

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA**

PODER CONSTITUINTE E DEVIR
Sobre o antijuridismo na contemporaneidade

Tiago de Andrade Coelho

Orientador: Prof. Dr. Aulerives Maciel. Jr

NITERÓI

2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA**

**PODER CONSTITUINTE E DEVIR
Sobre o antijuridismo na contemporaneidade**

Tiago de Andrade Coelho

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Estudos da Subjetividade – do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia. Linha de pesquisa: Subjetividade, Política e Exclusão Social.

Orientador: Prof. Dr. Auterives Maciel Jr

NITERÓI

2007

PODER CONSTITUINTE E DEVIR
Sobre o antijuridismo na contemporaneidade

Tiago de Andrade Coelho

Composição da Banca Examinadora:

Dr. Auterives Maciel. Jr (UFF - Orientador) _____

Dr. Eduardo Henrique Passos Pereira (UFF) _____

Dra. Heliana de Barros Conde Rodrigues (UERJ) _____

Agradecimentos

Aos meus pais, pelo amor, carinho e apoio incondicionais.

Ao meu filho Cauã, para quem dedico este trabalho.

Ao meu orientador, Auterives Maciel, pelo trabalho, mas, sobretudo pela amizade compartilhada.

Aos meus amigos, Frederico Leão, Adriana Marcelino e Danilo (Hope Garden).

Ao Rafael (Albino), pela amizade e convivência que me permitiram aprender muito sobre o que é morar longe da família.

Aos meus colegas de classe, pelas experiências de estudo e amizade dentro e fora da sala de aula, em especial ao André Rossi, Laila, Tarso, Fernanda, Renata, Rosa e Raquel Ritter.

Aos meus professores do corpo docente do mestrado, pelo carinho e troca de conhecimentos.

Aos meus tios, Virgilio, Haydée e Romero, pelo carinho e acolhimento.

Aos meus amigos, todos, aos que se foram, mas ainda continuam comigo e aos que ainda estão aí, pela “aprendizagem vagabunda”.

Resumo

Nossa pesquisa apresenta um estudo sobre as possibilidades de revolucionar na política contemporânea. Partindo de um panorama da filosofia e dos teóricos jurídicos, tencionamos a forma da instituição das leis, bem como a imagem do Estado na modernidade. Para tal, apresentamos a constituição das leis que fundamentam o Estado, para depois operar uma análise crítica de suas condições e determinações, mas também de suas implicações para um processo de mudança que venha a contemplar a necessidade de revolucionar no contemporâneo. Posteriormente, apresentamos analiticamente os dois conceitos chave de nossa dissertação, *poder constituinte* e *devir*, para observar como os pensadores, Antonio Negri e Gilles Deleuze, operam a crítica do pensamento jurídico e produzem um pensamento que aqui denominamos de: *antijurídico*. Tais pensadores, ancorados na filosofia de Espinosa, nos oferecem ferramentas para pensar a política contemporânea sob o prisma da criação, enquanto abertura das possibilidades ou alternativas de uma nova maneira de entender o conceito de *revolução*. Conclui-se que, esgotadas as formas de pensar a *revolução* compreendida num modelo clássica da História moderna, a criação de novas formas de revolucionar estão abertas no contemporâneo, e elas passam pela recusa do pensamento jurídico do Estado.

Palavras-Chave: Poder Constituinte. Devir. Revolução. Política.

Abstract

Our research presents a study on the possibilities to revolutionize in the contemporary politics. From philosophical panorama and legal theoreticians, we set forth the form of institution of the laws, as well as the image of the State in modern time. In order to do that, we present the constitution of the laws that form the State basis, so that we can later work on a critical analysis of its conditions and determinations, and also on its implications for a process of changes to contemplate the contemporary need to revolutionize. Later, we analytically present the two key-concepts of our dissertation, *existing power* (*poder constituente*) and *incoming power* (*devenir*), to observe how the philosophers Antonio Negri and Gilles Deleuze handle the critics of legal thoughts, to produce what we call here the *anti juridical* thought. These philosophers, anchored in the philosophy of Espinosa, can offer tools to examine the contemporary politics under the prism of creation, while opening possibilities or alternatives, in a new way to understand the concept of *revolution*. One concludes that, depleted the ways to think the revolution as comprehended in a classic model of modern History, the creation of new contemporary ways to revolutionize are open, going through the denial of the State's juridical concept.

