

Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Belo Horizonte: Via Vértica, 2014.

Elogio do intempestivo

Murilo Duarte Costa Corrêa

“Filosofia Radical e Utopia”, de Andityas Soares de Moura Costa Matos, é talvez o primeiro livro de filosofia política escrito por um jurista há muito tempo no Brasil. A filosofia que esse texto seminal propõe é simultaneamente radical e utópica porque, à sombra de um só gesto, esboça tanto os elementos de recusa quanto os signos genuinamente positivos de uma *outra* filosofia do direito, pensada a partir de seus vetores políticos e das formas de vida que estes engendram. O amplo campo de jogo conceitual que Andityas mobiliza, junto à notável plêiade de leituras a cada vez cerzidas, forjadas e articuladas, tensiona uma linha de ruptura em direção ao Fora e, a um só tempo, manifesta o desejo candente de rasurar de maneira indelével os referenciais cômodos que constituem o senso comum jusfilosófico brasileiro.

O texto assume o corajoso projeto de constituir uma filosofia de ruptura no interior dos quadros universitários. Eis o que faz deste livro mais que uma vibrante experiência de tessitura de horizontes pré, anti e metaconceituais, mas o movimento constituinte de um gesto filosófico original. A filosofia jurídica brasileira, a exemplo da filosofia do direito *cosidetta* universal (anglo-saxônica e europeia continental), permaneceu por muito tempo presa das reduções epistemológicas que a consideravam ora como um apêndice da Teoria Geral do Direito, ora como um departamento de discussões metafísicas especializadas de Teoria da Justiça; agora, encontra em “Filosofia Radical e Utopia” uma proposta amadurada, embora sempre e já a caminho, de ler a ontologia dos fenômenos jurídicos sob a chave de sua constitutividade inerentemente política.

Se boa parte da tradição metafísica contemporânea ocupa-se do *missing link* entre ontologia e política, o advento de uma Filosofia Radical não se furta a reconhecer e a assumir em termos contrahegelianos, antidialéticos e pós-marxistas a precisa tarefa de seu tempo: pensar, nas fendas de um horizonte temporal irreconciliavelmente fraturado, uma filosofia radicalmente atrelada ao “tempo-de-agora”, mas que não deixa

de nutrir-se das cinzas da memória imensa e extemporânea das lutas, nem ignora a tarefa de constituir-se na indeterminação e na *virtù* de uma filosofia *que vem*.

Toda a multiplicidade de que o livro se compõe pontilhada por ensaios relativamente autônomos entre si e povoada por categorias multitudinárias, move-se em um solo unívoco de sentido: o questionamento aberto e radical das estruturas ocidentais modernas de pensamento. Se, como quisera Giorgio Agamben (2008 : 111), “toda cultura é uma experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação desta experiência”, é através das potências revolucionárias da recusa que as relações duracionais e políticas impostas pelo trabalho, pelo espetáculo e pela especulação podem ser transformadas. Grande linha de fuga no imenso quadro dissolvido do *Sein und Sollen* (Ser e Dever-Ser), a utopia não assinala o lugar do sonho ou do possível, sem relação com o real; antes, define os múltiplos campos diferenciais em que o por vir – como uma “memória que nunca foi presente”, na feliz expressão de David Lapoujade – irrompe na atualidade sob o signo ingovernável do intempestivo.

A dialética é, sobretudo, um modo de se relacionar com a temporalidade e com os eventos que nela se produzem. Não é possível descentrar essa lógica na direção da imanência, da singularidade e da diferença penetradas de multiplicidades senão por meio de um gesto negativo inaugural que recusa os efeitos metafísicos unificadores e totalizantes da *Aufhebung* hegeliana. Henri Bergson, e mais tarde Gilles Deleuze, criticaram a dialética por não enxergarem nela mais do que um falso movimento (Deleuze 1966 : 44; Hardt 1996 : 39). É contra as pretensões de concretude pressupostas por este falso movimento que uma Filosofia Radical se erige, em função dos movimentos reais e de sua pluralidade desconcertante de racionalidades/irracionalidades. Ocupações, manifestações, ações diretas, greves gerais, desobediência civil e toda forma encarnada de recusa do sequestro das potências constituem o corpo teso, mas jamais o fundo, capaz de abrigar multidões e efetuar a lógica do acontecimento que uma Filosofia Radical deve produzir como antidialética.

