

## Entre determinismo e liberdade: a construção do comum como novo universal<sup>38</sup>

Judith Revel

A questão da forma que pode assumir uma subjetividade, seja ela singular ou coletiva, é política antes mesmo de nos interrogar sobre a natureza específica das subjetividades políticas enquanto tais. Essa questão é política sob dois aspectos: porque ela nos leva a interrogar nosso próprio tempo e a exigir dele, por diferenciação de um passado que não pode não mudar; e por diagnóstico de um presente que nos faz ser o que somos, categorias à altura do que ele nos faz pensar; e porque ela subentende que, se é verdade que formas – sejam elas de representação, de organização, de agenciamento, de identificação, de objetivação – são sempre historicamente localizadas, isto é determinadas, e que elas possuem em função dessa historicidade uma data de surgimento, então, essas formas devem possuir, num horizonte mais ou menos longínquo, uma hipotética mas muito lógica data de desaparecimento.

Sobre tudo isso, o pensamento contemporâneo – e de modo particular a filosofia – debateu longamente nas últimas décadas. Faz tempo que a “morte do homem”, que encerrava *As palavras e as coisas* em 1966, não emociona mais ninguém: porque ao suposto anti-humanismo de Foucault, aos poucos substituímos a consciência mais ampla de uma historicidade geral dos sistemas de pensamento – da mesma maneira que soubemos, na primeira metade do século, “espacializá-los” por meio da análise antropológica. Que tenhamos, mais recentemente ainda, nos reconhecido ou não na noção muito vaga (e afinal de contas muito ambígua) de “pós-modernidade” finalmente pouco importa. A questão não é tanto de declarar lealdade a este ou aquele pensador do “pós” quanto de compreender até que ponto nossa atualidade não pode dispensar uma nova grade conceitual: não por capricho ou por vaidade, nem por amor ao hermetismo ou aos neologismos, mas porque não podemos continuar a pensar nosso mundo – e nós mesmos nesse mundo – sem pensar, também e sempre, a mudança irreduzível que o afeta.

Esse breve preâmbulo nos parecia necessário para lembrar até que ponto a questão da história e da mudança são relacionadas. Não pensar a mudança – ou seja, necessariamente a descontinuidade entendida como transformação radical, a

---

38 Traduzido do francês por Barbara Szaniecki.

diferença entre uma *épistémé* e outra –, é renunciar à história. E recusar a história é afirmar que alguma coisa, em virtude de sua natureza ou de sua situação, excede justamente as determinações históricas; que existe, portanto, como fundamento ou como princípio, como transcendência ou como verdade revelada, como instância superior ou como poeira de eternidade, algo que escapa à historicidade das coisas da natureza. Isto se chama metafísica. Como nos perguntamos quais podem ser hoje as formas nas quais se dão os sujeitos do político, somos evidentemente levados a postular a recusa de todo pressuposto metafísico. As formas conceituais nas quais foram pensadas a(s) subjetividade(s) política(s) – ou melhor, nas quais aprendemos a pensar, simplesmente – não são mais válidas desde então e para sempre; e, se doravante, sem grandes dificuldades, somos capazes de dizer a história de conceitos tais como os de Estado-nação, de povo, de fronteira, de cidadão ou de soberania na era moderna, é preciso, contudo, nos interrogar, passados mais de três séculos do surgimento desses conceitos, sobre a validade da sua atualidade.

É aqui que os problemas começam. Em geral, estamos de acordo em reconhecer, faz alguns anos – por razões de comodidade, podemos considerar: desde 1968, ou desde aquele mês de novembro de 1989 (do qual celebramos este ano o vigésimo aniversário), quando a queda do Muro coincidiu com a queda de um modo de representar o mundo, mas a justificação da periodização exigiria, por si só, um outro texto ... – a passagem a uma outra grade de “recorte” e de inteligibilidade do real, a uma outra gramática política. No entanto, estamos muito menos propensos a chegar a um acordo sobre como essa grade deve ser concebida. Não podemos, por motivos óbvios, desenvolver todos os pontos em torno dos quais o debate sobre o que, para sermos breves, denominaremos « as novas categorias do político »: nos faltaria tempo e, em todo caso, não seríamos capazes de fazê-lo. Gostaríamos portanto de nos deter sobre três elementos que são, talvez, os mais destacados e polêmicos, e que levam em geral às discussões das mais vivas (trata-se de um eufemismo). Esses três elementos são: a identificação do surgimento de novas formas de subjetividade como um processo criativo; a qualificação desse processo como uma ontologia; enfim, a crítica virulenta das formas modernas por meio das quais foi pensada a universalidade – e, portanto, a formulação de uma outra idéia, oposta à primeira em vários aspectos, daquilo que podemos entender por “universal”: o comum.