Key Words: Existing Power. Incoming Power. Revolution. Politics.

Sumário

Introdução.....	7
Capítulo I	
Tensão entre Pensamento Jurídico Moderno e Pensamento <i>Antijurídico</i>	16
a) Hobbes e a Monarquia Absoluta	22
b) Rousseau e a <i>vontade geral</i>	29
c) Noções da relação: poder e projeto	33
d) A idéia de <i>necessidade</i>	36
e) Foucault e a inversão: <i>Soberania e Dominação</i>	39
Capítulo II	
Negri e o <i>Poder Constituinte</i> como potência revolucionária insolúvel	
a) Crítica do <i>poder constituinte</i> na tradição jurídica contemporânea	45
b) Da natureza <i>antijurídica</i> do <i>poder constituinte</i>	49
c) O conceito de <i>multidão</i> : Negri espinosista	51
d) A espinha dorsal do <i>poder constituinte</i> : Maquiavel-Espinosa-Marx	55
e) Sujeito constituinte e procedimento absoluto	64
f) Campo problemático: o dentro e o fora indiscerníveis	68
Cápítulo III	
Devir .	
a) Considerações preliminares	72
b) <i>Devir</i> : um pouco de História da Filosofia	77
c) A Política e a Literatura	86
d) Perversão	92
e) Máquinas	97
Conclusão	105
Bibliografia.....	111

INTRODUÇÃO

Nosso trabalho terá como tema analisar os conceitos: *poder constituinte e devir*. Sendo este um estudo ligado à área de Filosofia Política e produção de subjetividade, pretendemos fazer uma exposição desses dois conceitos tendo como perspectiva o movimento de pensamento que aqui chamaremos de *antijurídico* e que habita a filosofia política contemporânea. Acreditamos que através desses dois conceitos-idéias poderemos observar, com certa propriedade, uma nova imagem de pensamento ligado aos problemas práticos da vida (cotidiana), que rompe consideravelmente com a tradição do pensamento filosófico-político da modernidade, apesar de estar estreitamente ligado a ela. O problema prático ao qual se ligam estes dois conceitos tem como contexto geral a atual versão do *sistema capitalista de produção* mundial: o neoliberalismo. O fato desse sistema de organização social efetuar gradativamente, em todo o globo, um tipo de homogenia cultural configura para nós uma situação preocupante do ponto de vista das subjetividades que aí são produzidas.

Ainda em sentido geral, ao contrário das décadas anteriores, torna-se cada vez mais difícil visualizar a criação de novas formas de resistência, ao menos numa escala macro, para o tipo de funcionamento político que o sistema capitalista processa no cotidiano das pessoas que vivem sob a vigência de suas leis. O aparato jurídico do Estado, construído para garantir uma determinada ordem, é hoje muito mais sofisticado tecnologicamente e as formas de controle social mais sutis. Como podemos pensar em revoluções dentro da forma de organização política do capitalismo se o próprio conceito de *revolução* na atualidade se encontra em crise? Como a partir dessa crise podemos criar formas inéditas de existência? Como seria possível hoje resistir ao estado de dominação da vida (*bios*) sem recorrer à ortodoxia que caracteriza as formas de luta propostas pela esquerda tradicional? Todas essas questões demandam a produção de novas idéias que nos permitam transitar por um plano que constitui gradativamente o *ethos* do homem na contemporaneidade. Sabemos que toda revolução carrega consigo uma mudança geral e significativa na existência do homem e até então víamos na história, principalmente com a idéia de classe (Marx), a maneira de entender os diversos movimentos revolucionários a partir da luta travada em todos os tempos entre oprimidos e opressores. Como poderíamos

entender o movimento revolucionário a partir de uma outra perspectiva de *revolução* que não se pautasse pelas idéias de classe oprimida *versus* classe opressora?

