

Pensar sob a conjuntura: Antonio Negri e seus contemporâneos¹

Jun Fujita Hirose

Maio de 68 e seu adeus ao marxismo

Por iniciativa de Slavoj Žižek e Alain Badiou, foram realizados dois colóquios *On the idea of communism*, em 2009, em Londres e, em 2010, em Berlim. Negri foi convidado para os dois, mas o que atrai a nossa atenção particularmente é a sua segunda intervenção².

Intitulando-a “É possível ser comunista sem Marx?”, o filósofo põe a questão para a qual, desde o começo da intervenção, ele tem a resposta: não. Então por que a colocar?

[Podemos] nos perguntar [diz Negri] se (depois de maio 1968) jamais houve um comunismo ligado ao marxismo na França. Houve certamente (e ainda permanece) nas duas variantes do stalinismo e do trotskismo, ambas participantes de uma história longínqua e esotérica. Já no que diz respeito à filosofia de 68, a recusa do marxismo é radical. Desejamos nos referir essencialmente às posições de Badiou [...].

¹ O presente texto é uma primeira face do díptico. Se aqui examinamos as posições de Rancière e Althusser, veremos na segunda face as de Badiou e Deleuze.

² Negri, A. È possibile essere comunisti senza Marx? (2010) In: *Il comune in rivolta. Sul potere costituente delle lotte*. Verona: Ombre Corte, 2012, p. 41-50 [É possível ser comunista sem Marx?. Tr. br. Bárbara Szaniecki. *Revista Lugar Comum*, n. 31, 2011, p. 33-41. Disponível em <<http://tinyurl.com/muklvth>>. Todas as citações sem referência serão dessa tradução do texto de Negri].

Mas sem poupar também as de Jacques Rancière.

Antes de adentrar na matéria, seria necessário sermos precisos a fim de evitar um equívoco. Para o filósofo italiano, entre os pensadores franceses contemporâneos, aqueles que começaram antes de 68, tais como Althusser, Foucault ou Deleuze, não fazem parte da “filosofia de 1968”. Entre eles e seus irmãos menores, Negri vê descontinuidade, quiçá oposição radical.

Rancière e sua política à *space opera*³

Diante da tendência cada vez mais generalizada de separar o comunismo do marxismo, Negri reafirma: “O comunismo é uma construção, nos ensinou Marx, uma ontologia, ou seja, a construção de uma nova sociedade a partir do homem produtor, do trabalhador coletivo, através de um agir que se revela eficaz porque é voltado ao *incremento do ser*.” Ser comunista com Marx, para o filósofo italiano, é estabelecer o comunismo na história, em que os trabalhadores não cessam de esforçar-se para incrementar o “ser” (potência ontológica), através do “agir” que eles produzem nos limites das condições dadas ao resistir. É assumir a produção de subjetividade em sua inerência à temporalidade concreta, ao estado de coisas historicamente determinado. Qual seria então um comunismo sem Marx, tal qual Negri o encontra entre os sessentistas? É um comunismo que se recusa a assentar sobre a ontologia histórica e que garante uma autonomia aos processos de construção revolucionária à revelia de toda determinação histórica.

Examinemos primeiro o caso de Rancière. O que ele chama “democracia”, “política” ou “comunismo” consiste na emancipação intelectual das massas. A política rancièriana não exige simplesmente que cada um tenha sua voz, mas que qualquer um intervenha em qualquer coisa: *todos falam de tudo*. E é a tais “revoltas lógicas” que Rancière não cessa de nos convidar por meio de seus escritos e ditos, desde o seu primeiro livro, publicado em 1973, *La Leçon d’Althusser*.

Como já o demonstra bem o próprio fato de que ele não fez outra coisa que *se repetir* por mais de 40 anos, a sua política não tem nenhuma relação com a história. Se ela é definida pelo antagonismo com a “polícia”, que

3 [NT] *Space Opera*: “subgênero da ficção científica que enfatiza aventuras românticas e amiúde melodramáticas, passada inteiramente ou quase no espaço sideral.” Cf. <http://en.wikipedia.org/wiki/Space_opera>.

consiste em distribuir entre cada indivíduo uma parte fixa (função, posição etc.), Rancière não hesita em ir buscar essa forma de poder desde Platão (nisto, um pouco como Giorgio Agamben, que encontra a “biopolítica” por toda parte na história da humanidade). Se o *logos* de qualquer um é convidado a se revoltar, é contra uma República eterna, supostamente policiada da mesma maneira, passados 2.400 anos!