### **Inventar-se a si mesmo**

Pedimos desculpas por proceder de maneira tão grosseira. Existem duas maneiras de conceber a mudança na história: uma remete aos efeitos de um deter-

minismo mais ou menos radical (e mais ou menos apreensível) ou aos de uma vontade superior mais ou menos inteligíveis aos aleatórios da vida na terra; a outra, na mudança, vê apenas a mão laboriosa e desigualmente inspirada dos homens. No primeiro caso, a mudança é sofrida; no segundo, ela é atuada. Evidentemente, essa escolha não existe enquanto tal e os dois modelos se “misturam” com mais frequência do que imaginamos. É verdade, contudo, que muitas vezes ficamos presos entre um pensamento do determinismo histórico e um pensamento onde os homens seriam livres para inventar seu mundo. Para apreender um processo que permitiria aos homens se inventarem – isto é, decidir sobre as relações que tecem ao mesmo tempo consigo mesmos e com os outros, sobre os modos de vida que querem pôr em prática, sobre as formas expressivas que querem experimentar, ou ainda dos modos de agregação e de organização que querem realizar entre si –, alguns se vêem claramente obrigados a abandonar a história pelo caminho. Se há invenção; se, então, é preciso afirmar a irrupção de uma descontinuidade potente – como, por exemplo, uma nova maneira de se produzir enquanto sujeito –, é porque já havíamos anteriormente posto entre parênteses a idéia que esta descontinuidade era o produto de uma história.

Que chamemos então “evento” essa ruptura radical, e eis que designamos de imediato não mais uma descontinuidade histórica e sim o ponto onde a história se quebra com precisão para, se encontrar, digamos, suspensa. Para inúmeros pensamentos atuais – cada um reconhecerá nessa expressão aquele que quiser –, o evento é precisamente o que excede a história, aquilo que a história não pode apreender. O evento é a irrupção do que não pode ser historicizado no seio da própria história. Esse evento específico que é o surgimento de uma nova forma de subjetividade política não abole o modelo: é inútil falar em subjetivação, é inútil se interrogar sobre as modalidades de um processo de formação complexo que produziria algo como uma nova forma de relação a si e aos outros: estamos falando de uma epifania. É difícil, todavia, sobre tal análise, construir os pressupostos de um pensamento político, a menos de contar com a espera do que, por definição, não é previsível – e muitas vezes sequer é compreensível. O preço a pagar por nos retirarmos totalmente da história, o acerto de contas paradoxal de uma liberdade radical de auto-invenção é então a espera passiva daquilo que, mais dia menos dia, deve acontecer. Ou, mais exatamente: daquilo que, mais dia menos dia, deve advir. Dos messianismos pós-modernos às novas estetizações do acaso, o campo é amplo e as variações são numerosas. Por ocasião da recente celebração dos quarenta anos de 1968, assistimos a toda uma série de interpretações que, estando todas de acordo em reconhecer nos acontecimentos daquela primavera uma rea-

lidade e modalidades de “tomada de palavra” – para retomar a bela expressão de Michel de Certeau – absolutamente novas, deduziam imediatamente dessa novidade a impossibilidade de reintegrar “o acontecimento 68” na sua própria história. A menos que tenha sido o contrário: para afirmar a novidade, era preciso ter antes suspendido a história.

