitrário constituído pela linguagem e pelo vínculo social não podem coincidir no ser falante.

Por arbitrariedade da língua, entendamos simplesmente que nenhuma razão é imanente à língua, que não há nem língua divina nem língua universal, mas apenas uma massa sonora, que cabe a cada um, de cada vez, tornar significativa. Esta arbitrariedade transforma qualquer enunciado, como qualquer recepção,

numa aventura que supõe a operação tensa de um duplo querer: um querer dizer e um querer compreender, um e outro sempre ameaçados pela possibilidade de caírem no abismo ordinário da distração, acima do qual se estende a corda bamba da vontade de sentido. O que esta tensão pressupõe – mas apenas na condição de o manifestar ela mesma continuamente – é a virtualidade da outra tensão, da tensão do outro.

Podemos dar diversos nomes ao esforço renovado desta pressuposição. Alguns chamam-lhe simplesmente razão. Jacotot cre que mais fiel à sua natureza e ao seu exercício, chamando-lhe igualdade ou antes opinião da igualdade das inteligências. A expressão igualdade das inteligências resume aqui duas significações fundamentais: em primeiro lugar, que toda a frase dita ou escrita não adquire significado senão apresentando um sujeito capaz, através de uma aventura correspondente, de adivinhar o seu sentido, do qual nenhum código ou dicionário fundamental assegura a verdade; em segundo lugar, que não há duas maneiras de ser inteligente, que toda a operação intelectual trilha o mesmo caminho – o da materialidade atravessada pela forma ou pelo sentido – e que o seu cume é sempre a igualdade pressuposta de um querer dizer e de um querer compreender.

Era precisamente isto que estava implicado no gesto de Menenius Agrippa, que subira ao monte Aventino para contar a sua fábula aos plebeus. Por detrás da moral da fábula, que ilustrava a desigualdade das funções no corpo social, havia uma moral completamente distinta, inerente ao próprio acto de compor uma fábula. Esta composição supunha que era necessário falar e que esse dizer seria compreendido. Ela supunha a igualdade prévia de um querer dizer e de um querer compreender. Mas, sobretudo, ela realizava essa pressuposição. A relação entre o representante da classe superior e os membros da classe inferior estava dependente de uma outra relação, a que liga aquele que narra àqueles que ouvem – e que não é apenas uma relação igualitária mas antes uma relação em que a própria arte do narrador supõe a igualdade, uma relação que ele tem de trabalhar no sentido de tornar igualitária. Assim, a moral do próprio acto de fabular é a igualdade das inteligências. Esta igualdade define, desenha uma comunidade, mas apenas se se compreender que esta comunidade não tem consistência. Ela é, constantemente assumida por qualquer um em nome de qualquer outro, uma infinidade virtual de outros. Ela acontece sem ter lugar.

Evidentemente, a imbricação das duas relações opera nos dois sentidos. É preciso supor a igualdade para explicar a desigualdade. Mas o que está em causa explicar, o que faz tremar a máquina explicativa, é a desigualdade, a ausência de razão que precisa de ser racionalizada, a facticidade que requer ser ordenada, a arbitrariedade social que necessita de uma classificação por categorias. Em suma, esta arbitrariedade da língua, que um sujeito racional atravessa em nome de um outro sujeito racional, supõe essa outra arbitrariedade que é a arbitrariedade social. Por arbitrariedade social entendemos simplesmente que a ordem social se acha desprovida de razão imanente, que ela existe simplesmente porque sim, sem uma intenção que a ordene. Neste aspeto, ela parece ser perfeitamente comparável com a arbitrariedade da língua. Mas a diferença radical impõe-se de imediato: nenhum sujeito pode atravessar a arbitrariedade material do peso social das coisas em proveito de um outro sujeito. Não há sujeito coletivo racional. Há apenas indivíduos que podem ter razão. Uma coletividade não quer dizer nada a ninguém. A sociedade ordena-se tal como os corpos caem. O que ela nos pede é apenas que nos inclinemos com ela: o nosso consentimento.

Muito antes de qualquer comunidade, muito antes de qualquer igualdade das inteligências, o que nos liga é o vínculo que passa por todos esses pontos em que o peso das coisas em nós se transforma em consentimento, todos esses pontos em que a inclinação se torna desejável enquanto desigualdade, se reflete numa operação que compara, ordena e explica a repartição em categorias. A isto chama a tradição de bom-grado paixão. Jacotot prefere chamar-lhe desigualdade, opinião da desigualdade das inteligências. Por existir sem razão, a desigualdade precisa de se racionalizar a cada momento e em todo o lado. Jacotot dá a esta racionalização o nome genérico de explicação. A explicação está enraizada na necessidade de dar razão ao que não tem razão e cuja ausência de razão é insustentável. Assim, a simples não-razão, a contingência das coisas, transforma-se em desrazão actuante. Esta «origem da desigualdade» repete-se em qualquer explicação: toda a explicação é ficção de desigualdade. Explico uma frase a alguém porque supponho que essa pessoa não a compreenderia se eu não lha explicasse. Isto é, explico-lhe que, se eu não lha explicasse, ela não a compreenderia. Numa palavra, explico-lhe que ela é menos inteligente do que eu e que por

isso ela merece estar onde está e eu onde estou. O vínculo social mantém-se graças a essa operação sem fim do consentimento que, nas escolas, se chama explicação e, nas assembleias e nos tribunais, persuasão. A explicação transforma todo o querer dizer num segredo de sábio; a retórica transforma todo o querer compreender num saber compreender.

Mesmo antes de Cabet e dos icarianos se envolverem na polémica dos princípios da comunidade – trabalho ou fraternidade –, Jacotot deixava-lhes uma mensagem desconcertante: não há um princípio da comunidade dos iguais que seja princípio de organização social. Não há *ratio cognoscendi* que seja ao mesmo tempo *ratio essendi*. Há apenas duas formas de captar o arbitrário, a não-razão primeira das coisas e da língua: a razão igualitária da comunidade das inteligências e a desrazão desigual dos corpos sociais. A comunidade dos iguais é sempre atualizável, embora com uma dupla condição. Em primeiro lugar, ela não é um fim atingir mas uma suposição que se apresenta à partida e se reapresenta sem cessar. Toda a estratégia ou pedagogia da comunidade dos iguais não tem como impedí-la de cair no círculo da desrazão atuante, da desigualdade explicadora / explicada, que permanentemente se tenta fazer passar pelo curso lento dos futuros reconciliados. A segunda condição, totalmente similar à primeira, enuncia-se assim: a comunidade não poderia ganhar consistência sob a forma de instituição social. Ela depende do acto da sua verificação, que deve ser sempre reiniciado. Pode-se emancipar tantos indivíduos quantos se queira; nunca se emancipará uma sociedade. Se a igualdade é a lei da comunidade, a sociedade, por seu turno, pertence à desigualdade. Querer instaurar a comunidade do trabalho ou da fraternidade é cobrir a divisão radical das duas ordens e o seu laço inextricável com o véu imaginário do Um. A comunidade dos iguais nunca se sobreporá à sociedade dos desiguais, mas nenhuma delas existe sem a outra. Elas tanto se excluem no seu princípio quanto são solidárias na sua existência. Importa remeter quem se propõe realizar o princípio da sua reunião, e tornar a sociedade igual, para este dilema: é preciso escolher entre a existência de homens iguais numa sociedade desigual e a existência de homens desiguais numa sociedade «igual», numa sociedade que transforma a igualdade no seu contrário. Uma comunidade de iguais é uma comunidade inconsistente de homens que trabalham para a criação continuada da igualdade. Tudo o que se possa

apresentar em alternativa sob esse nome não é mais do que carrossel, escola ou batalhão, pintados cada um deles à sua maneira com as cores do progresso.¹⁴

4.6. A COMUNIDADE DA PARTILHA

É a esta advertência que os jovens trabalhadores fraternos não querem de todo dar ouvidos. Mais exatamente, poder-se-ia dizer que eles não lhe dão ouvidos, mas também que eles a interpretam de outra forma, que a traduzem à sua maneira. Por um lado, não a entendem. Procuram transformar a ideia reguladora da comunidade num conceito organizador da experiência social. Apresentam-se como pedagogos do povo e mártires da fraternidade, situação em que o Padre Cabet os precedeu de sobremaneira. Votam-se simultaneamente à amargura dos pedagogos desapontados e à disciplina dos alunos turbulentos.

Mas a sua paixão pedagógico-apostólica não é simples inconsciência. Ela também repousa sobre um certo entendimento da fábula de Aventino, que lhes mostra a igualdade dos seres falantes como portadora de efeitos na realidade social. Este entendimento desloca ainda o acento, o momento forte da cena: não só do conteúdo da fábula para a situação de palavra que conduz ao seu proferimento, mas também desta situação para o acontecimento que a precede e a impõe. Para que Menenius Agrippa venha compor a sua fábula, foi antes de mais necessário que os plebeus se retrinhassem para o monte Aventino, e ainda que fallassem, que se nomeassem, que dessem a entender que também eles são seres falantes a quem convém dirigir a palavra. A pressuposição igualitária, a invenção comunitária do discurso pressupõe uma efrção primeira que introduz na comunidade dos seres falantes aqueles que não eram de todo contados nela. Esta efrção conduz a uma outra economia da pressuposição igualitária. A comunidade dos seres falantes funda aí a sua efetividade sobre uma violência prévia. A essência dessa violência – estranha a qualquer contagem de mortos e feridos – consiste em tornar visível o invisível, em dar um nome ao anónimo, em fazer ouvir uma palavra onde não se ouvia senão ruído. Mas esta violência inau-

¹⁴ Para desenvolvimentos mais amplos, permito-me remeter para o meu livro *O Mestre Ignorante, op. cit.*

gural que cria a separação, o lugar polémico de uma comunidade, só é possível projetando a pressuposição igualitária para trás de si própria. Assim, a igualdade não é apenas o pressuposto que, em última instância, reenvia a reunião social para a comunidade dos seres falantes como para um princípio necessariamente esquecido. Ela declara-se na recorrência de uma efraseção que, projetando a pressuposição igualitária para trás de si mesma, a inscreve na efetividade social. A pressuposição igualitária não se limita a tecer o fio imaterial e poético da comunidade dos iguais ao longo da espessa corda ficcional da sociedade desigual. Ela conduz a procedimentos sociais de verificação da igualdade, isto é, a procedimentos de verificação da comunidade na sociedade.

Pode assim compreender-se a razão pela qual os jovens trabalhadores frater-nos não dão ouvidos à voz que os adverte para o desacordo entre a lógica social e a lógica comunitária. A questão é que eles experienciaram esses modos de verificação inéditos da declaração igualitária, que a reencenação, em Julho de 1830, da sua inscrição revolucionária autorizou. Analisei mais acima [cf. p. 55, *supra*] os procedimentos regulados de demonstração que caracterizam a passagem da velha danoção dos membros da confraria *Les Compagnons* à greve moderna e que dão forma à ideia da emancipação social. Mostrei como a organização do conflito material como demonstração racional tinha no seu âmago um procedimento de tipo silogístico que assumia a obrigação de deduzir a efetividade da igualdade da declaração igualitária. Ao opor o evento da inscrição igualitária aos eventos da desigualdade, este procedimento criava, partindo da distância e do não-lugar, um lugar: um princípio de argumentação e um espaço polémico, um espaço onde se jogava a relação entre o semelhante e o dissemelhante e em que a frase igualitária se apresentava sujeita a verificação. Este procedimento criava uma comunidade da partilha no duplo sentido do termo: um espaço que pressupunha a partilha da mesma razão, mas também um lugar cuja unidade só existia na operação da divisão; uma comunidade polémica provocada para impor uma consequência não reconhecida da frase igualitária. Enquanto a crítica jacobista encerrava a verificação da igualdade na relação, constantemente re-criada, entre um querer dizer e um querer compreender, a verificação torna-se «social», produz o efeito social da igualdade, ao pôr em cena uma obrigação de compreender. O jovem proletário jacobista era levado a verificar a igualdade dos

seres falantes trilhando o seu próprio caminho, a sua própria aventura intelectual no livro de *Telémaco*. A igualdade dos seres falantes dá-se aqui a ler num texto muito específico, um texto cuja revisitação é obrigatória na medida em que este próprio revisita o acontecimento da sua inscrição e adquire sentido no acto que, reativando o acontecimento, o conduz para além de si mesmo. O texto, na conjuntura evocada, não é tanto a Carta quanto o seu preâmbulo, não é tanto a lei constitucional quanto a declaração do que a funda, admitindo que essa mesma fundação se enraíza justamente na estrutura de repetição do acontecimento. A declaração repete o acontecimento que ocorreu e que a constitui como já escrita, já obrigatória. Em si mesma, ela é feita para servir repetidamente e para assegurar o que a repetição pode produzir enquanto novo acontecimento de igualdade. Assim, a polémica igualitária inventa, também ela, uma comunidade inconsistente, dependente da contingência da resolução do seu acto. Esta invenção igualitária da comunidade recusa o dilema que a obrigaria a escolher entre a imaterialidade da comunicação igualitária e o jogo desigual dos corpos sociais. A materialidade social não é apenas o jogo dos corpos que só serve o discurso da racionalização não-igualitária. Também ela pode ser atravessada por um querer-dizer que postula a comunidade, ao pressupor o entendimento sob uma forma específica, a da obrigação de entender. O «há» do acontecimento faz sobressair a facticidade do estar-aí em conjunto. No movimento do acontecimento e do texto novamente levados à cena, a comunidade dos iguais encontra, por momentos, o meio de traçar indefinidamente os seus efeitos sobre a superfície do corpo social.

A paixão comunista não se reduz portanto a um contrassenso acerca da *República* de Platão ou do corpo místico dos cristãos; nem tão-pouco à incapacidade da jovem democracia trabalhadora de regular o carácter indeterminado e ilimitado do seu desejo. A má contagem comunitária encontra a sua primeira razão de ser numa experiência singular de transgressão. Já caracterizámos esta transgressão em termos platónicos enquanto revolta do cardinal contra o ordinal. Mas esta revolta é algo completamente diferente da oposição platónica entre a multiplicidade aritmética dos desejos e a proporção geométrica da comunidade bem ordenada. Ela enraíza-se numa experiência lógica que é a de uma medida comum dos incommensuráveis. A igualdade e a desigualdade são inco-

mensuráveis uma à outra e, contudo, encontram a sua medida na reciprocidade entre o acontecimento igualitário e a invenção comunitária. A experiência desta medida é uma experiência-limite. A igualdade é excepcional. A sua necessidade é remetida para a contingência e para a resolução que inscrevem a sua pressuposição em traços de efraseção que se prestam à invenção comunitária, à invenção de demonstrações da sua efetividade. Compreende-se o que conduz à tentativa, o sonho renovado da comunidade enquanto corpo unificado por um princípio de vida (amor, fraternidade ou trabalho), que circula entre os seus membros ou mede a distribuição das suas funções. A medida assumida da exceção igualitária é a de uma violência continuamente reproduzida na tensão para a sua supersão impossível. A prática da comunidade da partilha alimenta por si só a paixão da partilha sem divisão, da consistência da igualdade num corpo social medido por ela. A paixão comunista quer extrair a igualdade do seu estado de exceção, suprimir a ambivalência da partilha, transformar o espaço polémico do sentido comum num espaço consensual. Para lá de todo e qualquer mal-entendido sobre a ideia de corpo comunitário, o sonho comunista do século XIX deve tanto à experiência igualitária, à medida do incommensurável, quanto a aparência transcendental kantiana à experiência de uma destinação própria da razão.