O movimento de emancipação, a ‘política’ [diz Negri], perde assim toda característica de antagonismo, não de forma abstrata, mas no terreno concreto das lutas; as determinações da exploração não são mais percebidas e, paralelamente, a acumulação do poder inimigo, da “polícia” (sempre apresentada como uma figura indeterminada, não *quantitate signata*), não constitui mais problema. Quando o discurso da emancipação não repousa sobre a ontologia, torna-se utopia, sonho individual e não significa mais nada.

A emancipação intelectual não pode ser política quando é uma ação determinada no abstrato. De fato, se nós mergulharmos no concreto, devemos realmente constatar que, hoje, é o poder inimigo em pessoa, ou seja, o Capital, que nos convida a tal emancipação. Isto está no coração da discussão, quando Negri e outros teóricos italianos, tais como Paolo Virno, Maurizio Lazzarato ou Christian Marazzi, falam da passagem do fordismo ao pós-fordismo, ao analisar as transformações da exploração do trabalho ocorridas nos anos 1970. Se é verdade que o fordismo era um regime bem *policial*, o pós-fordismo não o é mais.

Nas fábricas tayloristas da época fordista, os operários se encadeavam ao longo da linha de montagem de modo que cada um ocupasse um posto fixo. A divisão do trabalho os interdita de falarem (entre si). A reestruturação pós-fordista consistiu, justamente, em incluir no seio do processo produção as atividades *lógicas* dos seres falantes. A inteligência de qualquer um (o *general intellect*) é dessa maneira posto a trabalhar, o que os italianos chamam “subsunção real do trabalho ao capital” ou “comunismo do Capital”.

Dito isso, seria interessante reexaminar a natureza sessentista da política rancièriana. Segundo os teóricos italianos, herdeiros da tradição *operaista*, primeiramente foram os operários que resistiram contra a ordem

policial fordista e, para adaptar-se à nova situação assim criada, o Capital foi obrigado a se reestruturar. E se essas revoltas lógicas culminaram por volta de 1968, a “contrarrevolução” pós-fordista foi posta a operar a partir de 1971, com o Choque Nixon... Tudo isso nos permite formular uma hipótese (para salvar Rancière de seu sem-Marx *apesar dele*): no momento de sua concepção inicial⁴, a política rancièriana estava bem *assentada* sobre a ontologia histórica, de modo a participar da resistência contra a organização fordista do trabalho. Mas, ao contrário dos italianos, Rancière jamais quis levar em conta a reorganização capitalista, isso que permitiu a ele fixar *de uma vez por todas* seu inimigo e sua política: *Madame Bovary contra Monsieur Platão*. No prefácio à nova edição de *La Leçon d'Althusser*, ele escreveu:

Está claro que eu não subscrevo mais, hoje, certas afirmações e análises deste livro. Mas não mudei a respeito do princípio que guiou minhas solidariedades e hostilidades desde então, a saber: a ideia de que o pressuposto de uma capacidade comum a todos pode somente fundar ao mesmo tempo a potência do pensamento e a dinâmica da emancipação.⁵

Falando da “capacidade comum a todos” como de um “pressuposto” ideal, Rancière sublinha aqui, lepidamente, a autonomia naturalista, abstrata, dessa potência ontológica, posta como uma essência qualitativa (não quantitativa) além de toda relação materialista com a história: a natureza humana.

Althusser e sua *Kehre*⁶ dos anos 70

La Leçon d'Althusser tinha por objetivo denunciar a lógica policial inerente ao pensamento althusseriano e, dessa maneira, inscrever-se no grande tumulto do *general intellect* emancipado em 68. Se Rancière se revoltou contra seu mestre, foi porque a seus olhos esse “homem de partido” se tomava justamente por “mestre” e queria, sem parar, dar lições aos operários supostos de serem

4 Cf. Rancière, J. Sur la théorie de l'idéologie: politique d'Althusser (1969), republicado como apêndice à nova edição de *La Leçon d'Althusser* (Paris: La fabrique, 2011).

5 Ibidem, p. 14.

6 [NT] “Virada”, em alemão, aqui no sentido de divisor de águas na obra do filósofo.

massas cegas e ignorantes (de suas próprias condições de existência).

Já Negri guardou silêncio sobre Althusser durante bastante tempo. Uma vez rompido o silêncio com a morte de Althusser, Negri não escondeu a sua concordância com Rancière, ao dizer que o “althusserismo” dos anos 60 repousava sobre a partilha policial do “homem de partido” e do “processo sem sujeito”, mas isto não significava simplesmente repetir a crítica rancièriana. Seu *enjeu* consistia em revelar o “deslocamento interno”⁷ operado em Althusser na segunda metade dos anos 70, ante a aparição das novas formas de exploração.