No extremo oposto, ao contrário, existe a idéia de um determinismo violento, poderoso, que questionaria com força a possibilidade que temos, nós mesmos, de dobrar não apenas o curso das coisas, mas a forma de nossa própria subjetividade. Aqui, mais uma vez, duas possibilidades: ou o determinismo está saturado – o que significa que somos apenas o puro produto de uma história que não nos deixa margem alguma –; ou o determinismo deixa, apesar de tudo, às suas margens ou nas suas malhas, um espaço que podemos tomar, definir e qualificar. No primeiro caso, de sujeitos políticos temos apenas o nome; e mais do que de um estado político, seria oportuno falar de um estado de dominação. No segundo, a possibilidade de agir sobre as condições que nos fazem ser o que somos – e o político entendido como espaço de modificação e de organização do que somos – parecem, ao contrário, praticáveis.

Portanto, se não garantimos a essa possibilidade de agir a latitude de uma invenção paradoxal no coração de determinações históricas cuja existência, aliás, ninguém põe em dúvida, estamos condenados a nos definir apenas por reação frente ao que é. No melhor dos casos, seremos uma inflexão do que já existe; e, por menos que queiramos ler a história pelo que ela é efetivamente – um emaranhado complexo de relações de poder –, seremos então, na melhor das hipóteses, um contrapoder. O caráter especular e binário dos sujeitos políticos presos nessas relações de poder – relações *de classe* (oprimidos/opressores, proletariado/burguesia, classe trabalhadora/classe ociosa, etc.) – torna-se evidente: apontar isso não significa que a realidade da opressão não exista, que as diferenças de classes não estejam dadas, e sim que a maneira como foi concebida a existência dos sujeitos (e, em particular, dos sujeitos em luta) se baseava em uma estrutura em que, cada posição de identidade dominante, remetia ao seu *outro*. O *outro do mesmo* era assim definido e identificado na sua unidade de referência, no seu genitivo, na sua função de duplo invertido.

Oprimidos por alguém, em luta contra alguém, opostos ao poder de alguém: o que esperar senão derrubá-lo e tomar-lhe o lugar? O problema do contrapoder é que ele desloca as linhas do poder, mas não muda sua natureza. No máximo, ele toma o Palácio de Inverno. E a História nos ensinou o que vem depois: um contrapoder não é nada senão um outro poder – às vezes mais simpático, às

vezes, pelo menos provisoriamente, menos injusto, mas um poder *ainda assim*. Então, seria esse o destino das formas nas quais os sujeitos políticos podem se organizar hoje? Após ter sido *o outro do poder*, tornar-se *um outro poder*? Ou, ao contrário, seria possível imaginar outras maneiras de se produzir como sujeitos que fugiriam a esse círculo dialético e reabririam alhures o espaço do político? Para isso, parece-nos que é preciso dar crédito às subjetividades de uma dissimetria com relação ao poder, pois, sem ela, somos fatalmente levados a essa estrutura perversa que faz com que sejamos apenas a imagem no espelho do que desejamos desconstruir, ou seja, a imagem que devemos destituir antes de substituir. É sobre a natureza dessa dissimetria que é preciso chegar a um acordo.

### **A política: uma ontologia**

Foucault mostrou de modo formidável como o poder não podia prescindir da liberdade dos homens: porque, retomando suas palavras, o poder é “uma ação sobre a ação dos homens”. Essa ação toma a forma de uma captação, de uma inflexão, de uma sujeição mais ou menos dura; mas é, em senso estrito, uma *gestão*, uma maneira de dirigir e conter, de se apropriar e de tirar proveito do que é. Não podemos, portanto, opor uma gestão a uma outra gestão: isso não basta. A possibilidade da dissimetria da qual falávamos instantes atrás é, sob esse ponto de vista, fundamental: ela coloca em jogo a desconexão de uma pura lógica da gestão (por parte do poder: da exploração) política. Se uma relação de poder equivale a certa *ação sobre a ação dos homens*, o poder não *produz* nada literalmente. Evidentemente, ele gera efeitos; evidentemente, ele desenvolve dispositivos poderosos para impor sua própria racionalidade política; mas ele não *inaugura* nada. Ora, no conflito, nos parece, ao contrário, que a dissimetria existe na possibilidade de valorizar a liberdade dos homens por toda a parte – inclusive nas malhas do próprio poder – como potência de invenção, como matriz constituinte, como processo criativo. Isso não exclui a necessidade de valorizar *também* as lutas de libertação; mas isso significa que a idéia de libertação, por si só, não é suficiente. É preciso não apenas se libertar do poder como também afirmar sua irreduzibilidade com relação a ele. Se não somos capazes de inventar – lá onde o poder se limita a fazer a gestão do que existe – não poderemos jamais nos desfazer da sua sombra sobre nós. Isso não implica, claro, que se negue a realidade do poder ou que se dispense uma análise histórica das formas sob as quais ele se apresenta ou da racionalidade que o anima num momento dado ou num lugar específico; mas a esse diagnóstico necessário deve ser associada a idéia de uma potência de inauguração que é qualitativamente diferente do poder em si: porque ela produz formas