Mas a satisfação de ter ultrapassado os impasses e as loucuras da comunidade arrisca-se, por seu turno, a significar o mero esquecimento da excepcionalidade igualitária. Propõe-se de bom-grado, para lá das más contagens comunitárias, a simples conta segundo a qual a igualdade reside no reino da lei que unifica a multitude sob a lei comum do Um. Findo o período em que honra era feita à tomada da palavra e ao louvor dos novos começos, teríamos encontrado a terra firme em que a justiça é trazida para a comum medida do *jus*. Este retorno, contudo, depara rapidamente com a necessidade segundo a qual o Estado de direito só pode fundar uma qualquer igualdade comunitária pelo preço de projetar a instância jurídico-política para trás de si própria, para a meta-juridicidade dos Direitos do Homem e de reencontrar, a esse nível, a questão indecível de saber se é a igualdade que funda a comunidade ou o inverso; questão indecível que arrasta a polémica interminável entre os partidários da igualdade pela medida comum do universal e os partidários da igualdade pelo respeito pela mais pequena diferença. Esta polémica interminável não teria em si mesma quaisquer

consequências se a indecibilidade não fornecesse argumentos à prática que remete toda e qualquer questão relativa à aplicação da igualdade inscrita no texto jurídico-político para o saber dos especialistas em matéria de direito. O problema é que há especialistas em matéria de direito, mas não em matéria de igualdade – ou, mais exatamente, que a igualdade existe apenas quando cessa o poder dos especialistas. A partir do momento em que o triunfo proclamado do direito e do Estado de direito se realiza na figura do recurso aos especialistas, a democracia vê-se reduzida à sua caricatura, o governo dos sábios.

A memória da má contagem comunitária é assim a memória disto: a igualdade não se inscreve no corpo social senão na experiência da medida do incommensurável, na evocação do acontecimento que inscreve a sua pressuposição e na forma como esta é novamente posta em cena. Esta encenação não se baseia numa fundação; ela encontra a sua justificação num *houver* que remete sempre para um outro *houver*. A obrigação comunitária está ligada à contingência violenta do acontecimento que transforma a facticidade do ser-ai em conjunto na efetividade da igualdade. É possível repensar por essa via o antigo escândalo da facticidade igualitária com que se depararam novamente as teorias da arte política ou do *bios politikós*. Segundo Aristóteles, seria lógico que os melhores detivessem o poder e o exercessem tanto tempo quanto possível. Mas nem sempre este ideal é realizável. É necessário considerar, em particular, o caso de uma cidade constituída por homens livres e semelhantes por natureza. A regra de ouro deve aqui ceder o passo à facticidade. Está-se diante de uma cidade que é um *pléthos*, um «muita gente» que possui o atributo da liberdade. O político, em suma, não pode fazer grande coisa, tem de lidar com a situação tal como esta se lhe apresenta – e, ao mesmo tempo, tem de encontrar forma de a justiça da proporção se impor finalmente na própria confusão do múltiplo. É mais ou menos assim que Hannah Arendt, em *Sobre a Revolução*, defronta a monstruosidade segundo a qual uma população deve ser, por um acaso geográfico, um povo livre e igual, e assim recuar a um estado ou a um corpo com atributos que só se podem aplicar a um sujeito em acto. Mas não foi o acaso natural que conferiu o atributo da liberdade à facticidade de um *pléthos*. É o acontecimento igualitário, a sua inscrição, o pôr em cena essa inscrição que transformam a contingência do ser-ai em conjunto, e que nele inscrevem o direito infundável da multiplicidade.

A invenção comunitária, a invenção constantemente a renovar da comunidade dos iguais, reside na relação disjuntiva e aleatória entre o que existe e o que tem carácter obrigatório, quando se remete a facticidade da co-partilha para a reciprocidade entre o acontecimento e o texto igualitários. Assim se estabelece uma relação particular entre a invenção igualitária e o estado do social. Resulta da invenção igualitária um certo número de efeitos que vêm inscrever-se no tecido do social sob a forma desses mistos, acerca dos quais se pode dizer *ad libitum* que são uma conquista dos trabalhadores ou o novo meio de tornar mais estreita a dominação ou a auto-regulação consensual de uma máquina social que segue o seu caminho sem fazer quaisquer perguntas. Estas contas de ganhos e perdas esquecem o essencial, a saber, que estes mistos definem uma topologia, uma distribuição aleatória de lugares e de casos, de sítios e de situações, que são, na sua própria dispersão, outras tantas ocasiões para um ressurgimento do signifiicante igualitário, para um novo curso de verificação da comunidade dos iguais.

A democracia não é nem o simples reino da lei comum inscrita no texto jurídico-político nem o reino plural das paixões. Ela é antes de mais o lugar de todos esses lugares cuja facticidade se presta à contingência e à resolução do curso igualitário. É assim que a rua, a fábrica ou a universidade se podem tornar o lugar desse ressurgimento, a pretexto de uma medida estatal aparentemente insignificante, de uma palavra a mais ou de uma atitude infeliz, que dão ensejo a uma nova verificação polémica da comunidade, que criam a ocasião para uma reinscrição do signifiicante igualitário, para uma evocação do acontecimento que forçou a sua inscrição nesse lugar. Assim, vimos como no Outono de 1986 uma palavra, «selecção», teve o poder de estabelecer uma comunicação inédita entre o signifiicante igualitário e o estado de coisas francês de uma universidade aberta a todos independentemente de qualquer racionalidade económica. Aqueles que então opuseram o êxito de um movimento circunscrito nos seus fins e na sua organização ao vão sonho revolucionário de 1968 esqueceram indubitavelmente que a calma vitoriosa de então só foi possível graças à violência prévia do acontecimento, do questionamento da universidade, da comunicação, posta em prática na rua, entre o lugar universitário e o conjunto da sociedade.

Pode portanto haver momentos da comunidade – não esses, festivos, que nos descrevem por vezes, mas momentos dialógicos, momentos em que se infringe

a regra proposta por Gregório de Nazianzo, em que aqueles que não têm título para o efeito, mas o apresentam na relação entre a violência de um começo e a afirmação de um já-dito, de um já-inscrito, fazem dialética inoportunamente. Há momentos em que a comunidade dos iguais surge como o que em última instância garante a distribuição das instituições e das obrigações que constituem uma sociedade, há momentos em que os iguais se declararam, sabendo que não têm por princípio qualquer direito de fazê-lo a não ser esse direito já-inscrito que a acção projeta para trás de si mesma, momentos em que os iguais experimentam o que esse poder tem de factício, no sentido em que factício significa, ao mesmo tempo, o que não é necessário e o que urge fazer.

5. O INADMISSÍVEL

Não falarei a pretexto deste título do sentimento moral que nos leva a recusar algo, mas antes dos juízos que nos incitam a constatar que um determinado elemento não pode ser acolhido numa classe de seres porque não corresponde aos critérios de inclusão que a definem. Falarei, portanto, de um tipo de racionalidade hoje em voga, em política e não só: a racionalidade desencantada que nos convida a substituir os ideais e as ideias vagas por palavras definidas com exatidão e por classificações precisas de objetos do pensamento. Compararei, pois, dois enunciados cujo objeto e cujo estatuto aparentemente separam um do outro, mas que, contudo, têm um ponto em comum: ambos operam uma distinção e supõem uma ideia dos critérios dessa distinção. Um deles provém da teoria da literatura, o outro da banalidade do discurso político. Um tem um tom hipotético e relativista, o outro um tom categórico.

O primeiro enunciado é tomado de empréstimo a um filósofo que se interessou particularmente pelos problemas da ficção. Em *Sens et expression* [*Sentido e Expressão*], John Searle propõe, antes de estabelecer os critérios distintivos dos actos de ficção, uma delimitação prévia que põe de parte uma categoria, a de literatura, cujo uso depende, não de actos de linguagem operados pelo autor, mas de um juízo emitido pelo leitor: «Em suma, cabe ao autor decidir se um texto é uma ficção, mas é o leitor quem decide se um texto é ou não literatura». Porei lado a lado este texto teórico, que submete uma discriminação a uma decisão, e um enunciado político que submete uma decisão política a uma discriminação. Pronunciada por um homem de Estado socialista, frequentemente repetida pelos seus pares como prova de que estavam conscientes do que implicam a coragem e a lucidez políticas, a frase em questão diz-nos o seguinte: «A França não pode acolher toda a miséria do mundo».

Ambas as frases envolvem discernimento e decisão. Ambas provêm de um pensamento desencantado que se quer dissociar dos ideais e das ideias vagas que baralham os termos da análise filosófica ou os dados da decisão política. Mas, apesar deste horizonte comum, dir-se-ia que estamos perante duas lógicas de pensamento independentes, que pouco se importam uma com a outra, e que põem em jogo procedimentos contrários.

5.1. JOHN SEARLE E O DISCERNIMENTO DA LITERATURA

A questão de Searle é a seguinte: como podemos reconhecer os actos de ficção enquanto tais? Mas levantar a questão nestes termos equivale a delimitar, antes de mais, o que é o que não é questionável: o que é questionável porque apresenta propriedades ou traços discriminantes, e o que não o é porque lhe faltam esses traços ou propriedades. Procurar discriminar as características constantes dos «actos de ficção» equivale a pôr de parte duas instâncias privadas de traços distintivos. A primeira instância que assim se exclui é o conceito de literatura. Para Searle, este designa uma atitude adotada com determinados textos, um juízo de valor produzido pela comunidade de leitores ou pelos seus representantes autorizados, mas não um conjunto de traços próprios de um objeto específico. A segunda instância que assim se exclui é o próprio texto. Segundo Searle, este não apresenta marcas distintivas da sua ficcionalidade, isto é, critérios que o distingam de um texto informativo.¹

Uma vez postas de parte a ideia de literatura e a textura do texto, o que é que sobra susceptível de ser discriminado? Sobram intenções, convenções, escolhas. Segundo Searle, o escritor tem uma intenção: a de fazer de conta que faz afirmações sérias. O escritor e o leitor concordam em suspender as convenções que normalmente presidem à emissão e à recepção das afirmações. O leitor, e em particular um certo tipo «autorizado» de leitor, escolhe considerar esta ou aquela sequência de afirmações «pouco sérias» como pertencentes à família «literatura».

Encontramos aqui um raciocínio alternativo: ou há ou não há propriedades. Por outras palavras: ou bem que há uma determinação interna, e isso é uma propriedade; ou bem que há uma determinação externa e então estamos perante um juízo, uma convenção, uma suspensão concertada da convenção, etc. O que assim se exclui é a possibilidade de existir aquilo a que chamaria uma impro-

¹ Esta ausência de critérios é uma pressuposição soberbamente indiferente à singularidade do exemplo citado por Searle. Como mostrou Käte Hamburger, as linhas de Iris Murdoch que ele cita como idênticas às de um artigo de jornal têm, pelo contrário, inúmeros índices de ficcionalidade ou de literatura.

priedade própria: uma determinação que não estaria nem dentro nem fora, que não seria nem uma propriedade da coisa nem um carácter do juízo sobre a coisa. Há um tipo de existência que é recusado: o que circularia entre o dentro e o fora, entre a corporeidade e a ausência de corpo. Este tipo de existência pode pelo menos ser compreendido analogicamente: parece-se com o da letra resolutamente muda e irremediavelmente faladora que Platão opõe ao *logos vivo*. Como se sabe, a oposição entre o discurso vivo e a letra morta vem complicar, em Platão, a simples denúncia da mimética poética, pondo em causa uma perversão ainda mais ameaçadora do que a das histórias aterradoras e a da dissimulação do poeta, próprias do âmbito teatral. Esta hierarquia implícita faz com que a letra e o seu corpo indeciso apareçam como um mal ainda mais temível do que o corpo enganador da ficção. Daí provém, logicamente, o privilégio aparentemente singular que a análise de Searle dá à representação teatral. O teatro, que é tradicionalmente o lugar onde os simulacros iludem e as almas correm perigo, aparece aí como o «bom» exemplo, como o lugar onde a convenção se expõe abertamente, onde o texto desaparece enquanto tal, deixando de se expor na sua corporeidade indecisa aos acasos da leitura para se tornar análogo a uma «receta» que permite montar a peça e representá-la, isto é, organizar uma relação clara entre três grupos de falantes que estabeleceram uma convenção: o autor que passa a receita, os atores que dão corpo à ficção e os espectadores que são convocados ao espaço-tempo da representação.

Não me parece que esta reviravolta que apresenta o teatro como o «bom» lugar, o lugar onde se distinguem claramente as operações da linguagem, seja accidental. Em *L'Artiste-roi*,² Jean Borrell reclamava-se de «Platão contra Platão». Talvez a nossa situação filosófica se possa resumir assim: nela opõem-se diversas formas de escolher Platão contra Platão. É uma escolha desse género que Searle faz na sua análise dos actos de ficção. Escolher «contra» Platão o teatro como boa situação da palavra ajustada, equivale a escolher «com» Platão uma certa ideia do «discurso vivo» por oposição à «letra morta», que aparentemente suscita aos sóbrios pensadores da democracia liberal o mesmo tipo de

² Jean Borrell (Jean Borrell), *L'Artiste-roi*, Paris, Aubier, 1990.

problema que ao autor de *Fedro*. A letra é essa corporeidade indecisa que semeia a desordem entre os corpos. Ela cria um «meio» onde se expõe a indefinição que separa cada corpo de si próprio. A teoria dos actos de ficção é uma resposta a esta indefinição. Ela apresenta uma sociedade utópica com que alguns sonham quando utilizam a palavra «liberalismo»: uma sociedade onde só há locutores que discutem e contratam variando as regras, pondo em prática regras normais e convenções excepcionais, que tanto podem aplicar-se à ficção como aos oleaginosos. Esta utopia inscreve o acto do ser falante no quadro de uma dupla banalidade: a das propriedades das coisas e a das convenções gerais ou particulares estabelecidas por sujeitos falantes enquanto sujeitos contratantes. Esta utopia consensual supõe que se tenha resolvido o combate contra um outro «platonismo contra Platão»: aquele que pretende fazer passar, entre estas performances e negociações, uma relação com a ideia de verdade, seja qual for a sua figura.