A idéia de *classe proletária* foi desenvolvida largamente por Marx ao longo do século XIX, com a pretensão de dar a ela o estatuto de revolucionária. Após uma incisiva análise do sistema capitalista de produção e das suas formas de exploração social e econômica (*O Capital*), Marx desenvolve, tendo como modelo de pensamento o materialismo histórico, o conceito de *proletário* enquanto sujeito portador do poder de uma macro-mudança operada na estrutura social e política do Estado. Ao longo dos séculos XIX e XX encontraremos na história as idéias desse pensador como *leitmotiv* de mudanças políticas significativas, como: a revolução russa, a revolução cubana etc. No entanto, a partir das últimas décadas do século XX observamos uma derrocada crescente do “Comunismo” no mundo e o enfraquecimento do proletariado em termos políticos. Nos dias atuais seria uma ingenuidade, no nosso modo de ver, pensar que o proletariado poderia ainda conservar em sua existência uma posição de centralidade, segundo as idéias revolucionárias de outrora. Isto também não significa dizer que ele ainda não seja revolucionário, mas não podemos deixar de notar que ele não sustenta mais esse estatuto de maneira centralizada, como nas revoluções citadas acima. Acreditamos que neste momento existem outros grupos, que não se constituem talvez como classe, mas que estão limitados juridicamente a uma forma de existência fora dos moldes ideais da estrutura social. O que nos leva a acreditar que o próprio conceito de *revolução* deve estar sendo recriado.

Portanto, nos atentamos para o fato de que tais mudanças estão sendo operadas a partir das condições em que a vida social se desdobra. Assim, optamos por observar e analisar como no nível do direito essas relações se expressam a partir de novos interesses, novas produções de desejo e novas formas de controle. Acreditamos que à constituição das leis estão diretamente ligadas a produção de uma subjetividade determinada e que o Estado sempre renova suas formas de controle a partir da constituição das leis. Mas também não podemos deixar de notar que, a produção dessas leis tem como fundamento um modelo de pensamento jurídico que encontramos destacado na tradição de pensamento político-filosófico moderno. Com efeito, partimos do fato de que o sistema de vida burguês é criado, ganha força no período moderno e gradativamente torna-se dominante e legítimo a partir da constituição de um modelo de Estado com características peculiares.

Assim, nós queremos pensar e problematizar os fundamentos do ordenamento jurídico proposto por alguns filósofos modernos (Hobbes e Rousseau) a partir das idéias de alguns pensadores contemporâneos: Michel Foucault, Gilles Deleuze, Felix Guattari, Giorgio Agamben e Antonio Negri. Tais pensadores contemporâneos, cada um de uma maneira singular, estão ligados a questões relacionadas com a crise do conceito de *revolução*. Destarte, esses autores nos oferecem conceitos criados a partir de uma avaliação da constituição de um modo de vida ordenado a partir de valores específicos. No decorrer da pesquisa veremos como esses autores se servem da construção de conceitos como: *micropolítica*, *máquinas de guerra*, *poder constituinte*, *devir*, etc. Tais conceitos surgem como ferramentas que nos ajudam a entender uma crise que se atualiza junto com o capitalismo e nos permite levantar questionamentos importantes sobre a política representativa, o poder central do Estado como instância reguladora e controladora da vida cotidiana, as tecnologias de dominação e as relações de poder que perpassam os diversos territórios da vida social.

No entanto, para delimitar o nosso problema teremos como pontos de referência específica as obras: “O Poder Constituinte: ensaios sobre as alternativas da modernidade” de Antônio Negri e “Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia” de Gilles Deleuze e Felix Guattari, onde encontraremos as teses necessárias para entendermos a tendência do pensamento *antijurídico* que caracteriza a filosofia política contemporânea. A escolha desses autores e dessas obras em específico se liga ao fato de que os conceitos analisados, na acepção em que os tomamos, foram construídos por eles e estão marcados significativamente nas obras citadas acima. Destarte, não ficaremos presos somente às idéias contidas nessas obras e nos reservaremos o direito de nos servirmos de outros autores e obras, pois, o que queremos destacar aqui é como as leis se constituem a partir de um pensamento filosófico-jurídico e o desenvolvimento de sua crítica a partir de uma perspectiva de pensamento *antijurídico*.