de ser – modos de vida, maneiras de se relacionar consigo e com os outros, línguas e afetos, modelos de organização e até mesmo instituições – novas.

Essa potência de inauguração, essa produção de novas formas de ser, é o que hoje alguns denominam ontologia. Não se trata, claro, de dizer que toda ontologia é política, resistente, conflituosa, pois, evidentemente, não faria sentido algum; Mas sim dizer que toda política, se ela quer resistir desde o interior das suas próprias determinações – e que só ela pode reconhecer –, deve passar por essa dissimetria que faz dela não apenas o *outro* do poder, mas uma realidade que lhe é incomensurável. É porque a resistência é uma produção – uma invenção, uma criação – que ela é potente; é porque ela se apresenta como excedência, como diferença radical, que ela pode ser politicamente eficaz.

Do ponto de vista das subjetividades, isso significa que o processo de subjetivação é, em si, tão importante quanto a obtenção de novas formas constituídas; ou melhor: que a oposição entre a dimensão constituinte e a dimensão constituída dos sujeitos não pode mais ser distinguida. Um sujeito constituído não pode continuar a ser potente se deixa de fazer da sua própria vida a matéria de uma elaboração que está precisamente na base da sua prática política. Inversamente, um sujeito constituinte não pode deixar de questionar as formas de organização e de institucionalização que devem permitir que ele construa uma outra realidade do político. A oposição clássica entre institucionalidade do poder e natureza anti-institucional da conflitualidade devem, portanto, ser superadas: os processos de subjetivação não excluem em nada uma nova articulação entre a potência constituinte que eles apresentam e a invenção de formas de novas institucionalizações que eles requerem. Mais ainda: é, ao contrário, através do entrelaçamento íntimo dessas duas dimensões que a gramática política da modernidade nos havia ensinado a opor, que hoje parece ser possível realizar uma saída do pensamento político moderno.

### **O comum: um novo universal**

Dessas novas subjetividades – singulares ou coletivas frágeis ou mais estruturadas –, a atualidade nos apresenta hoje, incessantemente, novas faces. O problema é, então, duplo. Por um lado, o que garante que essas subjetividades possam se compor entre elas, que possam se agenciar, se construir de maneira que não seja através de um mosaico explodido onde somente a dispersão garantiria a sua (sempre frágil e instável) coabitação? Por outro, mesmo que fosse possível considerar que essas novas subjetividades venham a se compor, o que nos protege de suas eventuais derivas em direção a formas fascizantes e violentas, justamente

onde o velho funcionamento da democracia moderna parecia, ao contrário, nos ter prevenido contra esses perigos?

A condição de possibilidade da comunidade – isto é, literalmente, do viver em comum diferenças – foi historicamente garantida nas nossas democracias pela instauração de uma espécie de duplo regime de existência: de um lado, a esfera da comunidade no sentido próprio, ou seja, a de uma igualdade absoluta dos membros que a compõem; do outro, a esfera das liberdades dos indivíduos, de suas particularidades, de suas diferenças, em suma, de tudo o que poderia remeter à sua singularidade. A esfera do político foi então definida como correspondente à primeira dimensão, isto é, a do público; a segunda, em contrapartida, foi qualificada como aquela da dimensão privada da vida. No primeiro caso, em sua neutralidade com relação aos particularismos, o público foi garantido pela figura do Estado; mas daí ele pressupôs tanto a renúncia por parte das subjetividades do que as tornam tais (é preciso fazer cessar os direitos da pessoa para adquirir os direitos do cidadão) quanto a delegação do poder de cada um por meio da estrutura da representação política.