Isto é o que está essencialmente em jogo na análise que Searle faz da ficção, mas também nos discursos atualmente em voga que pretendem libertar a arte da sua «sujeição» à filosofia. Ao evocar o título de uma obra de Arthur Danto,³ visó menos o próprio autor – cujo pensamento é assaz ambíguo no que toca a este assunto – do que a corrente crítica, mais ampla, que explora este tema. O argumento essencial consiste em dizer que a arte teria sido sobrecarregada, oprimida por uma «essência da arte», que a filosofia idealista – e o seu crescente neoplatonismo – lhe teria atribuído para atingir fins que só a ela dizem respeito. Afirma-se que é preciso acabar com esta sujeição. A tarefa de uma estética sem pressupostos seria justamente a de extrair a especificidade das práticas artísticas do conceito filosófico de arte que as subjugaria. O problema é que as práticas artísticas investidas por tal «libertação» restringem-se frequentemente a exercícios de indiscernibilidade, no que diz respeito à dupla natureza dos urinóis e das latas de sopa enquanto objetos de uso e obras de arte. Esta «libertação» da arte acaba por enclausurar o pensamento que lhe é «próprio» num jogo de sociedade bem definido, em que o conservador de museu, o crítico e, por último,

o espectador são quem decide que «isto é uma obra de arte», sob o olhar duplice, instruído e bem-humorado, do filósofo analítico e do sociólogo da cultura, que passam indefinidamente a bola um ao outro quando se trata de discernir o indiscernível.

5.2. O MÚLTIPLO EXCESSIVO: DE MICHEL ROCARD A CHARLES PASQUA

A austera análise dos actos de ficção e os gracejos intermináveis acerca da dupla natureza dos urinóis podem ajudar-nos a pensar a situação de linguagem própria do enunciado da segunda frase, a que diz que nós, Franceses, não podemos acolher toda a miséria do mundo. Essa frase exprime numa linguagem cuidada o que vulgarmente se exprime numa linguagem e numa arte bem precisas: a dos grafitis das casas de banho públicas. Este enunciado é seguramente diferente do primeiro. Por um lado, trata-se de um enunciado figurado. Por outro, apesar de operar uma discriminação, ele não discerne nenhuma propriedade cuja presença ou ausência fundaria essa mesma discriminação. Todavia, trata-se efetivamente de constituir um certo «próprio» traçando uma linha de partilha entre o que podemos e o que não podemos acolher.

O que é que não podemos acolher? «Toda a miséria do mundo»? Poderíamos, sem dúvida, contentar-nos em remeter esta frase para o inferno lógico dos juízos indefinidos. Mas passaríamos ao lado do cerne da questão: a força de exclusão associada a esta «má parte» da miséria que o «nem toda» designa. Ninguém sabe, claro está, qual é a «parte da miséria» que não podemos acolher nem quais são as propriedades que distinguem a boa da má parte do todo. O problema é o inverso daquele que nos ocupava anteriormente. A análise de Searle defendia a ausência de propriedades objetivas numa situação em que a existência de propriedades distintivas se manifestava com alguma evidência. Aqui, pelo contrário, trata-se de estabelecer estas propriedades inaparentes que distinguem a parte da miséria ou a miséria enquanto totalidade que não podemos acolher. O que é que esta operação produz? É a lei, a instância do universal, que exerce a sua autoridade sobre o particular. Mas fá-lo de uma forma bem específica: não se trata de discriminar propriedades, mas de elaborar uma categoria específica do múltiplo – a categoria do Outro que não pode ser acolhido.

³ Arthur Danto, *L'Assujettissement philosophique de l'art*, Paris, Édition du Seuil, 1993.

Para desenvolvermos este ponto, podemos partir dos juízos geralmente emitidos acerca do arsenal legislativo das leis sobre a imigração e a segurança de Pasqua e Méhaignerie. Disse-se frequentemente que o dispositivo destas leis sobre a imigração e a segurança não fazia mais do que harmonizar disposições dispersas já existentes, submetendo-as ao universal da lei.

Mas antes de mais, tratava-se de outra coisa: não tanto de dar o cunho da vontade coletiva às medidas empíricas impostas pela realidade, mas antes de constituir o objeto da lei e de redefinir o seu sujeito. As disposições da lei Pasqua e do código da nacionalidade destinavam-se antes de mais a constituir o próprio objeto ao qual a lei se aplicava: esse indefinível «nem toda» que designa a miséria que não pode ser acolhida, esse Outro cujas propriedades diferem das nossas e que, por conseguinte, não podem ser acolhidas no conceito da nossa identidade. Antes de mais, foi para esta elaboração que serviu o «universal» da lei. Aliás, este é um uso da lei frequente nos dias de hoje: ela encarrega-se daquilo que não é pensável, de fazer uma ontologia selvagem. Um parlamento anterior tinha votado uma autêntica lei sobre o não-ser, no quadro das medidas a tomar contra os «falsificadores da história». O parlamento seguinte, no quadro das medidas destinadas a regulamentar a imigração, elabora uma lei sobre o Outro e sobre a impossibilidade de o Mesmo o acolher na sua comunidade. A lei constitui esse Outro unificando as propriedades separadas que visam os artigos de várias leis e regulamentos circunstanciais, dizendo-nos, por exemplo, que o sujeito que se introduz clandestinamente para procurar trabalho é o mesmo que se introduz legalmente – mas ilegítimamente – como cônjuge de um casamento branco. A lei subsume num regime único todos os regimes de alteridade, pondo, por exemplo, o predicado «clandestino» na posição de meio termo entre o predicado «imigrante» e o predicado «delinquente».

As coisas podem ser ditas de outra maneira: a lei objetiva o que até então era o conteúdo de um sentimento conhecido sob o nome de sentimento de insegurança. Este convertia já num único e mesmo objeto de medo uma multitude de grupos e de casos que provocam, de diversas formas, desordem ou desagrado em diversos locais e a diversas partes da população: estudantes do liceu problemáticos, pequenos delinquentes, traficantes de droga, trabalhadores supranumerários, fundamentalistas religiosos, etc. O que a lei faz é transformar este

Um do sentimento em Um do conceito. Este é sem dúvida o princípio do que designamos por consenso: esta convertibilidade entre o objeto do sentimento e o objeto da lei e, em particular, esta convertibilidade entre o objeto do medo e o Outro que a lei deve identificar antes de expulsar.

Mas esta convertibilidade também opera quando se trata do sujeito da lei. A lei identifica o grupo dos que discutem livremente estabelecendo convenções gerais e particulares com o grupo dos que sentem o mesmo medo; um medo que, em última instância, tem por objeto essencial o múltiplo que se reproduz sem lei. Na amálgama de casos heterogêneos em que são conjuntamente perseguidos os casamentos brancos, o reagrupamento familiar, a poligamia muçulmana e as travessias do Mediterrâneo com o objetivo de dar à luz em Marselha, constrói-se uma mesma figura: a do múltiplo sobre-abundante. Esta ligação entre o estrangeiro e o múltiplo proliferante pode ser elucidada por uma passagem curiosa de Amiano Marcelino que, claro está, não trata de um caso comparável, mas ainda assim clarifica significativamente a nossa actualidade. Ao enumerar os sinais de decadência na Roma do século IV, o historiador latino valoriza especialmente este: «O que é certo é que no tempo em que Roma era a morada de todas as virtudes, a maior parte dos grandes procuravam reter os estrangeiros que tinham nascido livres com todo o tipo de sinais de benevolência, tal como os lotófagos de Homero os retinham com a doçura dos seus frutos. Mas hoje, o vão orgulho de alguns olha com desprezo para o que nasceu fora das muralhas da cidade, exceto para as pessoas sem descendência e para os celibatários, e seria difícil imaginar as múltiplas complacências de que se vêem rodeados em Roma aqueles que não têm filhos».

Seguramente, a figura do Outro que a política consensual hoje constrói é diferente da que evoca o historiador. Já não se trata dos estrangeiros de qualidade que suscitavam a hospitalidade das boas famílias antigas. Trata-se de uma figura mais «vil» e, também por isso, de uma figura mais pura da alteridade: o múltiplo sem nome, que em latim se chama *proles* e *proletarius*, termo que a idade moderna foi buscar na homonímia do «proletário», e que não é tanto o nome de uma categoria social quanto o de um múltiplo singular, um analisador do ser-em-conjunto, um operador da distância dos corpos produtivos e reprodutivos a si mesmos. Hoje, é com base no desaparecimento declarado desta multiplicidade

singularizada que prolifera a «má parte» do todo: o múltiplo que não cessa de se reproduzir sem lei e que, por isso mesmo, deve ser excluído do consenso para que o consenso exista. Por detrás da referência à lei e ao universal, tece-se um estranho laço entre *physis* e *nomos*, definidos, respectivamente, como poder de consentir e poder de convir e de contratar. O consenso é uma determinada relação entre a natureza e a lei que encarrega esta última de circunscrever a má natureza ou a anti-natureza. Trata-se simplesmente de separar a *physis*, a potência do que brota, e o múltiplo proliferante, a anti-natureza, que é a potência do que prolifera. A lei segue a natureza ao suprimir o múltiplo prolífico sem qualidade. Ela harmoniza-se assim com a convenção que põe de parte estes modos de existência sem propriedades de que o «ser literário» é um exemplo. O célebre adágio, *entia non sunt praeter necessitatem multiplicanda* [os seres não devem multiplicar-se sem necessidade], convém tanto a um caso como a outro. Num caso, trata-se de suprimir uma palavra e uma existência que dependem de uma palavra sem propriedades. No outro, trata-se de determinar pela lei a natureza desse outro que não pode ser acolhido. Este adágio comum funda aquilo a que podemos chamar a comunidade restrita, a palavra «comunidade» comportando aqui tanto o sentido lógico do Sofista quanto um sentido político. A comunidade do consenso é uma comunidade em que há exatamente o número de seres necessário, em termos de indivíduos e de noções. É uma sociedade saturada em que há apenas o número de corpos necessário e o número de palavras suficiente para os designar a eles e às diferentes formas que eles têm de convir e de consentir em conjunto. A segunda utilidade da lei que unifica as disposições díspares consiste em instituir o sujeito que consente, que sente em conjunto, e que sente o conjunto a que pertence como enumerado por um número que exclui o abcesso do múltiplo proliferante.

5.3. O SINGULAR E O BANAL: A LITERATURA E A MISÉRIA DO MUNDO

Inversamente, será que podemos definir os laços positivos que ligam a existência sem propriedades de um modo do discurso, a literatura, à multiplicação sem lei do múltiplo? Isso supõe uma determinada ideia do «anarquismo» literário que se poderia resumir assim: a literatura é o modo de discurso que desfaz as

situações de partilha entre realidade e ficção, poético e prosaico, próprio e im próprio. É esta defecção que Searle procura conjurar ao remeter a literatura para uma questão de apreciação e ao associar ficção, convenção e instituição. É por isso que ele privilegia a instituição ficcional do teatro. Perante isso, o próprio impróprio da literatura pode resumir-se ao golpe de espada de Dom Quixote que fustiga as marionetas do Mestre Pedro. O Mestre Pedro é searlano. A construção do seu teatro pressupõe uma convenção que suspende as convenções habituais da referência. Durante a representação, acreditamos em algo para nos divertirmos, tal como os ceifeiros, reunidos em torno do estalajadeiro, se distraem ao ouvir as façanhas dos cavaleiros errantes que pertencem a tempos idos. Já Dom Quixote quebra todas estas convenções e suspensões de convenções anuidas. Ele quebra os círculos instituídos da ficção e da representação e afirma, com os seus próprios actos, que todas as histórias e todos os textos se relacionam solidariamente e singularmente com a verdade: ou as desventuras da princesa cristã que afronta a brutalidade dos Sarracenos são verdadeiras, e nesse caso é preciso socorrê-las; ou são falsas, e assim sendo não faz qualquer sentido que nos juntemos para desfrutarmos da sua representação.

Face às convenções do teatro e com os contratos da palavra, o golpe de espada do cavaleiro errante simboliza um modo de ser da literatura, um modo suspensivo da palavra. Chamo «suspensiva» a uma existência que não tem lugar numa determinada repartição das propriedades e dos corpos. Razão pela qual ela não pode deter-se num determinado lugar sem destabilizar a relação entre a ordem das propriedades e a ordem das denominações. Uma existência suspensiva tem o estatuto de uma unidade a mais, sem corpo próprio, que vem inscrever-se em sobreimpressão num determinado conjunto de corpos e de propriedades. Ela introduz necessariamente um dissenso, um distúrbio na experiência perceptiva, na relação do dizível com o visível. É uma existência que se decide caso a caso, no acto que torna singularmente efetiva uma potência que não pode ser atestada de outro modo. Contrariando todos aqueles que pretendem distinguir as formas do juízo das propriedades reais, a literatura é a existência que não se distingue da sua demonstração e que, por conseguinte, deve continuamente repeti-la. Ela deve fazer constantemente algo de excepcional e só o pode fazer a partir do banal.

É esta exceccionalidade que Jean Borrell analisa no contexto de uma dupla relação:⁴ em primeiro lugar, a oposição, própria da tradição mimética, entre o modelo e o exemplo, que manifesta o poder da arte ao mesmo tempo que vem alinhar-se na série horizontal dos exemplos, com as suas repetições e as suas diferenças; em segundo lugar, a relação entre a exemplaridade sem modelo da obra moderna e a banalidade do seu tema; o fulano e sicrano de *Un Enterrement à Ornans* [*Um funeral em Ornans*] ou as vidas quaisquer de Emma Bovary ou de Bouvard e Pécuchet. Esta dupla relação é sem dúvida frequentemente adornada com as cores do artista exceccional que transforma qualquer matéria em ouro unicamente graças ao poder do seu génio. Mas o paradigma flaubertiano mostra-nos que o que está em jogo é outra coisa: o poder «exceccional» do artista sem modelo nem cânone não é senão a potência comum da língua que desfaz qualquer especificidade. A «realidade» do artista é assim o duplo exílio de quem se entrega simultaneamente à solidão da escrita e ao projeto «louco» de realizar uma mimesis integral das vidas mudas, das vidas radicalmente indiferentes.

Podemos compreender o que esta «loucura» representa opondo-a a algumas análises filosóficas da literatura. Em *Contingência, Ironia e Solidariedade*,⁵ Richard Rorty apresenta a obra proustiana como uma conquista de autonomia pela via da re-descrição. Ao re-descrever as «figuras da autoridade» que o tinham descrito a ele, Proust, ou o narrador, ganhariam a sua autonomia, reduzindo a autoridade à co-contingência. Este tipo de análise, centrada num ponto fulcral – as lições que Charlus dá ao narrador e que invertem a relação de autoridade entre ambos –, ignora a descrição e inverte o significado do próprio movimento da obra. Esta descreve, não uma reconquista de si, mas um desvio, um longo desvio pelas figuras da mentira através das quais se corrige um logro ou uma «renúncia» original: o logro de um determinado uso da escrita, o da carta que a criança dirige clandestinamente à sua mãe, à espera de uma resposta que assuma a forma de uma prova de amor, de um beijo apaziguador. É esta «renúncia» original que exige esse longo desvio, o confronto com os signos hieroglíficos escritos nos

próprios corpos, bem como o perder-se na mentira dos corpos, necessário para escrever, não o livro da reconquista de si, mas o da verdade que despossui. Para poder transformar a «re-descrição» literária num paradigma da «ironia» liberal, a análise de Rorty reduz o autor Proust, o narrador da *Recherche* e o herói do livro a uma só pessoa, a um desses contratantes / coniventes da comunidade que modifica em seu benefício as regras do jogo, estabelecendo novas convenções e focmentando, para retomar a terminologia de Rorty, o gosto de acordo com o qual ele será julgado. O que desaparece nesta redefinição do contrato é a operação própria do texto, que não é a conquista de si, mas a conquista da posição do eu que escreve, a introdução de um ele na relação de si consigo mesmo.