Num texto consagrado ao trabalho de Althusser, Negri chama a atenção à frase inaugural de uma conferência dada em 1977: “qualquer coisa se fraturou”⁸, e analisa essa fratura, à qual o conferencista se considera exposto na conjuntura da época:

Se passou [escreve o filósofo italiano] que a ideologia massivamente estendeu sua dominação sobre todo o real [...] Se os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs) engendraram o poder ao singularizá-lo mecanicamente mediante diversas instituições, hoje, esse poder se funde no conjunto do processo social. O mundo [...] foi subsumido pelo capital [...] Mas, assim como para Foucault, esta expansão do poder dos AIEs [...] não acontece sem resistência. Resistência do corpo, resistência dos corpos [...] De novo, é o tecido ontológico do comunismo que se opõe, resiste, reconstrói, contra a totalidade da dominação.⁹

Na conferência veneziana em questão, assim como no texto redigido pouco depois para *il manifesto*¹⁰, Althusser realmente fala em dois tipos

7 Althusser, L. *L'Avenir dure longtemps*, seguido de *Les faits*, nova edição ampliada, apresentada por O. Corpet e Y. M. Boutang. Paris: Stock / IMEC, 2007, p. 492-493.

8 Althusser, L. En fin la crise du marxisme!, intervenção no *Colloque de Venise*, organizado por *il manifesto* em novembro de 1977, republicado em *Solitude de Machiavel et autres textes*. Paris: PUF, 1998, p. 267-280.

9 Negri, A. Pour Althusser: Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser. *Futur antérieur*, Sur Althusser. Passages, número especial, 1993, p. 73-96.

10 Althusser, L. Le marxisme comme théorie “finie”. *il manifesto*, 4 de abril de 1978, republicado em *Solitude de Machiavel*, op. cit. p. 267-280.

de “expansão” contemporâneos: dos AIEs e das “formas da luta de classe operária e popular”, bem como da dupla face da conjuntura da época (a bifurcação *história/devir*). De um lado, ele assinala a passagem dos AIEs de expansão formal ou molar para expansão *real* ou molecular como uma nova tendência da sociedade capitalista: “O Estado [ele escreve em sua contribuição ao jornal italiano] sempre foi ‘expandido’ [...]. As formas dessa expansão é que mudaram [...], mas não o princípio de expansão.”¹¹ Se Althusser, nos anos 1960, podia conceber sua teoria da ideologia ao pressupor a autonomia do partido e de seus “sábios” em relação ao poder dos AIEs, é porque, naquela época fordista, os AIEs não se expandiriam senão formalmente, deixando subsistir sua exterioridade no interior da sociedade. São esta autonomia do partido e a forma do movimento marxista, baseada sobre aquela, que estão em crise, lá onde os AIEs, agora tornados moleculares, penetram na sociedade a ponto de fundirem-se com ela. Em suma, as reformas capitalistas dos anos 1970 fazem aparecer a subsunção real da sociedade ao Estado (Estado = sociedade), bem como a subsunção real do trabalho ao Capital (sociedade = fábrica).

De outro lado, Althusser diz:

Para compreender as condições em que a crise estourou e se tornou viva, é preciso ver também o outro lado das coisas, não somente o que se desfaz, mas o que se faz: a potência de um movimento de massa operário e popular sem precedentes, que dispõe de forças e potencialidades novas. Se nós podemos, hoje, falar de crise do marxismo em termos de liberação e renovação possíveis, é por causa da potência e capacidades históricas deste movimento de massa [...] A audácia de maio de 68 na França, na Tchecoslováquia e no mundo, terminou por abalar o sistema de bloqueio e por dar ao marxismo em crise uma chance real de liberação.¹²

O filósofo francês faz aqui, definitivamente, o elogio das revoltas lógicas sessentistas, que tomam por alvo toda a ordem policial fordista, da qual participa sua própria teoria da ideologia! Mas é preciso prestar uma

¹¹ Ibidem, p. 288.