A princípio, apresentaremos algumas teorias de pensadores que aqui iremos denominar como jurídicos, pois são pensadores que se preocuparam com a constituição do Estado moderno, ou com a constituição de um Estado de direito (burguês). Tal Estado de direito foi projetado por esses autores, com o intuito de oferecer os fundamentos necessários para a legitimação de uma determinada ordem e a instituição de determinadas

leis. Sendo assim, poderemos ter uma noção mais aproximada de como o Estado vem a se constituir, e dentro dele, a criação de algumas categorias: governo, cidadão, soberano e povo. A tensão que iremos flagrar nessa constituição é justamente a que se exerce a partir do choque entre o soberano que governa e a multidão governada. Para isso, a obra “O Poder Constituinte” deve nos oferecer uma análise dessa relação conflituosa, de forma que possamos desenvolver nossa pesquisa na perspectiva *antijurídica* que estamos observando como fenômeno do pensamento político contemporâneo.

Ao lermos “O Poder Constituinte”, veremos Negri desenvolver inicialmente uma crítica da Ciência Jurídica onde ele aponta o desejo desta de se colocar como definidora do conceito de *poder constituinte*. Isto é, do interesse que as Ciências Jurídicas têm de estabelecer limites para o movimento do *poder constituinte*. No entanto, Negri não aceita estes limites e busca fazer uma definição deste conceito ligando-o às necessidades dos movimentos populares democráticos (NEGRI, 2002, p. 7- 41). Neste sentido, podemos afirmar que a ação popular é, para este autor, o *poder constituinte* e não a sua forma jurídica ou legal. Negri não está se referindo a outra coisa senão a uma retomada do conceito, com o desejo de devolver a ele o movimento que lhe é próprio. Para realizar tal tarefa, ele irá fazer uma genealogia do *poder constituinte* para mostrar como, na história das revoluções modernas, ele se apresenta como *potência desruptiva*. Com isso, o autor quer expor como as revoluções sempre foram presentes na modernidade e como elas ainda são importantes para os tempos atuais.

Na obra em questão, Negri irá se apoiar em três pensadores da política para desenvolver o seu pensamento: Maquiavel, Espinosa e Marx. Em “O Poder Constituinte”, encontraremos uma longa análise da obra do pensador florentino no sentido de fundamentar a idéia de que esse conceito é próprio dos movimentos populares democráticos (alguns pensadores da história da filosofia terão Maquiavel como precursor das idéias republicanas que influenciaram os pensadores da democracia moderna e contemporânea como, Espinosa, Rousseau e Gramsci). Segundo Maquiavel (1979, p. 31), a política se caracteriza pelo conflito de interesses. De acordo com a vontade popular e as circunstâncias em que esta vontade se apresenta, os homens se movem em alguma direção na sua vida política. Tal mobilidade é própria da política e para Maquiavel, “é legítimo o apelo às armas quando estas são o último recurso de um povo” (O Príncipe). Qual é o significado desta afirmação

para Negri? Em Espinosa, Negri vai buscar a concepção de *multidão* como produtora do real e usará a sua idéia de constituição do comum para dar a essa *multidão* o estatuto de verdadeiro *poder constituinte*.

Ainda na referida obra, Negri também irá se valer da análise de duas concepções de história para caracterizar o que é *trabalho vivo* e *trabalho morto*. A *história rerum gestarum* é a história que nós herdamos ou a perpetuação das coisas passadas, já a *res gestae* é o *poder que tem a multidão de fazer história*¹. A *história rerum gestarum* se caracteriza pela tentativa, na história moderna e contemporânea, do poder constituído de controlar a sua fonte constituinte ou a *res gestae* (COCCO e PILATTI, 2002, p. II-III). Com efeito, a *história rerum gestarum* seria, necessariamente, a representação do *trabalho morto* ou do poder constituído que tenta controlar a *res gestae* que é a representação do *trabalho vivo* ou o próprio *poder constituinte*.