A indiscernibilidade problemática e interessante não é a que se estabelece entre um e outro uríno!, por via de uma intenção ou de uma convenção, mas antes a que se estabelece entre o eu que escreve e o eu que conta. O momento próprio da obra é a inscrição de um ele entre estes dois eus, a inscrição de uma heteronomia na relação entre um e outro. Se a literatura testemunha alguma coisa relevante para a sociedade é graças a este dispositivo que introduz a heteronomia no eu. É através dele que a questão da literatura se liga à da democracia: uma e outra instauram, em sobreimpressão sobre a contagem das partes da comunidade e a completude dos corpos que consentem e convêm, a existência de seres sem corpo, de seres feitos de palavras que não coincidem com corpo nenhum, que não são nem propriedades de coisas sujeitas à troca nem convenções de uma relação de troca. No âmago desta existência singular há este traço de heteronomia que separa qualquer si de si próprio. Ora, este traço de heteronomia não é senão o traço da igualdade. Esta atravessa sempre a comunidade claudestinamente porque não tem um lugar legítimo em nenhuma distribuição dos corpos em comunidade, já que nessa comunidade ela só pode introduzir, sempre de forma pontual e local, corpos fora do seu lugar, fora do que lhes seria próprio. A igualdade manifesta-se no corpo social sob a forma de existências suspensivas, independentemente de estas se chamarem literatura ou proletariado. Estas existências podem ser denegadas sem que nenhuma propriedade desapareça, mas é graças a elas que existem, no corpo social, multiplicidades singulares através das quais o sistema de relações entre os corpos e as denominações se encontra, aqui ou ali, deslocado.

⁴ *L'Artiste-roi*, op. cit.

⁵ Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1992), Lisboa, Presença, 1994.

A análise de Rorty inscreve-se na tradição que gratifica a literatura com uma virtude política de resistência ou de desdém para com os poderes. Mas a literatura não tem nada a ver com isso: a literatura não tem a ver com o poder, mas com o consenso. Ela desfaça o consenso ao atravessar o eu que consente, convém e contrata, com um ele. Não creio que se deva identificar a instância deste ele com o aprofundamento no neutro, num interior da linguagem que se converteria em exterior, de acordo com a análise de Maurice Blanchot. A experiência do «neutro», desse «ele» que atravessa a relação de um «si» consigo próprio, não depende de um ser da linguagem, mas antes do confronto entre o poder da linguagem e a experiência da singularidade do corpo que objetiva: os corpos dos operários deitados que, em «Conflito», intercedam a relação do poeta com as constelações celestes e interditiem a sua projeção no branco da página;⁶ os corpos obtusos de madame Bovary ou de Bouvard e Pécuchet com os quais o escritor precisa de se identificar para realizar a obra-prima inaudita de um «livro sobre nada»; os corpos em fuga que, no romance de Proust, dissimulam as promessas dos outros e se subtraem à revelação da sua verdade: como essa Albertina cujas mentiras obrigam o narrador a regressar a um estado hieroglífico da linguagem, e cujo corpo, qual obstáculo na sua carruagem, é uma barreira à promessa imaginária das pequenas vendedoras que se erguem como «Vénus anclares» atrás de cada balcão, roubando àquele que escreve a carne e o sabor prometidos de mundos ignotos que ele converteria na carne e no sabor do livro único. Entre a promessa do corpo popular disponível e o acto de escrita que fará coincidir um eu consigo próprio, há esse «ser em fuga», esse corpo sequestrado para que confesse a sua verdade, esse corpo que não deixa de ocultar um segredo que não é segredo nenhum para a verdade, mas tão somente a multiplicidade dos pontos de contacto e dos encontros de que se tece uma singularidade.

O que a literatura expõe é esta experiência da multiplicidade e do dissenso, esta experiência do «ordinário-extraordinário» de que fala Jean Borreil em *La Raison nomade* [A Razão Nómada],⁷ sublinhando que ela é capaz romper o

consenso a partir de um ponto qualquer. Uma certa experiência do exílio começa na experiência de que fala Proust, a que transforma a língua que lhe é própria numa língua estrangeira. A arrogância intolerante é antes de mais a recusa deste exílio ordinário, desta diferença a si dos corpos falantes, das singularidades tecidas de mil encontros, que não param de se singularizar quando entram em contacto com outras singularidades, com outras séries de séries. O objeto do racismo, diz-nos Jean Borreil, é a testemunha, o «quase-outro», aquele que não é suficientemente outro para valer como outra figura do mesmo, aquele que não podemos mandar para casa porque está aqui em casa. Esse outro é insuportável porque nos remete para a nossa condição de exiliados na língua e na «terra» maternas. Daí a invenção de «limiars» a partir dos quais deixamos de poder acolher toda a miséria do mundo.

Não será que o próprio-impróprio da literatura, o que a liga à democracia, é o não parar de inscrever, na sua quase-existência constantemente re-demonstrada, a experiência do quase-outro e do dissenso, a experiência da multiplicação vertiginosa do banal, do banal que fala e que se esquivava, do banal extra-ordinário? Poderíamos dizê-lo de outro modo: a literatura é uma experiência do inabitado. «Escrever não reside em si mesmo», diz Kafka. A experiência da impropriedade e do exílio, que liga a literatura à inquietude do múltiplo, nunca se exprimiu com tanto fulgor como nos *Cadernos de Malte Laurids Brigge*. Estes são uma meditação sobre o habitar e o inabitado, uma meditação sobre a extrema proximidade e a extrema distância que singularizam o jovem poeta estrangeiro, sem casa e sem rendimentos, na massa dos autóctones sem nome e sem rosto que exibem o seu sofrimento no hospital dos pobres e se aquecem nos bancos do Louvre. Na rua, eles fazem-lhe sinais que ele não compreende, e um deles vem sentar-se à sua mesa, instalando aí esse rosto cujos traços começam a retirar-se, e cuja banalidade se converte em inexistência: em suma, toda a miséria do mundo.

É de notar, nesta passagem, a distância que se instaura entre o que deveria ser – deveria ter sido – a «casa do poeta», a casa de silêncio onde os dias e as estações se renovam trazendo os seus frutos, e esse fragmento de parede, último reduto de uma casa esventrada cujos papéis órfãos ainda guardam todos os vestígios do que foi um habitar, um «bafo persistente, preguiçoso e espesso que nenhum vento tinha ainda dissipado». É aqui que se joga a verdadeira «transfigu-

⁶ Cf. J. Rancière, *Malarme. La politique de la sirenne*, Paris, Hachette, 1996.

⁷ Jean Borreil, *La Raison nomade*, Paris, Payot, 1993.

ração do banal», nesse grande bocado de parede pintalgado ao qual «nada foi acrescentado nem subtraído». Ela joga-se nesse lugar, onde o inabitado do poema vem confundir-se com o inabitado dos *polloi* que mandamos para outro sítio, ao ponto de chegar a este quase-desaparecimento em que a perda do mundo do anónimo («Daqui a um instante, tudo terá perdido o seu sentido, esta mesa e esta cadeira à qual ele se segura, tudo o que é quotidiano e próximo se terá tornado ininteligível, estranho e pesado») remete para a desapropriação da própria escrita: «Vou poder escrever tudo isto e testemunhar tudo isto ainda durante algum tempo. Mas chegará o dia em que a minha mão estará distante de mim, e quando eu lhe ordenar que escreva, ela traçará palavras que eu não terei sentido. Chegará o tempo de uma outra explicação em que as palavras se hão de desenredar, em que cada significação se desfaz como uma nuvem e se abaterá como a chuva».

Efetivamente, trata-se aqui de saber como acolher «toda a miséria do mundo». Este acolhimento passa precisamente pela experiência de desapropriação da escrita. É esta experiência que acaba com o medo ao inscrever o «ele» inquietante na relação de si consigo mesmo. Os *Cadernos de Malte* falam essencialmente do medo; do mesmo medo que sentimos atualmente: o medo do múltiplo inquietante, o medo da miséria do mundo. A sua escrita situa-se exatamente na linha de partilha que faz com que o medo se transforme ou em consenso sobre o bom número de consentidores / contrariantes, ou em dissenso que institui a escrita como separação de si a si. Este lugar do medo é o lugar comum onde se decide a sorte do «quase-outro» e onde se opera a partilha entre o homem consensual e o homem dissensual.

Ninguém é obrigado a acolher toda a miséria do mundo. Mas, pelo menos, podemos aprender a falar dela, a falar com ela, a despertar com ela para a singularidade de um dizer que inventa nomes, novas singularidades e multiplicidades. O que equivale a tomar a igualdade como medida, medida essa que é a arte de ajustar a proximidade e a distância. O imperativo categórico que aqui se experimenta poderia enunciar-se assim: age sempre de forma a instituíres ao mesmo tempo proximidade e distância. O que equivale a aprender incessantemente a medir e a estimar, a recriar a cada instante esse próximo e esse distante que definem os intervalos da comunidade igualitária.

Uma vez que tentei estabelecer aqui um diálogo entre algumas proposições sobre a literatura e outras tantas sobre a «miseria do mundo», não será de estranhar que as minhas últimas palavras sejam pedidas de empréstimo a uma frase dos *Misérables*. «Demónios atacavam. Espectros resistiam». É com esta frase que se descreve o último assalto às barricadas de Saint-Merri. É certo que existem vários tipos de demónios e de espectros. Há os demónios que identificamos facilmente, embora sempre demasiado tarde ou demasiado longe: os de todas as diaduras do século e de todas as loucuras identitárias. Mas há também os demónios mais discretos que nos dizem que o demónio é apenas o efeito da crença nos espectros, e que a melhor forma de os liquidar consiste em afastar definitivamente essa crença, em livrarmo-nos de todas as existências suspensivas para reconhecermos apenas existências reais: corpos e propriedades de corpos; sujeitos e maneiras de os unir pelo consentimento e pela convenção. Chega de espectros, chega de demónios – dizem-nos. Quanto a mim, interpreto esta fórmula de outro modo: o fim dos «espectros» é o fim dos testemunhos, dos quase-outros de que nos fala Jean Borreil, que testemunham a favor da diferença de cada um em relação a si próprio. Mais do que nunca, é necessário opor às fórmulas da consensualidade exclusiva a fórmula de uma comunidade que não contempla senão singulares dependentes da possibilidade infinita do um-a-mais. Defender esta possibilidade significa continuar a pensar com os espectros.

6. A CAUSA DO OUTRO

Aparentemente, evocar a causa do outro é remeter a política para o que ela, com razão, não pretende ser, a saber, a moral. Contudo, procurarei mostrar que há uma inclusão política do outro que não é nem a da moral nem a do seu oposto, uma inclusão que desmente a oposição demasiado simples entre a política enquanto conservação de uma comunidade e a moral enquanto princípio de um respeito pelo outro que transcende os interesses políticos.

Falarei, por conseguinte, da forma como um «outro» privilegiado, o Argelino, pôde recentemente modificar o sentido do adjetivo «francês», afastando o sujeito político «Francês» de si próprio. Tratar-se-á aqui do que podemos chamar, sem provocações, a Argélia «francesa», da forma como o nó estatal que se atou e desatou entre os dois termos criou uma tecedura política desses mesmos termos, uma disposição específica das relações entre os termos cidadão, Francês, povo, homem ou proletário. Tentarei mostrar como é que este nó pôde determinar um regime de alteridade, uma relação específica entre o mesmo e o outro no seio da nossa cidadania: uma preocupação com o outro que não é ética mas especificamente política.

Deste modo, tratar-se-á também de refletir sobre a relação entre este passado recente e o nosso presente, de comparar duas disposições das relações entre o mesmo e o outro, o nacional e o estrangeiro, o incluído e o excluído. Tomar em consideração o nó franco-argelino pode de facto ajudar-nos a analisar a disposição atual das figuras da alteridade (sem-abrigo, imigrante, excluído, integrista, homem e humanitário) que define o nosso campo ou a nossa ausência de campo político. É-nos hoje difícil falar desta relação na medida em que se nos impõe um aparente corte radical entre duas cosmologias do político: dois sistemas de relações entre mundo, história, verdade e humanidade, que definem a racionalidade do político. Se relemos hoje os textos daqueles que em 1960 defendiam a causa dos Argelinos, verificaremos, não sem surpresa, que o filósofo Jean-Paul Sartre, ao comentar as teses de Franz Fanon, e o sociólogo Pierre Bourdieu, ao falar a partir da sua experiência no terreno, raciocinam ambos com as categorias de uma mesma cosmologia. A guerra aparece nos seus textos como uma linguagem, uma linguagem que diz a verdade de um processo histórico. E este processo

de verdade é equiparado a um sistema definido de relações entre o mesmo e o outro: o povo arrancado à sua identidade pela opressão colonial torna-se, no contexto da luta, o outro desta alteridade. Ele não retorna à sua particularidade negada, mas encontra nela uma nova humanidade. A guerra, enquanto verdade desvelada e revirada da opressão, completa esse acto de ruptura com a identidade primeira. No extremo da negação colonial, a guerra vale como negação da negação. No extremo de uma alienação radical opera-se a conquista de um si que é novo, que já não pode voltar aos antigos particularismos, mas desemboca numa nova cidadania do universal. Como escreve Pierre Bourdieu: «qual máquina infernal, a guerra faz tábua rasa das realidades sociais; ela aniquila, dispersa as comunidades tradicionais, aldeias, clãs ou famílias... a massa campestre que opunha uma tradição e um conservadorismo vivazes às inovações propostas pelo Ocidente deixou-se levar pelo turbilhão da violência que abole os vestígios do passado».¹

A voz do militante e a do homem de ciência, tal como a do filósofo universalista e a do especialista, podiam assim afinar-se, uma vez que os seus enunciados remetiam para um mesmo sistema de referências. Neste sistema, a guerra é a constituição de um devir-povo; o devir-povo identifica-se com a voz própria de uma verdade; a guerra é um momento da verdade que dá a ver o desfecho de uma forma histórica (o colonialismo) através do devir-voz e do devir-povo do sujeito que ela tinha arrancado a si próprio. Seguramente, este sistema de relações entre verdade, tempo, identidade e alteridade está bem longe daqueles que hoje pautam as análises. Para disso nos convenceremos basta ouvirmos um sociólogo contemporâneo do Islão interpretar e descrever um fenómeno de «desenraizamento» do mesmo género. Eis como Bruno Étienne hoje nos explica o crescimento do islamismo radical: «O Estado-nação destrói as estruturas comunitárias, acelera o êxodo rural, sem propor uma protecção credível do indivíduo, que entretanto se transformou num cidadão anónimo. As estruturas de acolhimento das comunidades religiosas, enquanto comunidades espirituais, permitem transcender este desenraizamento e sublimar esta frustração».²

Esta passagem descreve um processo de corte com a tradição semelhante ao que Sartre ou Bourdieu alegavam trinta anos antes. Mas a forma como aqui se identifica a causa e se deduzem as consequências desse processo deita por terra a relação entre política e verdade que sustinha a palavra destes últimos: a relação entre o que o saber pode atestar acerca do mundo e o que a política dele pode apreender. A causa do «desenraizamento» já não é nem a opressão nem a libertação, mas antes o resultado equivalente de uma e de outra: o Estado-nação, forma típica da modernidade enquanto modalidade do laço social. O que o desenraizamento produz já não é uma universalidade da desapropriação convertida em apropriação do universal, mas uma simples perda de identidade acompanhada pela necessidade de reencontrar uma outra, à qual responde a comunidade espiritual. Assim, o mesmo processo que há trinta anos era suposto forjar o homem revolucionário é hoje suposto forjar o homem que aspira à transformação da lei religiosa em lei do mundo político. Esta inversão das consequências é uma inversão do estatuto político do objeto da ciência social: no lugar que era o da história como processo que transforma a alienação em verdade, sobram apenas as comunidades do laço e da crença. O social já não é a instância do «manifesto», o lugar onde a verdade ganha sentido enquanto movimento político. Ele é novamente a instância do obscuro. Mas esta obscuridade da crença que estabelece laços aparece de novo como a única coisa que pode conferir sentido, como o que dá à ciência social simultaneamente a sua matéria e o seu modo de validade, a relatividade que a separa das teleologias filosóficas do verdadeiro. «É porque os grupos precisam de coesão para sobreviverem que há sentido, e não o inverso», escreve, ainda, Bruno Étienne.³

Poderíamos contentar-nos com tomar conhecimento desta alteração do mundo, da impossibilidade de conectar hoje os quatro termos, a história, a verdade, o povo e o universal, num processo que consiste em fazer-mundo do verdadeiro. Verificaríamos assim que a possibilidade de constituição de objetos e de enunciados políticos estava ligada a uma cosmologia e a um regime da verdade

¹ Pierre Bourdieu, «Révolution dans la révolution», in *Esprit*, Janeiro de 1961.