¹² Althusser, L. Enfin la crise du marxisme!, op. cit., p. 273.

atenção particular ao fato de que ele fala da “potência” acumulada nessas massas emancipadas fora dos partidos e mesmo dos sindicatos. Se ele considera Maio de 68 como um acontecimento decisivo, não é porque encontre nele uma hipótese comunista verificada (é o caso de Rancière), mas porque vê nele um novo incremento do ser, que desnuda a instância corporal das lutas em sua imediaticidade: através do *general intellect* emancipado, são já os corpos que passam (uma vez que “a *mens* não pensa senão na medida em que é afetada pelas impressões e movimentos do corpo”¹³)... São as massas, exprimindo-se em suas revoltas lógicas, que forçaram o Capital a renovar o seu sistema de acumulação e, no mesmo golpe, puseram o marxismo em crise, sua teoria da ideologia e sua organização partido/sindicato. E, na época pós-fordista, onde a ideologia penetra na economia (produção imaterializada) ao mesmo tempo em que o social é subsumido àquela (fábrica socializada), ao ponto de não restar mais nenhuma exterioridade, a produção de subjetividade se faz desde o tecido corporal das massas ou, melhor, da “multidão” (visto que se trata, daqui por diante, de uma nova forma de sujeito coletivo, que ultrapassa e abole a divisão dirigente/massa): a tendência volitiva de incrementar a potência ontológica, ou seja, o desejo, não será jamais anulada, inclusive num tal impasse. Negri resume essa *Kehre* althusseriana: “A própria definição do materialismo mudou: da acentuação da crítica das ‘relações de produção’, a atenção se deslocou para os processos constituintes de novas ‘forças produtivas’”¹⁴.

O Capital e seus covetores

Importante para o filósofo italiano é que uma tal “conversão-deslocamento”¹⁵ (da teoria do “processo sem sujeito” numa teoria do corpo) se produz em Althusser na medida em que ele sabia “pensar sob a conjuntura”¹⁶, permanecendo fiel às lições de Marx, ou de Maquiavel, que diz em seu *Príncipe*: “*mi è*

13 Althusser, L. *L'Avenir dure longtemps*, op. cit., p. 492.

14 Negri, A. Pour Althusser, op. cit. E Althusser, ele mesmo, não diz outra coisa: “No marxismo, na *teoria marxista*, eu encontrava um pensamento que levava em conta o primado do corpo ativo e trabalhador em relação à consciência passiva e especulativa, e pensava esta relação como o próprio materialismo.” (Althusser, L. *L'Avenir dure longtemps*, op. cit., p. 247).

15 Althusser, L. *L'Avenir dure longtemps*, op. cit., p. 501.

16 Althusser, L. *Machiavel et nous*. Paris: Tallandier, 2009, p. 55.

parso più conveniente andare dritto alla verità effettuale della cosa che all'immaginazione di essa."¹⁷ Isso apresenta um contraste forte com o caso de seu ex-aluno, que não conhecia um deslocamento porque, precisamente, se fechou dentro da "imaginação" (paranoica) sem jamais querer se expor à "verdade efetiva da coisa" (esquizofrenia).

Ora, se Rancière se recusa a pensar sob a conjuntura, ele tem suas próprias razões: isso seria tomar por "mestre" a conjuntura e submeter-se a ela como seu "aluno". Ele condena, assim, toda a tradição do pensamento materialista, que vai de Maquiavel a Althusser, passando por Spinoza e Marx.

Nosso filósofo italiano não está imune a uma tal condenação. Convidado ao primeiro colóquio "Sobre a ideia do comunismo", Rancière fez sua exposição sob um título dirigido diretamente a Negri: "Comunistas sem comunismo?". Após ter *se repetido*, como sempre, ele se lançou ao ataque contra as posições negrianas desenvolvidas a partir da constatação conjuntural do "comunismo do Capital". Ele as acusa de assentarem sobre uma "lógica pedagógica das Luzes", que "faz do Capital um mestre instruindo os trabalhadores ignorantes e preparando-os para uma igualdade sempre por chegar".¹⁸

Se o Capital é suposto o "mestre" em Negri, não é ele justamente a título de um "mestre ignorante"? Se o filósofo de origem *operaista* faz sua famosa tese do *Manifesto do partido comunista*, que afirma que o Capital "engendra seus próprios coveiros", o faz sob a condição de não recair no materialismo dialético. Para Negri, o Capital "ignora" como cavar a cova, ele não tem nada a ensinar aos trabalhadores. E se é verdade que os trabalhadores também ignoram como cavá-la, eles "sabem" pensar sob a conjuntura de exploração capitalista, ou seja, encontrar sob o aspecto em que ela lhes aparece um "problema", forçando-os a produzir linhas de fuga, isto é, a intervir *à maneira de um lançamento de dados* no estado de coisas. Já era o caso quando as massas se colocaram em revoltas lógicas ante a ordem policial das sociedades fordistas disciplinares; o Capital é que foi "instruído" pelas massas na reestruturação fordista, e não o inverso.