Para Negri, a idéia pós-moderna e neoliberal de que a história da revolução está terminada é falsa. Segundo o pensador político, a revolução está sempre se renovando, pois está sempre ligada ao conceito de “crise”, de uma crise que é irresolúvel. A História não tem término, não se naturaliza, “não instaura uma ordem definitiva”. “A História é história da potência e não do capital” (COCCO e PILATTI, 2002, p. IV). Por isso, a *res gestae* é invocada por esse autor contra a *história rerum gestarum*. A luta do *poder constituinte* nunca termina, apenas se renova de acordo com as circunstâncias. Todo pensamento desenvolvido por Negri nesta obra precisa encontrar na subjetividade contemporânea o agente de mudança, assim como Marx também buscou o proletariado enquanto sujeito capaz de efetuar a revolução. Sendo assim, podemos de início perguntar: que subjetividade seria essa, capaz de portar o poder de mudança invocado por Negri na obra “O Poder Constituinte”? Diante da atual hegemonia neoliberal no mundo, como se produziria esta espécie de subjetividade revolucionária? A invocação de uma *democracia absoluta* [ilimitada] é uma possibilidade para essa grande *mudança*?

Os pensadores Gilles Deleuze e Félix Guattari também compartilham, de certa forma, deste movimento de pensamento político que encontramos em Antonio Negri. Isto se deve não somente ao contato que eles tiveram, mas também pela afinidade de idéias e

¹ Esta passagem foi extraída por Adriano Pilatti de: M. Hardt e A. Negri, **Empire**. Harvard, 2000, p-47. (trad. bras. Rio de Janeiro: Record, 2001.)

engajamento² em movimentos sociais num determinado momento da história contemporânea. Por isso, o nosso interesse de estabelecer relações entre estes pensadores, além de, em parte, expor o contato que eles têm com a “via maldita da metafísica política moderna”, via esta da qual eles também se tornaram parte. A preferência pelos movimentos populares que caracteriza as idéias desses pensadores não é gratuita: a criação de novas possibilidades de *mutação* social está no poder da multidão. No entanto, não podemos deixar de fora em que momento o pensamento de Deleuze e Guattari e o de Negri irão bifurcar. Não se trata de um rompimento, visto que Negri aproveita em grande parte os conceitos criados pelos dois pensadores franceses, além de, como vimos acima, eles estarem ligados à mesma problemática: se Deleuze e Guattari tomam a política como parte, ainda que inseparável, da construção de um pensamento ontológico da vida e aqui a Filosofia não se separa da prática vivente, Negri constitui um projeto propriamente político objetivo de inovação social.

Segundo Negri, o pensamento de Deleuze e Guattari se aproximou bastante desta renovação política, mas apresentou o comum como um círculo sem saída, ao despedaçar a borda do tempo e afirmar a duração. Com nossas palavras, diríamos que ao *aion*, vertente do bergsonismo de Deleuze, ele propõe substituir o *Kairòs* (ROQUE, 2003, p.16).

O *devoir* deleuzeano, como movimento revolucionário que combate os fenômenos de imitação ou de representação transcendente, comporta a idéia de ritmo, enquanto que contra esse fenômeno de aprisionamento da vida pela medida, Negri vai lançar mão da desmedida como rompimento da ordem em direção à constituição do comum. Mas de qualquer forma, os dois pensamentos tomam como inseparáveis a tríade: ética-estética-política. A política está para a vida em Negri, assim como a Filosofia é inseparável desta para Deleuze e Guattari (ROQUE, 2003, p. 17).