² Bruno Étienne, *L'Islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987, p. 142.

³ *Ibid.*, p. 143.

que se nos tornaram estrangeiros. Estaríamos então condenados a falar desta configuração política unicamente do ponto de vista do historiador. Creio, no entanto, que é possível definir um outro ângulo de ataque que continuaria a tratar a questão em termos políticos. A hipótese inicial seria a seguinte: a crença num regime de verdade é tanto o efeito quanto a causa de um determinado modo de subjetivação política. Assim sendo, não se trataria apenas de comparar as ilusões e os desencantos da relação da história com a verdade que definem as possibilidades de enunciação da política. Tratar-se-ia de comparar as posições da relação política entre o mesmo e o outro, posições essas que determinam a fé num determinado regime de verdade ou de não-verdade da história.

Poropia, portanto, um certo deslocamento: de uma análise «historial» – centrada na relação guerra / verdade e na causa do universal produzida pela dupla negação da alteridade do outro – a uma análise política, centrada naquilo que fez com que a luta contra a guerra se inscrevesse aqui numa prática política, a saber, uma causa do outro, entendida não como problema moral, que limita os direitos da política, mas como elemento de um dispositivo político de subjetivação.

A questão da luta contra a guerra da Argélia, contra a forma como foi conduzida pelos governos franceses, levantava precisamente o seguinte dilema: em que é que a causa dos Argelinos podia ser a nossa causa, num plano que não o da moral? Lembremo-nos do prefácio de Sartre aos *Condenados da Terra* de Franz Fanon. Este prefácio era paradoxal porque nos apresentava um livro, advertindo-nos para o facto de esse livro não nos ser destinado. A guerra pela libertação dos colonizados é a deles, dizia Sartre. É a eles que o livro se dirige. Nós não lhes servimos de nada, sobretudo os nossos protestos de belas almas humanistas. Estes seriam a última forma assumida pela mentira colonial estilizada pela guerra, forma à qual a violência opunha a sua verdade. A verdade da guerra surgia assim como a denúncia da mentira da moral. O paradoxo desta afirmação anti-moral é que, ao mesmo tempo que excluía uma causa do outro, definia uma relação puramente moral e individual com a guerra. Assim, Maurice Maschino legitimava a sua deserção recorrendo à moral da liberdade e da responsabilidade absolutas fundada pelo próprio Jean-Paul Sartre em *O Ser e o Nada*: «Se sou mobilizado numa guerra, essa guerra é a minha guerra, ela é à minha imagem, e eu mereço-a». Conjugavam-se assim dois sartrianismos opostos: um pensa-

mento da história-verdade que abdicava de qualquer moral de preocupação com o outro, e um pensamento da liberdade que fazia da guerra do Estado francês um assunto que dizia respeito a cada um. A possibilidade de uma mobilização especificamente política, que rompesse o diálogo entre a guerra e a moral, ficava assim dependente da possibilidade de uma terceira enunciação, uma enunciação que diz: esta guerra é e não é a nossa guerra.

Recentemente, vários historiadores lembraram-nos de que o ponto de partida das grandes manifestações do fim da guerra da Argélia foram os acontecimentos do dia 17 de Outubro de 1961: a manifestação parisiense dos argelinos, convocada pelo FNL, marcada por uma repressão selvagem e por um *blackout* total quanto ao número de vítimas. Esse dia, com o seu duplo aspecto manifesto e oculto, foi, com efeito, um ponto de viragem, um momento em que as aporias éticas da relação entre o meu e o outro se transformaram na subjetivação política de uma relação de inclusão da alteridade. Ora, o efeito capital desse dia foi a forma como as questões de visibilidade e de invisibilidade da repressão se intrincaram com as três relações que estavam em jogo: entre os militantes argelinos e o Estado francês; entre o Estado francês e nós; entre os militantes argelinos e nós.⁴ Do ponto de vista do Estado francês, esta manifestação era vista como a aparição dos argelinos em luta como intervenientes políticos no espaço público francês e, de certa forma, como cidadãos franceses. O resultado deste intolerável foi o que se sabe: os espancamentos e os afogamentos selvagens; numa palavra, uma limpeza policial do espaço público que subtraiu, pelo *blackout* informativo, a própria visibilidade dessa operação. Para nós, isso queria dizer que qualquer coisa tinha sido feita no nosso país em nosso nome, qualquer coisa que nos tinha sido duplamente subtraída. A própria contagem dos desaparecidos foi impossível. Digamos que o que significou este duplo desaparecimento pode ser compreendido *a contrario*, a partir de uma frase de Sartre extraída do seu prefácio aos *Condenados da Terra*: «Hoje o sol ofuscante da tortura atingiu o seu zénite, ele ilumina todo o país».⁵ Na verdade, este sol ofuscante nunca iluminou o

⁴ «Nós», ao longo deste texto, designará simplesmente uma geração política tomada na sua globalidade.

⁵ J.-P. Sartre, in F. Fanon, *Os Condenados da Terra*, Lisboa, 1961. [Trad. nossa, N.T.]

que quer que seja. Os corpos marcados e supliciados não iluminam nada. Recentemente, pudemos verificar isso mesmo perante as imagens que nos chegaram da Bósnia, do Ruanda ou doutras partes do mundo. Na melhor das hipóteses, esta exposição produz uma indignação moral, uma dor do que acontece ao outro, um ódio vazio contra o tortionário; mais secretamente, essa exposição provoca amíúde um sentimento de segurança, de não estar na pele do outro, e por vezes uma certa irritação contra os que indiscretamente nos lembram que o sofrimento existe. O receio e a piedade não são afetos políticos.

O que iluminou aqui uma cena política não foi o tal sol ofuscante. Mas, pelo contrário, uma invisibilidade, a subtração produzida pela operação da polícia. Ora, antes de ser uma força de repressão, a polícia é uma forma de intervenção que prescreve o visível e o invisível, o dizível e o indizível. É em reação a esta prescrição que a política se constitui. A política não se declara em resposta à guerra, concebida como aparição verdadeira de um próprio da história. Ela declara-se em resposta à polícia, concebida como lei do que aparece e do que se ouve, do que conta e do que não conta. É preciso lembrar que a guerra da Argélia, oficialmente, não era uma guerra. Era uma operação policial em larga escala. A resposta política era portanto uma resposta a esta natureza policial da guerra, que difere da apreciação da validade histórica da guerra de libertação. A partir daí, foi possível uma subjetivação política que não era nem uma ajuda externa à guerra do outro nem uma assimilação da sua causa guerreira à nossa. Esta subjetivação política consistia, antes de mais, numa desidentificação em relação ao Estado francês que tinha feito algo em nosso nome, subtraindo-o à nossa vista. Não nos podíamos identificar com esses argelinos que, enquanto manifestantes, apareceram e desapareceram brutalmente do espaço público francês. Em contrapartida, podíamos desidentificar-nos em relação a esse Estado que os tinha matado e subtraído a qualquer contagem.

A causa do outro como figura política é, em primeiro lugar, isso mesmo: uma desidentificação em relação a uma determinada ideia de si próprio. É a produção de um povo que é diferente do povo que é visto, dito, contado pelo Estado; um povo definido pela manifestação de um dano provocado na constituição do comum, manifestação que constrói ela própria um outro espaço comunitário. Como procurei mostrar, uma subjetivação política implica sempre um «discur-

so do outro», num triplo sentido. Em primeiro lugar, ela é a recusa de uma identidade fixada por um outro, uma alteração dessa identidade, a ruptura de uma certa imagem de si próprio. Em segundo lugar, ela é uma demonstração que se dirige a um outro e que constitui uma comunidade definida por um determinado dano. Em terceiro lugar, ela contém sempre uma identificação impossível, uma identificação com um outro, com o qual, simultaneamente, não podemos ser identificados: «condenados da terra», por exemplo. No caso em apreço, não havia identificação com esses combatentes cujas causas não eram as nossas, cujos rostos nos eram invisíveis. Mas havia inclusão numa subjetivação política – numa desidentificação – dessa identidade impossível de assumir. Esta desidentificação pôde transformar-se no princípio de uma ação política, e não apenas de uma piedade, por uma razão precisa: ela era a diferença política a si que respondia a uma outra diferença, uma diferença jurídico-estatal, inscrita desde há um século como diferença a si da identidade francesa. Refiro-me à diferença entre sujeito francês e cidadão francês que a conquista colonial inscreveu como diferença interna à determinação jurídica do ser-francês. O Estado francês proclamou o fim desta diferença no início do mês de Junho de 1958. Mas os seus polícias marcaram de novo a distância que lhe era subjacente nesse dia de Outubro de 1961, ao diferenciarem, pela repressão, estes «Franceses» dos outros, distinguindo assim os que tinham e os que não tinham direito a aparecerem no espaço público francês. Deste modo, ele também tornou possível a subjetivação de uma diferença a si da cidadania, de um desfasamento entre as cidadanias jurídica e política. Este distanciamento de si a si que era o do cidadão argelino / francês não era subjetivável para o combatente de uma guerra pela libertação doravante preso à conquistista, pela guerra, da sua identidade argelina. Mas era-o para nós, para aqueles que se encontravam entre duas definições da cidadania: a definição nacional da pertença francesa e a definição política da cidadania como contagem dos incontados. Este distanciamento já não criava uma política para os Argelinos. Mas criava aqui uma subjetivação política, uma relação do incluído com o excluído, sem dar um nome específico a esse sujeito. Talvez tenha sido esta subjetivação sem nome de uma distância entre duas cidadanias que, alguns anos mais tarde, foi nomeada através de uma fórmula exemplar de identificação impossível: o «todos nós somos judeus alemães» de 1968;

identificação impossível que transformava uma designação estigmatizante no princípio de uma subjetivação aberta dos incontados, que não podia ser politicamente confundida com qualquer representação de um grupo social identificável. Qual é a especificidade desta sequência política pontuada pelo Maio de 68, que os imbecis se obstinam em interpretar como uma mutação dos costumes e das mentalidades? É a redescoberta do que havia por detrás das grandes subjetivações do movimento operário – e que se perdeu entre a identificação sociológica da classe e a identificação burocrática do seu partido. É a redescoberta do que é um sujeito político, seja ele o proletário ou qualquer outro: a manifestação de um dano, uma contagem dos incontados, uma forma de visibilidade daquilo que tem a reputação de não ser visível ou daquilo que é subtraído à visibilidade. Mas importa também identificar a forma específica da relação entre inclusão e exclusão que determinava o limite próprio desta subjetivação política. Esta apropriação da invisibilidade dos corpos mortos e subtraídos era também uma maneira de não os ver, de construir uma argelinaidade que não era senão uma categoria do agir político francês. É verdade que esta mesma ocultação era o estrito correlato do discurso da revolução argelina. Este limitava-se a dar ao combatente argelino o puro rosto da guerra que destrói a opressão e do futuro virgem que daí resulta. A abstração do outro respondia assim à abstração do mesmo. De um lado, o discurso da guerra reapropriadora só autorizava uma relação externa de ajuda com uma identidade em construção. Do outro, a subjetivação francesa da distância da cidadania definia uma relação de interiorização do outro que se condensava na cena política francesa. A guerra de apropriação de uma identidade histórica e a política de subjetivação de uma identidade impossível encontravam-se assim sem um laço político forte entre elas. Dirigentes da luta argelina e militantes da guerra da Argélia foram cúmplices de um mesmo apagamento político da singularidade do combate. Mas este apagamento teve efeitos políticos inversos dum lado e do outro. Na Argélia que ganhou a sua independência significou o confronto brutal do discurso e da realidade, e todas as formas de retorno do que havia sido denegado ou recalcado. Significou o confronto sem mediação, sem palco para a subjetivação política, entre o povo do discurso de Estado e a população remetida para a sua realidade sociológica e cultural. Em França, em contrapartida, do lado dos que perderam a guerra, contribuiu para redefinir um palco

para a subjetivação política dos incontados. Poderíamos então dizer que o benefício político desta «causa» do outro foi obtido deste lado e exprime o paradoxo nos termos morais da dívida por pagar. Mas seria mais interessante pensar as coisas em termos de esquecimento e medir, no presente que é o nosso, o alcance que esse esquecimento terá a longo prazo.

Pois, para comparar o nosso presente com os tempos da luta anti-colonialista e anti-imperialista, o mais interessante não é opor um tempo da fé histórica a um tempo do relativismo generalizado. Isso é o que faz vulgarmente o discurso dominante ao mostrar-nos o agir político continuamente corroido pelas desilusões dessa fé. Apresentam-nos assim uma engrenagem às avessas que, ao reconstituir facto após facto, teria feito desaparecer o solo da confiança histórica subjacente a qualquer acção política. Da desilusão instantânea das ilusões terceiro-mundistas dos anos 60 teríamos passado, nos anos 70, à descoberta do Goulag, nos anos 80, à descoberta de que nem todos os franceses resistiram e, em 1989, à descoberta de que a Revolução Francesa não foi aquilo que se pensava. Assim, o agir político teria ficado órfão de tudo aquilo que lhe dava um mundo. Estas crónicas do desencantamento não nos levam longe. Em vez de compair um regime da verdade conquistadora com um regime da verdade desabusada, é preferível comparar um estatuto da alteridade com um outro. A política não existe porque há uma fé no futuro triunfante da emancipação. Ela existe porque há uma causa do outro, uma diferença da cidadania em relação a si mesma.