É da emergência das ações de contestação e das contracondutas que se deduz que uma Filosofia Radical “só pode viver na dimensão da utopia” (Matos 2014 : 64). Entretanto, jamais poderemos compreendê-la, a contrapelo de seu significado etimológico, como o lugar tão obscuro quanto para sempre aberto, penetrado de perigos e de promessas, sem operar reversões na própria ontologia; é preciso “pensar a negação com a mesma dignidade ontológica reservada à afirmação” (Matos 2014 : 69), deslocando o referencial aristotélico da concepção de potência. Ponto luminoso em que

a potência de não, de Agamben, encontra um Marx antidialético e um Debord ontólogo, assume e rasura as ilusões do tempo-de-agora, rejeita as “razões da crise” e suas medidas opressoras travestidas pela necessidade, exerce uma função contraideológica e, a um só tempo, capaz de gerar anticampos: esses “lugares físicos e reais” que reúnem “os não-lugares da impossibilidade”, os excessos de sentido que convocam a outros mundos monstruosos e possíveis suturados pelos modos de vida para a servidão e o capital. O anticampo é uma geografia da revolta traçada em oposição ao capital, mas também voltada contra as armadilhas do marxismo progressista, incapaz de pensar a revolução exceto sob o tecido cerrado das teleologias histórico-dialéticas – unificação conservadora superior que a Filosofia Radical rejeita por princípio.

É no seio dos anticampos que se avaliam os potenciais de transformação das novas formas de imaginação social e política para além do Estado e dos modos de vida para o trabalho, o espetáculo, a especulação. O endividado, o midiaticizado, o securitizado e o representado encarnam as formações subjetivas efeitos da reprodução em bloco dos referenciais políticos, sociais, econômicos e ideológicos operados pela nova temporalidade que o espetáculo implicaria, segundo a chave ontológico-política segundo a qual Andityas relê as principais teses de Debord.

O que nos impede de compreender adequadamente as ilusões que emanam dos centros difusos de poder? Nada como um puro efeito ideológico, nem uma falsa consciência geral, mas os efeitos políticos de uma ontologia curto-circuitados com os efeitos ônticos de uma política; isto é, o fato de nos encontrarmos presos ao “circuito que unifica repartição social, trabalho e violência” (Matos 2014 : 122), na medida em que permanecemos expostos à temporalidade do espetáculo contínuo, permanente e irreflexivo. Não se trata de um tempo circular ou linear, mas progressivo, sem início ou fim, cujo desenrolar permanece integralmente condicionado pelo poder do capital, que dispõe de uma infinita capacidade de reconfigurar e modular o passado e fechar qualquer possibilidade de tempo futuro em um presente de repetição nua: “resta apenas um tempo presente amorfo e artificialmente estendido diante de si mesmo [...]” (Matos 2014 : 152).

Eis o que explica por que as novas dinâmicas das manifestações e protestos populares foram capazes de abrir anticampos em espaços e por durações limitadas, mas os eventos foram logo reconfigurados e desacreditados pelas *massmedia*. Sob esse aspecto, uma das teses encriptadas em “Filosofia Radical e Utopia” poderia ser enunciada diretamente: *Toda metafísica é uma política*. O que a temporalidade do

espetáculo dá a ver é que as capacidades de sequestrar, modular e controlar a temporalidade dos eventos surgem como instrumentos definidores de um “tempo-de-agora” contra o qual resistir, pensar e lutar. Todavia, não é possível resistir ou lutar de modo eficaz sem pensá-lo – nem coagido por sua lógica insidiosa.

O que a Filosofia Radical recusa, em cada um de seus aspectos, é a lógica intrassistêmica. Nesse sentido, ela se aproxima de um pensamento do Fora absoluto, segundo o qual mesmo os direitos humanos e fundamentais garantidos em documentos formais serviriam mais à mistificação, enodada a um processo irrepitível de afirmação político-econômica burguesa, que à liberação de contingentes oprimidos pelas múltiplas formas de violência sistêmica. Não se poderia fazer uma revolução anticapitalista nos moldes das revoluções burguesas. Seria preciso inventar um anticampo como singularidade absolutamente nova, produzir em comum “o verdadeiro estado de exceção”, a que Benjamin aludia em suas *Teses sobre o conceito de história*.