No segundo caso, ao contrário, o privado foi qualificado como espaço de liberdade individual que permite a expressão das diferenças, pelo menos enquanto elas não questionam a própria forma da partição público/privado, isto é, enquanto não pretendem afirmar suas razões e seus direitos no espaço público ou infringir as suas regras. Esse curto – e bem esquemático – lembrete nos parece necessário hoje porque é precisamente todo o edifício da construção democrática moderna que está em crise. Não vamos nos alongar aqui sobre a crise da forma-Estado, sobre a cada vez mais frágil distinção entre esfera pública e esfera privada da vida (num momento em que os dispositivos de governança biopolítica se encarregam de garantir que toda a vida seja posta a trabalhar ao mesmo tempo em que reduz ao mínimo, é claro, os custos sociais e econômicos; num momento em que a própria vida, inclusive em seus aspectos mais íntimos, tornou-se uma questão de poder) ou sobre o mau funcionamento repetido dos mecanismos da representação política do qual, desde 2001 na França – desde bem antes em outros lugares –, infelizmente registramos a evidência. Em contrapartida, o que importa é salientar que se, historicamente, a possibilidade da instauração de uma igualdade e de uma liberdade cidadã pôde ocorrer foi a partir de uma dessubjetivação ou de uma des-singularização da figura do sujeito político enquanto tal. Ora, se é verdade, como tentamos mostrar, que os processos de subjetivação se encontram no coração da própria possibilidade de resistir, então não vemos como, hoje, a esfera pública por

si só (ou seja, a construção de um espaço político igualitário obtido pela neutralização das diferenças) poderia garantir essa possibilidade.

*Alguns, conscientes do problema, tentaram outros percursos. Visto que era difícil apreender de outra forma a consistência de comum político e democrático, tentaram pressupor esse co-pertencimento efetivo a montante da esfera política propriamente dita: das teorias habermasianas e neo-kantianas sobre a comunidade de razão ou sobre a comunidade de linguagem na base da polis moderna às variações sobre a necessidade de um plano pré-individual para fundar o trans-individual, do retorno dos universais à crítica neo-metafísica da historicidade, as versões são inúmeras. Contudo, todas elas remetem a um fundamento (ou a uma fundação) não questionado, o que é um problema evidente do pensamento político atual: a construção do “comum” da comunidade dos homens, ou seja, a do agenciamento potente de suas diferenças enquanto diferenças. Outros preferiram jogar fora o bebê com a água do banho: se há comunidade, ela é a dos sem-comunidade, e a forma da nossa universalidade pode apenas ser, no melhor dos casos, a do nosso particularismo ou, no pior deles, a da força e dos meios de nossa própria intolerância. Mas não conseguimos enxergar como poderíamos construir algo como uma nova polis democrática a partir de um pensamento essencialmente privativo e subtrativo (colocar em comum sua própria falta, sua ausência de comunidade, sua incompletude). Outros ainda, enfim, optaram por retomar os processos de dessubjetivação que estavam no centro da construção da igualdade política moderna separando-os, ao mesmo passo, de toda referência a um quadro político e histórico preciso: os pensamentos da “terceira pessoa” com suas injunções para eliminar todos os predicados do sujeito para finalmente encontrar a própria substância ou com suas teorias da impessoalidade como fundação ao mesmo tempo do que me é “próprio” e do que nos é comum. Aqui também as variações são muitas.*