Em França, é possível constatar os efeitos do esquecimento desta diferença um pouco por toda a parte. Considere-se o consenso que identifica o sujeito político «povo» com a população decomposta e recomposta nos seus grupos, portadores de um determinado interesse ou identidade, tal como identifica o cidadão político com o sujeito do direito, ele próprio tendencialmente assimilado ao sujeito económico, microcosmo da grande circulação e da troca incessante dos direitos e das capacidades, das mercadorias e do Bem comum. Considere-se também aquela que é a consequência ou o complemento da utopia consensual: o ponto de ruptura onde a pequena máquina económico-jurídica assume a figura do excluído, daquele cuja perda de bens faz perder a «identidade» e torna órfão do «laço social». O requisito identitário, que nega uma cidadania da inclusão do outro, e que se manifesta sob uma dupla forma: a forma comunitária que afirma

apenas os direitos do Mesmo, e a forma religiosa que se submete apenas à lei do Outro. O complemento irrisório dos comunitarismos e dos integristas: esse «universalismo» que identifica totalmente a cidadania com a juridicidade estatal e que raramente perde a oportunidade de associar aos princípios da laicidade os arrepios discretos provocados pelo racismo, e à defesa do direito dos povos a febre das guerras de reconquista. Considere-se, por fim, o «humanitário» enquanto causa de uma humanidade nua, enquanto defesa dos direitos do homem estritamente identificados com os direitos da vítima, com os direitos daqueles que não têm como fazer valer os seus direitos, ou como transformá-los no argumento de uma política. Em suma, uma «causa do outro» reconduzida da política à moral, inteiramente assimilada a um dever para com aqueles que sofrem e que, ao fim e ao cabo, acompanha as políticas geoestratégicas das grandes potências.⁶

Não podemos portanto pensar o passado franco-argelino nos termos de uma simples repartição dos ganhos e das perdas. A dissimetria própria da questão argelina teve efeitos imediatos contraditórios. Mas a dissimetria não se refere apenas ao facto de se falhar um objetivo. Ela é inerente ao nó da lógica guerreira e da lógica política própria da descolonização. Não há causa do outro na guerra. Só na política. E essa causa funciona aí como uma identificação impossível. O esquecimento desta contradição, nomeada «guerra da Argélia», é o esquecimento da alteridade interior, da diferença da cidadania a si mesma, próprio da política. Em França, como se sabe, o esquecido regressa sob a forma do «problema da imigração» e dos novos ataques racistas. Escrevi, como outros escreveram, que «o imigrante» alvo destes ataques era o trabalhador imigrado de

⁶ A questão bósnia foi exemplar no que diz respeito a este deslocamento da posição do outro. Ela mostrou que a figura do outro em sofrimento não dava azo, por si só, a qualquer política. Isto porque esse outro, contrariamente ao outro argelino ou vietnamita, não era o nosso outro, ele não definia nenhuma relação da nossa cidadania consigo mesma. Todo o esforço da luta política em torno da Bósnia consistia em arrancá-la ao simples pedido de ajuda às vítimas, em definir um interesse comum a partir da oposição, traçada no seio da própria Bósnia em sofrimento, entre duas ideias da comunidade: a da repartição equitativa das populações e das identidades que ainda se inscreve na lógica policial do agressor e a da comunidade sem a pertença daqueles que assumem a simples contingência do estarem aí em conjunto, sem nenhum outro princípio de distribuição para além do princípio fundador da política, o da igualdade de qualquer um com qualquer outro.

ontem, que tinha perdido o seu outro nome, o seu nome de operário ou de proletário, e que se via assim reconduzido à simples identidade do outro inassimilável e ameaçador. Creio que se deve completar esta análise. O que tornava operário esta identidade política de «operário» ou de «proletário» era a disjunção entre a subjetividade política e grupo social. Ora, esta disjunção passa pelo acolhimento da causa do outro. É graças a ela que um sujeito como «operário» ou «proletário» se separa da identidade de um grupo social em luta de interesses com um outro grupo e se torna uma figura da cidadania. O esquecimento da Argélia portanto o esquecimento de uma dessas fracturas através das quais as identidades sociais se fissuram e dão lugar a subjetivações políticas. É difícil fazer política «com» a guerra. Mas também é difícil fazer política em geral. Estas situações-limite em que a política, a guerra e a moral tornam aporética a questão do outro são também situações essenciais para pensar a fragilidade da política.

III. DEZ TESES SOBRE A POLÍTICA

7. DEZ TESES SOBRE A POLÍTICA

TESE 1

A política não é o exercício do poder. A política deve ser definida por si mesma, como um modo de agir específico, que é levado a cabo por um sujeito que lhe é próprio e que depende de uma racionalidade que lhe é própria. É a relação política que permite pensar o sujeito político e não o inverso.

Abstrairmo-nos da política se a identificarmos com a prática do poder e com a luta pela sua posse. Tal como nos abstraímos do seu pensamento se o concebemos como uma teoria do poder ou uma procura do fundamento da sua legitimidade. Se a política é algo de específico, e não apenas um modo de agregação mais significativo ou uma forma de poder que se distingue pelo seu modo de legitimação, é porque ela convoca um sujeito que lhe é próprio, e porque o faz nos termos de um modo de relação que define a sua especificidade. É o que nos diz Aristóteles quando, no Livro I da *Política*, distingue o comando político, enquanto comando de iguais, de todos os outros; ou ainda quando define, no Livro III, o cidadão como aquele que «toma parte tanto no acto de comandar quanto no de ser comandado». A política reside nesta relação específica, neste tomar parte, cujo sentido e cujas condições de possibilidade devem ser questionados.

Este questionamento acerca do «próprio» da política deve ser cuidadosamente distinguido das proposições hoje em voga acerca do retorno da política. Ao longo destes últimos anos, vimos florir, no quadro de um consenso estatal, uma série de afirmações que proclamam o fim da ilusão social e o retorno a uma política pura. Estas afirmações apoiam-se geralmente numa leitura dos mesmos textos de Aristóteles, relidos através das interpretações de Leo Strauss e de Hannah Arendt. Estas leituras identificam geralmente a ordem política «própria» com a ordem do *eu zên* – do viver em vista de um bem – oposto ao *zên*, concebido como a ordem da simples vida. A partir daí, a fronteira entre o doméstico e o político passa a ser a do social e a do político. Ao ideal da cidade definida pelo seu próprio bem opõe-se a triste realidade da democracia moderna como reino das massas e das necessidades. Na prática, esta celebração da política pura

atribui às oligarquias governamentais, esclarecidas pelos seus peritos, a virtude do bem político. O que quer dizer que a pretensa purificação do político, libertada da necessidade doméstica e social, acaba por coincidir com a pura e simples redução do político ao estatal.

Importa reconhecer, por detrás da farsa atual em torno dos «retornos» da política ou da filosofia política, o círculo vicioso fundamental que caracteriza a filosofia política. Este reside na interpretação do nexo entre a relação política e o sujeito político e postula um modo de vida próprio da existência política. A relação política passa assim a deduzir-se das propriedades deste mundo vivido específico. Este explica-se pela existência de uma personagem para quem o bem ou a universalidade são um elemento específico, oposto ao mundo privado ou do-méstico das necessidades ou dos interesses. Em resumo, explica-se a política enquanto cumprimento de um modo de vida próprio àqueles que lhe estão destinados. Mas esta partilha, que aqui aparece como o fundamento da política, é, na verdade, o seu objeto.

O próprio da política perde-se de imediato se a pensarmos como um mundo vivido específico. Não se pode definir a política a partir de um sujeito pré-existente à própria política. É na forma da sua relação que deve ser procurada a «diferença» política que permite pensar o seu sujeito. Se retomarmos a definição aristotélica do cidadão, há o nome de um sujeito (*polites*) que se define por um tomar parte (*méteixis*) num modo de agir (o do *arkhêin*) e pelo padecer que corresponde a este agir (o *arkhêschan*). Se existe um próprio da política, ele reside inteiramente nesta relação, que não é uma relação entre sujeitos, mas uma relação entre dois termos contraditórios através da qual se define um sujeito. A política dissipa-se assim que se desfaz este nó entre um sujeito e uma relação. É o que acontece em todas as ficções, especulativas ou empiristas, que procuram a origem da relação política nas propriedades dos seus sujeitos e nas condições da sua reunião. A pergunta tradicional «por que razão os homens se agrupam em comunidades políticas?» é já, invariavelmente, uma resposta; uma resposta que faz desaparecer o objeto que ela pretende explicar ou fundar: a forma do tomar parte político que assim desaparece no jogo dos elementos ou dos átomos de sociabilidade.

TESE 2

O próprio da política é a existência de um sujeito que se define pela sua participação em coisas contrárias. A política é um tipo de acção paradoxal.

As fórmulas segundo as quais a política é o comando exercido sobre iguais e o cidadão aquele que toma parte no acto de comandar e de ser comandado enunciam um paradoxo que deve ser pensado em todo o seu rigor. Por conseguinte, é preciso afastar as representações banais da *doxa* dos sistemas parlamentares, que evocam a reciprocidade dos deveres e dos direitos, para poder compreender o que a fórmula de Aristóteles diz de inaudito. Esta fala-nos de um ser que é simultaneamente agente de uma acção e matéria sobre a qual se exerce essa acção. Ela contradiz a lógica normal do agir segundo a qual um agente dotado de uma capacidade específica produz um efeito sobre uma matéria ou um objeto que possui uma aptidão específica para receber esse efeito e não para qualquer outra coisa. Este é um problema que não pode de todo ser resolvido pela clássica oposição entre dois modos de agir, a *poiesis*, regida pelo modelo de fabricação que dá forma a uma matéria, e a *praxis*, que subtrai a essa relação o inter-ser dos homens votados à política. Sabemos que esta oposição, que se substitui à do *zên* e do *eu zên*, sustenta uma certa ideia da pureza política. Assim, na obra de Hannah Arendt, a ordem da praxis é a dos iguais no que toca ao poder do *arkhêin*, concebido como poder de começar. Em *Qu'est-ce que la politique?* [O que é a Política?] podemos ler: «A palavra *arkhêin* quer dizer começar e comandar, ou seja, ser livre». Um vertiginoso atalho permite assim, uma vez definidos um modo e um mundo próprios do agir, estabelecer uma série de equações entre começar, comandar, ser livre e viver numa cidade («Ser livre e viver numa *polis* é a mesma coisa», podemos ainda ler neste texto). Esta série de equações encontra o seu equivalente no movimento que engendra a igualdade cidadã a partir da comunidade dos heróis homéricos, iguais no que toca à sua participação no poder da *arkhé*.

O primeiro testemunho contra este idílio homérico é o do próprio Homero. Contra Tésites, o loquaz, hábil a tomar a palavra na assembleia, muito embora nenhum título o autorize a falar, Ulisses lembra que a armada dos Aqueus tem

um único chefe, Agamémnon. Lembrando-nos assim do que quer dizer *arkhêin*: caminhar à frente. Se há alguém que caminha à frente, os outros vão necessariamente atrás. Entre o poder do *arkhêin*, a liberdade e a *polis* não há uma linha direita mas uma linha quebrada. Para disso nos convenceremos basta vermos a forma como Aristóteles compõe a sua cidade com três classes, cada uma delas detentora de um «título» particular: a virtude para os *aristoi*, a riqueza para os *oligoi* e a liberdade para o *démos*. Nesta partilha, a «liberdade» aparece como a parte paradoxal deste *démos* acerca do qual o herói homérico nos dizia precisamente que ele só tinha uma coisa a fazer: calar-se e submeter-se.

Em síntese, a oposição entre a *praxis* e a *poiesis* não resolve de todo o paradoxo da definição do *polites*. Em matéria de *arkhê*, como em qualquer outra, a lógica normal pressupõe uma disposição particular para agir que se exerce sobre uma disposição específica para padecer. A lógica da *arkhê* supõe assim uma determinada superioridade que se exerce sobre uma determinada inferioridade. Para que haja um sujeito da política e, por conseguinte, política, é preciso que haja uma ruptura desta lógica.

TESE 3

A política é uma ruptura específica da lógica da arkhê. Com efeito, ela não supõe apenas a ruptura da distribuição «normal» das posições entre aquele que exerce um poder e aquele que a ele se submete, mas também uma ruptura com a ideia de que há disposições que definem um «próprio» dessas posições.

No Livro III das *Leis* (690e), Platão faz um recenseamento sistemático dos títulos (*axiomata*) que permitem governar e dos títulos correlativos que autorizam a ser governado. Entre os sete que retém, quatro são títulos tradicionais de autoridade fundados numa diferença de natureza que surge aqui como uma diferença de nascimento. Têm um título que os autoriza a comandar os que nasceram antes ou diferentemente. Assim se funda o poder dos pais sobre os filhos, dos velhos sobre os novos, dos mestres sobre os escravos e dos nobres sobre os vilãos. O quinto título apresenta-se como o princípio dos princípios, resumindo todas as diferenças de natureza. É o poder da natureza superior, dos mais fortes sobre os

mais fracos; poder cujo único inconveniente, longamente argumentado pelo *Górgias*, é o de ser estritamente indeterminável. O sexto título estabelece a única diferença que tem valor aos olhos de Platão: o poder daqueles que sabem sobre aqueles que não sabem. Temos assim quatro pares de títulos tradicionais e dois pares teóricos que, por sua vez, reivindicam: a superioridade da natureza e o comando da ciência. A lista deveria terminar aqui. Existe contudo um sétimo título. É a «escolha do deus», ou seja, o uso da tiragem à sorte para designar aquele sobre quem recai o exercício da *arkhê*. Platão é sucinto. Mas esta escolha, dita, não sem ironia, «escolha do deus», designa claramente o regime acerca do qual Platão também nos diz, numa outra passagem, que só um deus o pode salvar: a democracia. O que caracteriza a democracia é esta tiragem à sorte, a ausência de título para governar. É o estado de exceção no qual não funciona nenhum par de opostos, nenhum princípio de repartição dos papéis. «Tomar parte no acto de comandar e de ser comandado» nada tem que ver, portanto, com uma questão de reciprocidade. Pelo contrário, é a ausência de reciprocidade que constitui a essência excepcional desta relação. Sendo que esta ausência de reciprocidade assenta no paradoxo de um título que é ausência de título. A democracia é assim a situação específica na qual a própria ausência de título confere um título para o exercício da *arkhê*. Ela é o começo sem começo, o comando do que não comanda. O que fica arruinado é o próprio da *arkhê*, a sua reduplicação, o que faz com que ela se preceda sempre a si mesma, num círculo da disposição e do seu exercício. Esta situação de exceção, contudo, é idêntica à própria condição de uma especificidade da política em geral.