Para Negri, se nosso "ser" não cessa de se incrementar, isso não se

17 Ibidem, p. 40. Em italiano, no original. Tradução: "[...] pareceu-me mais conveniente ir diretamente à verdade efetiva da coisa que à imaginação em torno dela." [Maquiavel, N. O *Príncipe*. Tr. br. Maurício S. Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 97].

18 Rancière, J. *Communistes sans communisme?*. In: *Moments politiques. Interventions 1977-2009*. Paris: La Fabrique, 2009, p. 230.

dá graças às lições capitalistas, mas através de linhas de fuga *aleatórias* que a conjuntura nos força a produzir na medida em que nós nos esforçamos por encontrá-la sob seu aspecto problemático, intolerável, ou mesmo desutópico:

Nós não temos nada a fazer [disse ele numa entrevista por ocasião do lançamento italiano de *Commonwealth*] com o ‘materialismo dialético’, com o notório diamat; o materialismo histórico é outra coisa. Nele, a finalidade da ação não é ligada de maneira determinada ao seu sucesso, a sua realização, que seria um hegelianismo. A relação entre ação e finalidade lhe é sempre aleatória. Nós tiramos, assim, toda a necessidade do *telos*. Mas isto não significa que separemos o *telos* da ação. É, portanto, à subjetividade/singularidade que nós confiamos a tarefa. Dito isso, por que não aferrar a possibilidade de construir por meio da ação comum uma universalidade? Que essa universalidade possa conter elementos de ambiguidade e, às vezes, derivar em direção ao irracional, é evidente. Porém, de outro modo, é igualmente possível que essa universalidade seja tratada num processo de construção comum. [...] Tudo que nós fazemos é aleatório. Mas é sempre possível construir. Nós exprimimos o desejo do comum e ninguém pode nos impedir.¹⁹

Não se trata do mesmo “materialismo histórico” quando Althusser, em seu texto para *il manifesto*, fala do marxismo como uma “teoria ‘finita’” e prefigura sobre ela o que mais tarde ele chamará de “materialismo aleatório”?

A teoria marxista [ele escreve] está inscrita e limitada à *fase atual*: essa da exploração capitalista. Tudo o que ela pode dizer do futuro é prolongamento *de linhas pontilhadas*, e *em negativo*, das possibilidades de uma tendência *atual*, a tendência ao comunismo, observável numa inteira série de fenômenos da sociedade capitalista [...]. Somente uma teoria “finda” pode estar

19 Negri, A. Una discussione intorno al comune (2009). In: *Il Comune in rivolta*, op. cit., p. 165.

realmente *aberta* às tendências contraditórias que ela descobre na sociedade capitalista, e aberta para o seu devir aleatório, aberta para as “surpresas” imprevisíveis que não cessam de marcar a história do movimento operário [...].²⁰

Para Negri, assim como por Althusser, a ação política é simultaneamente histórica e aleatória. *Histórica*, na medida em que ela se produz sob a conjuntura, no estado de coisas historicamente determinado. E *aleatória*, porque ela produz, e até mesmo cria, de maneira intempestiva, a partir dos corpos que desejam e que resistem na própria ausência de todas as condições, de toda necessidade dialética. O importante é notar que, nem num caso nem no outro, a álea *ontológica* (dos corpos) não encapsula jamais a determinação *histórica* (das relações entre forças produtivas e relações de produção), tanto que é dentro da relação *materialista* com a determinação histórica que cada ação se torna comum, logo, política, isto que Rancière não quer jamais *aprender*. É a conjuntura, enquanto “*desutopia constitutiva*”, que nos força a “pensar com os corpos”. Ora, tudo isto não relembra a seguinte passagem de Deleuze a propósito de outro pensador contemporâneo? “Se Foucault é um grande filósofo [escreve ele] é porque se serviu da história em prol de outra coisa: como dizia Nietzsche, agir contra o tempo, e assim sobre o tempo, em favor, eu espero, de um tempo que virá.”²¹ Nós a ele retornaremos.

Tradução de Bruno Cava

*Jun Fujita Hirose nasceu em 1971, é filósofo e crítico de cinema, e acaba de publicar seu primeiro livro em espanhol, *Cine-capital: cómo las imágenes devienen revolucionarias* (Tinta Limón, 2014). É professor de francês e de cinema na Universidade Ryukoku (Kioto, Japão) e no Instituto Francês de Tóquio.

20 Althusser, L. Le marxisme comme théorie “finie”. In: *Solitude de Machiavel*, op. cit., p. 285-286.

21 Deleuze, G. Qu'est-ce qu'un dispositif? (1988). In: *Deux Régimes de fous*. Paris: Minuit, 2003, p. 323.