De nossa parte, nos parece que qualquer resolução do problema do comum das singularidades ou, mais uma vez, do *comum das diferenças enquanto diferenças*, passa por um pensamento não apenas positivo como afirmativo, isto é, ontologicamente potente. Em outros termos: parece-nos que o problema do comum passa pelo reconhecimento da maneira como as diferenças podem comportar hoje suas diferenças não a partir do reconhecimento do que as torna idênticas (pois que elas não o são) ou complementares (pois que elas não são as partes de um Todo posto a montante) e sim a partir do que, momentaneamente, pontualmente, as articula juntas numa relação de forças que as determina e da qual elas procuram se desprender. Essa passagem pela materialidade do conflito parece determinante em muitos aspectos: é pelo reconhecimento de um comum dos desa-

fos da luta – como, por exemplo, as atuais lutas biopolíticas por uma redefinição do que pode ser a noção de “vida digna”, ou seja, vida socialmente, culturalmente e politicamente qualificada que parece caracterizar, cada vez mais, camadas inteiras de nossas sociedades: dos imigrantes aos desempregados, às mulheres, aos precários, aos trabalhadores sem lar e, mais em geral, aos excluídos de todo tipo – que a construção desse comum como nova forma de universalidade porvir pode se fazer.

Alguém poderá dizer que isso permanece bem vago ainda e terá, sem dúvida, razão. É difícil dar conta da construção porvir do comum; e é bem mais fácil reconhecer o comum lá onde ele já se dá – na conjunção das lutas desses dois sujeitos historicamente tão diferentes que foram os operários e os estudantes em 1968; ou, mais recentemente, no cruzamento das lutas anti-CPE<sup>39</sup> e dos movimentos de jovens de periferia; no entrelaçamento dos movimentos de imigrantes e, sempre mais, das lutas pelo reconhecimento dos direitos dos trabalhadores; na extensão de um devir-mulher ou de um devir-precário do trabalho a toda a esfera do emprego assalariado (inclusive de executivos); na transversalização de certo número de reivindicações e, sobretudo, na impressionante qualidade subjetiva que esses processos de reinvenção da política sobre outras bases obtêm.

Então, é claro: nada nos indica que esses movimentos sejam bons por natureza ou que eles não sejam o rosto ainda desfocado de uma opressão futura, de uma violência ainda maior. Mas, dessa violência, a política moderna com seus sujeitos tão garantidos pela própria forma do contrato e com sua democracia tão solidamente enraizada na representação e no sufrágio, tampouco soube nos proteger: toda a história do século XX é apenas a longa litania de ditadores que chegaram ao poder pelas urnas, de Parlamentos investidos pela via democrática antes se ser jogados às chamas, de povos soberanos assassinos, de nacionalismos ferozes, de Estados totalitários. Apostemos então em outros sujeitos do político: seja porque a atualidade nos mostra – retrospectivamente, é verdade – o quanto essas recomposições de diferenças, mestiçagens e translações, esses “*panachages*” e contaminações, não apenas não ameaçam as diferenças como as tornam mais potentes – potentes juntas, de uma potência comum; seja porque é preciso realmente relançar hoje a esperança de um viver juntos do qual é preciso inventar as instituições, mas do qual já constatamos a riqueza.

A cooperação social, a circulação dos saberes, o compartilhamento dos recursos, a produtividade das inteligências postas em relação – em suma, o con-

---

39 Lutas anti-CPE (Contrat Première Embauche), ou seja, lutas contra as condições dos Contratos de Primeiro Emprego. (Nota de tradução)

trário da vida nua: a vida politicamente e socialmente qualificada, a invenção de si e dos outros, a invenção de si através dos outros – está por toda parte: trata-se somente de decidir quem doravante governará essa enorme quantidade de valor que fabricamos juntos e quais dela serão as instituições futuras. Uma aposta digna de Pascal talvez? Sim, a de uma nova universalidade inteiramente por construir, a de uma política do comum que seja também uma ética das diferenças.

■..... **Judith Revel** é doutora em Filosofia e em História do Pensamento Contemporâneo. Professora na Universidade Paris 1, escreveu livros e numerosos artigos sobre o pensamento de Michel Foucault com enfoque nas relações entre filosofia e linguagem nos anos 50-60 e nas questões de biopolítica e subjetivação nos anos 70-80.