TESE 4

A democracia não é um regime político. Enquanto ruptura da lógica da arkhê, ou seja, da antecipação do comando na sua disposição, ela é o próprio regime da política entendida como forma de relação que define um sujeito específico.

O que torna possível a *métexis* própria da política é a ruptura de todas as lógicas da distribuição das partes no exercício da *arkhê*. A «liberdade» do povo, que constitui o axioma da democracia, tem por conteúdo real a ruptura da axiomática

da dominação, isto é, da correlação entre uma capacidade de comandar e uma capacidade de ser comandado. O cidadão que toma parte «no acto de comandar e de ser comandado» só é pensável a partir do *démos* enquanto figura de ruptura da correspondência entre capacidades correlacionadas.

A democracia, portanto, não é de todo um regime político, ou seja, uma forma entre outras de juntar os homens sob uma autoridade comum. A democracia é a própria instituição da política, a instituição do seu sujeito e da sua forma de relação.

Democracia, como se sabe, é um termo inventado pelos seus adversários, por todos aqueles que têm um «título» que lhes permite governar: antiguidade, nascimento, riqueza, virtude, saber. Sob este termo de irrisão, eles enunciam uma reviravolta inaudita da ordem das coisas: o «poder do *démos*» é o facto de comandarem especificamente aqueles cuja única especificidade comum é o facto de não terem nenhum título que lhes permita governar. Antes de ser o nome da comunidade, *démos* é o nome de uma parte da comunidade: os pobres. Mas, precisamente, «os pobres» não designa a parte economicamente desfavorecida da população, mas simplesmente aqueles que não contam, aqueles que não têm nenhum título que lhes permita exercer o poder da *arkhé*, que lhes permita entrar em linha de conta.

É precisamente o que nos diz Homero no episódio de Tésites já evocado. Ulisses bate com o ceptro nas costas daqueles que querem falar apesar de pertencem ao *démos*, apesar de pertencerem à coleção indiferenciada daqueles que ficam fora-de-conta (*enarithmion*). Isto não é uma dedução mas uma definição. Pertence ao *démos* aquele que fica fora de conta, aquele que não tem uma palavra a dizer, digna de ser ouvida. Este ponto é ilustrado por uma passagem notável do canto XII. Polidamante queixa-se de que Heitor não teve em conta a sua opinião. Contigo, diz ele, «não temos o direito de falar se pertencemos ao *démos*». Ora, Polidamante não é um vilão como Tésites, é irmão de Heitor. *Démos* não designa uma categoria social inferior. Pertence ao *démos* aquele que fala apesar de não dever falar, aquele que toma parte naquilo de que não pode ter parte.

TESE 5

O povo, que é o sujeito da democracia e por conseguinte o sujeito matricial da política, não é a coleção dos membros da comunidade ou a classe laboriosa da população. É antes a parte suplementar em relação a qualquer contagem das partes da população, que permite identificar no todo da comunidade a parte ou a conta dos incontados.

O povo (*démos*) só existe enquanto ruptura da lógica da *arkhé*, ruptura da lógica do começo / comando. Ele não se identifica nem com a raça daqueles que um mesmo começo, uma mesma nascerça, torna reconhecíveis, nem com uma parte ou com a soma das partes da população. Povo é o suplemento que separa a população de si própria, ao suspender as lógicas da dominação legítima. Esta disjunção é ilustrada pela reforma essencial que dá à democracia ateniense o seu lugar, reforma levada a cabo por Clístenes ao recompor a distribuição dos *démos*¹ no território da cidade. Ao constituir cada tribo pela adição de três circunscrições separadas – uma da cidade, uma da costa e outra do interior – Clístenes quebrava o princípio proveniente da lógica da *arkhé*, que mantinha as tribos sob o poder local de chefes aristocratas, cujo poder, legitimado por um nascimento legendário, tinha cada vez mais por conteúdo real o poder económico dos latifundiários. O povo é, em suma, um artifício que se vem atravessar na lógica segundo a qual o princípio da riqueza se herda do princípio do nascimento. É um suplemento abstrato em relação a toda e qualquer contagem efectiva das partes da população, dos títulos que lhes permitem tomar parte na comunidade e das partes de comum a que esses títulos lhes dão direito. O povo é a existência suplementar que inscreve a conta dos incontados ou a parte dos sem-parte, isto é, em última instância, a igualdade dos seres falantes sem a qual a própria desigualdade é impensável. Não devemos atribuir a estas expressões um sentido populista, mas um sentido estrutural. Não é a população laboriosa e sofredora que vem ocupar o terreno do agir político e identificar o seu nome com o da comunidade. O que a democracia identifica com o todo da comunidade é uma parte

¹ As divisões administrativas das cidades da Grécia antiga.

vazia, suplementar, que separa a comunidade da soma das partes do corpo social. Esta separação primeira funda a política enquanto acção de sujeitos suplementares que se inscrevem de modo excedentário em relação a toda e qualquer contagem das partes da sociedade.

O cerne da questão política reside, portanto, na interpretação deste vazio e deste excedente. A crítica desqualificante da democracia reconduziu inessantemente o nada constitutivo do povo político ao excesso das massas ávidas ou da população ignorante. A interpretação da democracia proposta por Claude Lefort dá a este vazio o seu carácter estrutural. Mas esta teoria do vazio pode ela própria ser interpretada de duas formas. De acordo com a primeira, ele é a anterioridade a ausência de legitimidade do poder constitutiva do próprio espaço da política. Para a segunda, ele é o produto da desincorporação do duplo corpo humano e divino – do rei. A democracia começaria com a morte do rei, ou seja, com a queda do simbólico, produtor de um social desincorporado. E este laço originário provocaria uma tentação originária de reconstrução imaginária de um corpo glorioso do povo, herdeiro da transcendência do corpo imortal do rei e princípio de todos os totalitarismos. A esta interpretação objetamos que o duplo corpo do povo não é a consequência moderna de um sacrifício do corpo soberano mas um dado constitutivo da política. É o povo, e não o rei, quem tem primeiro um duplo corpo. E esta dualidade não é senão o suplemento vazio através do qual a política existe, enquanto suplemento de qualquer contagem social e enquanto exceção a todas as lógicas de dominação.

O sétimo título, escreve Platão, é a «parte do deus». Esta parte do deus – este título do que é sem título – contém em si tudo o que a política tem de «teológico». A insistência contemporânea no tema do «teológico-político» dissolve a questão da política na do poder e da situação originária que o funda. Ela sobre põe à ficção liberal do contrato a representação de um sacrifício originário. Mas a divisão da *arkhé* que faz da democracia o fundamento da política não é um sacrifício fundador, é uma neutralização de todo o corpo sacrificial. A fábula exata desta neutralização poderia ser o fim do *Édipo em Colono*: é porque consente com o desaparecimento do corpo sacrificial, porque não procura o corpo de Édipo, que a democracia ateniense recebe em troca as honras da sua sepultura. Querer desenterrar o cadáver não é apenas associar a forma democrática a um cenário de

pecado ou de maldição originários. É, mais radicalmente, reconduzir a lógica da política à questão da cena originária do poder, ou seja, reconduzir o político ao estatal. Ao interpretar a parte vazia nos termos da psicose, a dramaturgia da catástrofe simbólica originária transforma a exceção política num sintoma sacrificial da democracia. Ele subsume, num dos inumeráveis sucedâneos da falta ou do crime originário, o litígio próprio da política.

TESE 6

Se a política é o traçado de uma diferença que se dissolve com a distribuição das partes e das partes sociais que lhes cabem, então a sua existência não é necessária; ela surge como um acidente sempre provisório na história das formas de dominação. Pelo que o litígio político tem por objeto essencial a própria existência da política.

A política não é de todo uma realidade que se deduziria das necessidades provocadas pela reunião dos homens numa comunidade. Ela é uma exceção aos princípios segundo os quais se opera esta reunião. A ordem «normal» das coisas é que as comunidades humanas se juntam sob o comando daqueles que têm títulos que lhes permitam comandar, títulos comprovados pelo próprio facto de que eles comandam. Estes diferentes títulos resumem-se, em última instância, a dois grandes títulos. O primeiro remete a sociedade para a ordem da filiação, humana e divina. É o poder do nascimento. O segundo remete a sociedade para o princípio vital das suas actividades. É o poder da riqueza. A evolução «normal» das sociedades é a passagem do governo do nascimento ao governo da riqueza. A política existe como um desvio desta evolução normal das coisas. É esta anomalia que se exprime na natureza dos sujeitos políticos que não são grupos sociais mas formas de inscrição da conta dos incontinentes.

Há política porquanto o povo não é a raça ou a população, porquanto os pobres não são a parte desfavorecida da população, os proletários o grupo dos trabalhadores da indústria, etc., mas sujeitos que inscrevem como suplemento de toda e qualquer contagem das partes da sociedade uma figura específica da conta dos incontinentes ou da parte dos sem-parte. A existência desta parte é o que está em jogo na política. É esse o objeto do litígio político. O conflito político não

opõe grupos com interesses diferentes, opõe lógicas que contam diferentemente as partes da comunidade e as partes que lhes cabem. O combate entre os «ricos» e os «pobres» é um combate acerca da possibilidade destas palavras se desdobrarem, de instituírem as categorias de uma outra contagem da comunidade. O objeto do litígio político é a existência litigiosa do próprio da política com o seu recorte das partes e dos espaços da comunidade. Há duas formas de contar as partes da comunidade. A primeira só conta partes reais, grupos efetivos definidos por diferenças de nascimento, de funções, de lugares e de interesses que constituem o corpo social, e exclui todo e qualquer suplemento. A segunda conta «a mais» uma parte dos sem-parte. A primeira chama-se polícia, a segunda política.

TESE 7

A política opõe-se especificamente à polícia.

A polícia é uma partilha do sensível cujo princípio é a ausência de vazio e de suplemento.

A polícia não é uma função social mas uma constituição simbólica do social. O espaço da polícia não é a repressão, tão-pouco o controle sobre o que está vivo. A sua essência é uma certa partilha do sensível. Chamamos partilha do sensível à lei geralmente implícita que define as formas do tomar-parte, definindo primeiro os modos perceptivos nos quais eles se inscrevem. A partilha do sensível é a partilha do mundo e da gente, o *némein* [distribuir, repartir] no qual se fundam os *nomoi* [leis] da comunidade. Esta partilha deve ser entendida no duplo sentido da palavra: por um lado, o que separa e exclui, por outro, o que permite partilhar. Uma partilha do sensível é a forma como se determina no sensível a relação entre um comum partilhado e a repartição de partes exclusivas. Esta repartição que antecipa, pela sua evidência sensível, a repartição das partes e das partes que lhes cabem pressupõe ela própria uma partilha do que é visível e do que não o é, do que se ouve e do que não se ouve.

A essência da polícia é ser uma partilha do sensível que se caracteriza pela ausência de vazio e de suplemento: a sociedade consiste aí em grupos votados a

modos de fazer específicos, em lugares onde estas ocupações se exercem, em modos de ser que correspondem a estas ocupações e a estes lugares. Nesta adequação das funções, dos lugares e das maneiras de ser não há lugar para qualquer vazio. Esta exclusão do que «não há» é o princípio policial que opera no âmago da prática estatal. A essência da política é a de perturbar esta disposição com um suplemento, a parte dos sem-parte identificada com o todo da comunidade. O litígio político é o que faz existir a política ao separá-la da polícia que a faz constantemente desaparecer, quer negando-a pura e simplesmente quer identificando a lógica da política com a sua própria lógica. A política é antes de mais uma intervenção sobre o visível e o enunciável.

TESE 8

O trabalho essencial da política é a configuração do seu próprio espaço. Este trabalho consiste em dar a ver o mundo dos seus sujeitos e das suas operações. A essência da política é a manifestação de um dissenso, como presença de dois mundos num só.

Podemos partir de um dado empírico: a intervenção policial no espaço público não consiste em interpelar os manifestantes mas em dispersar as manifestações. A polícia não é a lei que interpela o indivíduo (o «Ei! Vocês aí em baixo» de Althusser), a não ser que a confundamos com a sujeição religiosa. Ela consiste, em primeiro lugar, em remeter-nos para a evidência do que existe, ou antes, do que não existe: «Circulem! Não há nada para ver». A polícia diz que não há nada para ver numa rua, nada para fazer a não ser circular. Ela diz que o espaço da circulação não é senão um espaço de circulação. A política consiste em transformar este espaço de circulação no espaço de manifestação de um sujeito: o povo, os trabalhadores, os cidadãos. Ela consiste em reconfigurar o espaço, o que aí há para fazer, ver, nomear. Ela é o litígio instituído acerca da partilha do sensível, acerca desse *némein* que funda qualquer *nomos* comunitário.

Esta partilha que constitui a política nunca é dada sob a forma do lote, da propriedade que obriga ou destina à política. Estas propriedades são justamente litigiosas, tanto na sua compreensão quanto na sua expressão. É o caso exemplar das propriedades que definem, segundo Aristóteles, a capacidade política ou o

estar destinado a uma «vida segundo o bem» separada da simples vida. Nada mais claro, em aparência, do que a conclusão extraída, no Livro I da *Política*, do signo que constitui o privilégio humano do *logos*, que é capaz de manifestar uma comunidade na *aisthesis* [estética] do justo e do injusto, sobre a *phoné*, que apenas é capaz de exprimir as sensações de prazer e de desprazer. Quem estiver na presença de um animal que possui a linguagem articulada e o seu poder de manifestação sabe que está na presença de um animal humano e, por conseguinte, de um animal político. A única dificuldade prática consiste em saber qual é o signo que nos permite reconhecer esse signo, em saber como é que nos podemos certificar de que o animal humano que faz barulho à nossa frente com a sua boca articula efetivamente um discurso, em vez de exprimir apenas um estado. Quando não queremos reconhecer alguém como um ser político começamos por não o ver como um portador dos signos da politicidade, por não compreender o que ele diz, por não reconhecer que o que sai da sua boca é um discurso. O mesmo se pode dizer da oposição, tão prontamente invocada, entre a obscura vida doméstica e privada e a luminosa vida pública dos iguais. Tradicionalmente, para recusar a uma determinada categoria, por exemplo, aos trabalhadores ou às mulheres, a qualidade de sujeitos políticos, bastava constatar que eles pertenciam a um espaço «doméstico», a um espaço separado da vida pública do qual só podiam sair gemidos ou gritos capazes de exprimir sofrimento, fome ou cólera, mas não discursos capazes de manifestar uma *aisthesis* comum. A política destas categorias sempre consistiu em requalificar estes espaços, em dá-los a ver como o lugar de uma comunidade, ainda que do mero litígio, e em dar-se a ver e fazer-se ouvir como um ser falante que participa numa *aisthesis* comum. Essa política consistiu em fazer ver aquilo que não se via, em ouvir como palavra o que era audível apenas como barulho, em manifestar como sentimento de um bem e de um mal comuns o que apenas se apresentava como expressão de prazer ou de dor particulares.