Porém, o que podemos encontrar do outro lado? Em que consiste o lugar da utopia que o tempo presente marca com o signo ilusório do impossível – e que maio de 68 já havia desafiado com seu “Soyez réalistes! Demandez l'impossible!”? A possibilidade de constituição de uma comunidade humanas sem divisões entre oprimidos e opressores. Uma nova configuração para o princípio de imanência do poder no corpo social, que Clastres havia descoberto nas sociedades primitivas, cuja única lei constitui a própria ontologia do ser social selvagem: não cair de amores pelo poder, nem se tornar presa de seus apelos. Assim como entre os índios, cuja antropologia política antimoderna Clastres soube compreender com precedência, e que Deleuze e Guattari estenderiam pouco tempo depois, uma pulsão igualitária e anárquica percorre a totalidade do corpo social de uma comunidade que vem.

No entanto, torna-se impossível estimar o plural de que esse devir é feito sem conjurar os referenciais estatistas que interditam a política e as vias ativas e passivas de uma violência criadora. Eis o que Clastres havia percebido: muito antes de incorporar-se aos aparelhos militares de Estado, a máquina de guerra primitiva voltava-se contra a própria formação do Estado, cuja emergência política assinalava virtualmente o aparecimento – contínuo apenas no imaginário etnológico impreciso da modernidade ocidental – das sociedades divididas entre governantes e governados, opressores e oprimidos. Disso, derivam duas distensões capitais: (1) ao contrário do que afirmaram Marx e Engels, a dominação econômica não precede a dominação política – nenhum homem seria obrigado a trabalhar mais do que o necessário para bem viver

senão por um efeito de poder e de sujeição – o que implica que o Estado não é um efeito da dominação econômica, mas que a dominação econômica e o próprio advento do Estado são efeitos da gênese da hierarquia; (2) o monopólio estatal da violência, celebrado como marco inaugural das civilizações ocidentais modernas, não é apenas um instrumento de conservação da ordem jurídico-política. Seu advento assinala o “mau encontro” absoluto, o instante em que o poder abandona a imanência do corpo social e constitui um poder separado e uma sociedade dividida. A violência e o poder que transcendem o corpo social constituem a origem da divisão entre senhores e escravos.

Se os modernos idealizaram o Estado como o agente monopolista de uma violência sagrada – subtraída ao uso comum dos homens, segundo uma inventiva definição de Agamben –, uma Filosofia Radical assume a tarefa contramoderna de dessacralizar a violência e inventar para ela um uso comum, inapropriável e novo. Assim como a política já não pode ser confinada ao Estado, tampouco “as violências” poderiam sê-lo.

Não se trata de fazer da violência a dimensão privilegiada da política, nem de descurar do Direito e da lei, mas de perceber, como Andityas registra, que “o direito não está na lei, mas em alguma dimensão que a antecede e a suspende [...]. O segredo do *nómos* passa pela violência que os juristas contemporâneos cinicamente tentam esconder sob as formas e os ritos de uma racionalidade comunicativa já esgotada” (Matos 2014 : 261).

Descrever que a condição contemporânea de exercício de poder consiste em um “estado de exceção como paradigma de governo” significa precisamente que a força da lei denodou-se de sua forma; que esta força informe produz efeitos normativos puros. A *outra* lei funda-se na imanência radical do poder ao corpo social, na pulsão igualitária utópica e na intempestiva guerra declarada contra as divisões que interdita, por meio de um gesto unívoco, o desejo de poder e a servidão voluntária. Limiar em que Clastres encontra Agamben; em que a lei da selva é lançada no ecúmeno e no por vir que os limiares de positividade de uma *potência de não* descerra: “A marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos, enuncia: 'Tu não terás o desejo de poder, nem desejarás ser submisso’”. Elogio da imanência intempestiva do desejo: única lei do mundo.

Murilo Duarte Costa Corrêa é doutor (USP) e mestre (UFSC) em filosofia e teoria geral do direito. Professor de filosofia política de Direito da UEPG. Autor de “Direito e ruptura: ensaios para uma filosofia do direito na imanência” (Juruá, 2013) e de “Filosofia Black Bloc”, no prelo.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- _____. **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. **La puissance de la pensée**: essais et conférences. Paris : Rivages, 2006.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: **Obras escolhidas**. Magia e técnica, arte e política., Vol. 1. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- _____. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. Cosac Naify, 2011.
- DEBORD, Guy. **La société du spectacle**. In: *Œuvres*. Paris : Quarto/Gallimard, 2006, p. 764-861.
- DELEUZE, Gilles. **Bergsonisme**. Paris : Presses Universitaires de France, 1966.
- _____; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Volume 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2007.
- ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia alemã**. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HARDT, Michael. **Deleuze**: um aprendizado em filosofia. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.
- LAPOUJADE, David. **Puissances du temps**: versions de Bergson. Paris : Presses Universitaires de France, 2010.