A essência da política é o dissenso. O dissenso não é a confrontação dos interesses ou das opiniões. É a manifestação de uma distância, de um desfazamento do sensível a si mesmo. A manifestação política dá a ver aquilo que não tinha razão de ser visto, ela acolhe um mundo no seio de um outro, por exemplo, o mundo onde a fábrica é um lugar público no mundo onde ela é um lugar privado,

o mundo onde os trabalhadores falam, e falam da comunidade, naquele onde eles gritam para exprimir apenas a sua dor. É por esta razão que a política não se identifica com o modelo da ação comunicacional. Este modelo pressupõe parceiros já constituídos enquanto tais e formas discursivas de troca que implicam uma comunidade do discurso cujas regras podem sempre ser explicitadas. Ora, o que é próprio do dissenso político é que os parceiros não estão constituídos, tão-pouco o objeto da discussão e a própria cena onde ela ocorre. Aquele que faz ver que pertence a um mundo comum que o outro não vê não se pode valer da lógica implícita de nenhuma pragmática da comunicação. O operário que argumenta a favor do carácter público de um assunto «doméstico» de salário tem de manifestar o mundo no qual o seu argumento é um argumento e manifestá-lo para aquele que não tem um enquadramento que permita vê-lo. A argumentação política é ao mesmo tempo a manifestação do mundo onde ela é um argumento, um argumento sobre um objeto identificado, elaborado por um sujeito qualificado para tal e dirigido a um destinatário a quem se exige que veja o objeto e que oiça o argumento que «normalmente» ele não tem qualquer razão para ver e para ouvir. Ela é a construção de um mundo paradoxal que junta dois mundos separados.

Assim sendo, a política não tem nem um lugar próprio nem sujeitos naturais. Uma manifestação é política não porque decorre em tal lugar ou porque tem tal objeto, mas porque a sua forma é a de um confronto entre duas partilhas do sensível. Um sujeito político não é um grupo de interesses ou de ideias. É o operador de um dispositivo particular de subjetivação do litígio através do qual a política existe. Assim, a manifestação política é sempre pontual e os seus sujeitos são sempre precários. A diferença política está sempre à beira do seu desaparecimento: o povo à beira de se confundir com a população ou a raça, os proletários com os trabalhadores que defendem os seus interesses, o espaço da manifestação pública do povo com a *ágora* dos comerciantes, etc.

A dedução da política a partir de um mundo específico dos iguais ou dos homens livres, oposto a um mundo da necessidade, toma por fundamento da política precisamente aquilo que é o objeto do seu litígio. Ela condena-se a si própria à cegueira daqueles que «não vêem» o que não merece ser visto. É o que ilustra exemplarmente a passagem de *Sobre a Revolução* onde Hannah Arendt comenta

o texto de John Adams em que se identifica a infelicidade do pobre com o facto de «não ser visto». Tal identificação, comenta, só podia emanar de um homem que pertencia à comunidade privilegiada dos iguais. Em contrapartida, ela «mal podia ser compreendida» pelos homens das categorias em questão. Poderíamos ficar surpreendidos com a extraordinária surdez que esta afirmação opõe à multiplicidade dos discursos e manifestações dos «pobres» acerca do seu modo de visibilidade. Mas esta surdez não tem nada de accidental. Ela forma um círculo com a admissão como partilha original, fundadora da política, do que é precisamente o objeto permanente do litígio que constitui a política. Ela forma um círculo com a definição de *homo laborans* numa partilha dos «modos de vida». Este círculo não é aquele em que recai uma filósofa em particular. É o próprio círculo da «filosofia política».

TESE 9

Na medida em que o próprio da filosofia política é fundar o agir político num modo de ser específico, o próprio da filosofia política é apagar o litígio constitutivo da política. A filosofia efetua este apagamento na própria descrição do mundo da política. A eficácia deste gesto perpetua-se nas descrições não-filosóficas ou antifilosóficas desse mundo.

Que a política seja o feito de um sujeito que «comanda» em virtude de não ter nenhum título que o autorize a comandar; que o princípio do começo / comando seja por isso irremediavelmente dividido e que a comunidade política seja especificamente uma comunidade do litígio, tal é o segredo da política descoberto desde o início pela filosofia. Se existe um privilégio dos «Antigos» sobre os «Modernos», ele situa-se ao nível da percepção deste segredo e não na oposição da comunidade do bem à do útil. Sob o termo inofensivo de «filosofia política» esconde-se o encontro violento da filosofia com a exceção política à lei da *arkhé* e o esforço da filosofia para reposicionar a política sob esta lei. O *Górgias*, a *República*, o *Político*, as *Leis* são testemunhos de um mesmo esforço para apagar o paradoxo ou o escândalo do « sétimo título », para fazer da democracia uma mera espécie do princípio indeterminável do «governo do mais forte» ao qual só

o governo dos sábios pode fazer face. Por outras palavras, estas obras são testemunhos de um mesmo esforço para pôr a comunidade sob uma única lei de partilha e para expulsar do corpo comunitário a parte vazia do *dénos*.

Esta expulsão, contudo, não assume a simples forma da oposição entre o bom regime da comunidade e a hierarquizada segundo o seu princípio de unidade e o mau regime da divisão e da desordem. Ela joga-se na pressuposição que identifica uma forma política com um modo de vida, pressuposição essa que já é operatória nos procedimentos da descrição dos «maus» regimes, e da democracia em particular. A política, já o dissemos, joga-se na interpretação da «anarquia» democrática. Ao identificá-la com a dispersão dos desejos do homem democrático, Platão transforma a forma da política em modo de existência, e o vazio em excedente. Antes de ser o teórico da «cidade ideal» ou da cidade «fechada», Platão é o fundador de uma concepção antropológica do político, a que identifica a política com o desenvolvimento das propriedades de um tipo de homem ou de um modo de vida. Antes de qualquer discurso sobre as leis ou os modos de educação da cidade ideal, antes mesmo da partilha das classes da comunidade, tal «homem», tal «modo de vida», tal cidade correspondem a uma partilha do sensível que anula a singularidade política.

O gesto inicial da «filosofia política» tem portanto um duplo alcance. Por um lado, Platão funda uma comunidade que é a efetuação de um princípio não dividido, uma comunidade estritamente definida como corpo comum, com os seus lugares e funções e com as suas formas de interiorização do comum. Ele funda uma arquipolítica, uma lei de unidade entre as «ocupações» da cidade – entre o seu *ethos*, isto é, a sua forma de habitar uma casa, e o seu *nomos* – que é uma lei mas também um tom específico segundo o qual esse *ethos* se manifesta. Esta etologia da comunidade torna de novo indiscerníveis a política e a polícia. Pelo que a filosofia política, se quiser dar à comunidade um fundamento uno, está condenada a re-identificar política e polícia, a anular a política no gesto que a funda.

Platão, porém, também inventa um modo de descrição «concreto» da produção das formas políticas. Ele inventa, em suma, as formas de recusa da «cidade ideal», as formas de oposição que se situam entre o «apriorismo» filosófico e a análise sociológica ou a ciência-governativa concreta das formas da política como expressões de modos de vida. Esta segunda herança é mais profunda e

mais duradoura do que a primeira. A sociologia do político é a segunda fonte da filosofia política, que cumpre, eventualmente «contra» ela, o seu projeto fundamental: fundar a comunidade numa partilha unívoca do sensível. A análise que Toqueville faz da democracia, cujas inumeráveis variantes e sucedâneos alimentam os discursos sobre a democracia moderna, a época das massas, o indivíduo de massa, etc., inscreve-se particularmente na esteira do gesto teórico que anula a singularidade estrutural do título sem título e da parte dos sem-parte, redescobrendo a democracia como fenómeno social, efetuação colectiva das propriedades de um tipo de homem.

Inversamente, as reivindicações da pureza do *bios politikós*, da constituição republicana da comunidade contra o indivíduo ou contra a massa democrática, e a oposição do político e do social garantem a eficácia de um nó semelhante ao que se estabelecia entre o apriorismo da refundação «republicana» e a descrição sociológica da democracia. Por onde quer que se lhe pegue, a oposição do político e do social é inteiramente definida no quadro da filosofia política, isto é, no seio do recalcanço filosófico da política. O «retorno» da política e da filosofia política que hoje se proclama reproduz o gesto inicial da filosofia política sem no entanto compreender o princípio e o objetivo desse gesto. Neste sentido, esse retorno representa o esquecimento radical da política e da relação tensa que é a da filosofia com a política. A questão sociológica do fim da política na sociedade pós-moderna e a questão política do retorno da política encontram uma e outra a sua origem no duplo gesto inicial da filosofia política e contribuem ambas para o mesmo esquecimento da política.

TESE 10

O fim da política e o retorno da política são duas formas complementares de anular a política, reconduzindo-a a uma relação simplista entre um estado do social e um estado do dispositivo estatal. O consenso é o nome que vulgarmente se dá a esta anulação.

A essência da política reside nos modos de subjetivação dissensuais que manifestam a diferença da sociedade a si mesma. A essência do consenso não é a discussão pacífica e o acordo razoável que se opõem ao conflito e à violência.

A essência do consenso é a anulação do dissenso como distância do sensível a si mesmo, a anulação dos sujeitos excedentários, a redução do povo à soma das partes do corpo social e da comunidade política às relações de interesses e aspirações destas partes. O consenso é a redução da política à política, isto é, não o cumprimento dos seus fins, mas simplesmente o retorno do estado normal das coisas, que é o da sua não existência. O fim da política é o limite sempre presente da política, que é sempre uma actividade pontual e provisória. O retorno da política e o fim da política são duas interpretações simétricas cujo efeito é o mesmo: apagar o próprio conceito de política e a sua precariedade, que é um dos seus elementos essenciais. Ao proclamar o fim das usurpações do social e o retorno à política pura, o retorno da política oculta simplesmente o facto de que o social não é de todo uma esfera de existência própria da política, mas um objeto litigioso. O fim do social que este retorno proclama é simplesmente o fim do litígio político acerca da partilha dos mundos. O retorno da política é então a afirmação de que há um próprio da política. O lugar próprio da política, que desta forma se vê isolado, não pode ser outra coisa senão o lugar estatal. Os teóricos do retorno da política afirmam, na realidade, a sua perempção. Segundo estes, ela identifica-se com a prática estatal, cujo princípio é a supressão da própria política.

A tese sociológica do fim da política defende simetricamente a existência de um estado do social no qual a política deixa de ter uma razão de ser, seja porque cumpriu os seus fins ao conduzir ao aparecimento desse mesmo estado (versão exotérica americana, hegeliano-fukuyanescas), seja porque as suas formas já não estão adaptadas à fluidez e à artificialidade das relações económicas e sociais atuais (versão esotérica europeia, heideggeriano-situacionista). A tese resume-se assim a declarar que o capitalismo, conduzido ao ponto culminante da sua lógica, conduz à perempção da política. Ela conclui então que existe ora um luto da política face ao triunfo do Leviatã que entretanto se tornou imaterial, ora uma transformação da política em formas díspares, segmentárias, cibernéticas, lúdicas, etc., adaptadas a estas formas do social que correspondem ao estágio supremo do capitalismo. Ela desconhece assim que, precisamente, a política não tem razão de ser em nenhum estado do social e que a contradição das duas lógicas é um dado constante que define a contingência e a precariedade próprias da política. Quer dizer que, por via de um desvio marxista, ela valida à sua maneira

a tese da filosofia política segundo a qual a política se funda num modo de vida próprio e a tese consensual que identifica a comunidade política com o corpo social e, consequentemente, a prática política com a prática estatal. O debate entre os filósofos do retorno da política e os sociólogos do seu fim é assim um simples debate sobre a ordem segundo a qual devem ser tomadas em conta as pressuposições da filosofia política para interpretar a prática consensual da anulação da política.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

«O fim da política» tem a sua origem numa comunicação apresentada a convite de Jean-Pierre Labarrière no colóquio franco-brasileiro sobre o poder, que teve lugar no Colégio Internacional de Filosofia, Paris, em Maio de 1988.

«Os usos da democracia» foi apresentado no colóquio *Democracia, Democracia Social y Participación*, organizado pelo Centro de Estudos da Realidade Contemporânea, Santiago do Chile, em Dezembro de 1986, sob a direcção de Rodrigo Alva y de Carlos Ruiz-Schneider.

«Político, política, identificação, subjetivação» é a versão francesa de uma comunicação apresentada no colóquio *Questioning Identity*, em Nova Iorque, organizado pela revista *October*, em Novembro de 1991. A versão inglesa foi publicada na obra *The Identity in Question*, editada por John Rajchman (Routledge, 1995).

«A comunidade dos iguais» tem a sua origem numa conferência proferida a convite de Miguel Abensour no quadro do Fórum do Colégio Internacional de Filosofia, Paris, que se realizou em 1987 e que contou com a participação de Alain Badiou.

«O inadmissível» retoma uma comunicação apresentada na jornada *Jean Borreil. La Raison de l'autre*, que teve lugar no Colégio Internacional de Filosofia, Paris, em Junho de 1993. As atas deste encontro foram publicadas com o mesmo título, sob a direcção de Patrice Vermeren, nas edições L'Harmattan. Em 1995, uma primeira versão deste texto foi publicada no nº 29 da revista *Genre Humain* consagrado aos «bons sentimentos».

«A causa do outro» foi proferida aquando dos encontros *France-Algérie. Regards croisés* organizados por Françoise Proust e Mohammed Sidi Barkhat, na Maison des Écrivains, Paris, em Maio de 1995. O texto foi publicado em Fevereiro de 1997 no nº 30 da revista *Lignes*.

As «Teses sobre a política» foram inicialmente proferidas no Instituto Gramsci de Bolonha, em Outubro de 1996, no quadro do evento *Paysages de la pensée française contemporaine* organizado pelos serviços culturais franceses em Itália. Tratava-se então de onze teses, tal como na primeira versão francesa do texto publicada, em 1997, na revista do Instituto de Filosofia de Liubliana, *Filozofski Vestnik, Acta Philosophica*, nº XVII (2/1997). Posteriormente, elas foram reduzidas a dez pela fusão das teses 5 e 6.

O primeiro, o segundo e o quarto textos figuravam na primeira edição deste livro (Osiris, 1990). Todos os textos foram revistos para a presente edição (La Fabrique, 1998).

SBD / FFLCH / USP			
Bib. Florestan Fernandes		Tombo: 386837	
Aquisição: Doação		Verba:	
Proc.		VITOR SILVA	
N.F.		R\$	130,00 11/11/2014



Originally published in French under the title Jacques Rancière, *Aux Bords du politique*
© La Fabrique-Éditions, Paris, 1998

Direitos para a edição portuguesa

© 2014 KKYM, Lisboa, Portugal. Todos os direitos reservados

Direção da coleção

João Francisco Figueira, Vitor Silva

Tradução

Vanessa Brito, João Pedro Cachopo

Revisão

Teresa Godinho

Revisões intercalares e tradução de termos gregos e latinos por J. F. Figueira, A. Morão, V. Silva

Design

Pedro Nora

Impressão

Gráfica Maiadouro

Tiragem

560 ex.

Depósito legal

372 118/14

ISBN

978-989-97684-7-5

Apoios

DGArces / Direção-Geral das Artes, Secretário de Estado da Cultura, Governo de Portugal