Na série “Capitalismo e Esquizofrenia”, Deleuze e Guattari desenvolvem uma crítica do sistema capitalista enquanto produtor de um tipo muito peculiar de subjetividade. As teses que eles apresentam, são importantes para entendermos a relação de poder entre o

² O engajamento político em movimentos sociais, diz respeito mais a Felix Guattari e Antonio Negri do que a Gilles Deleuze, que apenas colaborou intelectualmente com alguns movimentos e grupos, mas nunca foi militante de nenhum movimento social e político do século XX.

Estado e a sociedade civil. Assim, pela via de uma avaliação da subjetividade contemporânea, eles nos mostram como o sistema capitalista de produção imprime na subjetividade desse tempo a sua marca. Do “Anti-Édipo” a “Mil Platôs”, Deleuze e Guattari irão percorrer um longo caminho conceitual onde se entrecruzam várias áreas do conhecimento: Arte, Ciência e Filosofia. A criação e reformulação de conceitos monta uma atmosfera complexa de pensamento e vida prática, onde surge uma multiplicidade de idéias e práticas constituindo o que eles chamam de *plano de imanência* (Mil Platôs). Dessa multiplicidade de idéias procuraremos extrair e interpretar o conceito de *devenir*. Conceito este que perpassa toda a História da Filosofia desde os pré-socráticos e que recebe novos contornos no pensamento de Deleuze e Guattari.

O conceito de *devenir*, na maneira como Deleuze e Guattari o formulam nos permite ver a imagem do pensamento político presente nesses autores. Na tradição filosófica que vai de Aristóteles a Hegel, *devenir* possui conotação específica, sendo ele uma “forma particular de mudança, a mudança absoluta ou substancial que vai do nada ao ser ou do ser ao nada” (ABBAGNANO, 1999, p. 268). Para Aristóteles, *devenir* pode ser dito em vários sentidos e os seus princípios são os opostos, “pode dizer que nada vem absolutamente do nada, mas aquilo que vem a ser, vem a ser do não ser acidental ou relativo, ou seja, da privação daquilo que é o termo do *devenir*” (*ibid*). Em Hegel, o conceito de *devenir* não sofre grandes mudanças, sendo ele: a unidade do ser e do nada ou a expressão do resultado de ser e nada, uma inquietação em si (*ibid*). Na concepção aristotélica, o nada é entendido como *privação* na constituição do *devenir*. Na concepção hegeliana, o conceito de *devenir* se transforma numa unidade sintética do ser e do nada; um estado de *inquietação* entre estes dois opostos. Mas, tanto num filósofo como no outro, o *devenir* é uma mudança em direção ao estabelecimento de uma unidade identitária universal (a substância e o absoluto) a partir de uma oposição entre o ser e o nada.

Deleuze e Guattari darão uma significação bem diferenciada do que as que vimos em Aristóteles e Hegel. Para eles, o *devenir* [devenir] não é uma generalidade e nunca poderá ser reduzido a uma unidade identitária universal. “[...] não se poderia reduzir este conceito, instrumento de uma clínica fina da existência concreta e sempre singular, à apreensão extática do mundo em seu universal escoamento – maravilha filosoficamente oca” (ZOURABICHVILI, 2004 p. 48). A palavra “clínica” poderá nos indicar, com certa

precisão, o sentido em que esses dois (o filósofo e o psicanalista) constroem o conceito de *devenir*. Na perspectiva da clínica, “devenir é o conteúdo próprio do desejo (máquinas desejantes ou agenciamentos): desejar é passar por devires” (*ibid*). Sendo conteúdo do desejo, o *devenir* é realidade. Em “O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia” eles já anunciam a produção desejante como produção do real (DELEUZE e GUATTARI, 1976 p. 43-44). Mas é no livro sobre Kafka que eles farão de *devenir* um conceito específico.

Percebemos na maneira como Deleuze e Guattari formulam o conceito de *devenir*, a imagem de um atravessamento de forças entre os termos implicados numa relação, onde um não deixa de ser para se tornar outro, mas os dois sofrem mudanças assimétricas a partir das quais não serão nunca os mesmos. Com efeito, não há dialética também nesse sentido, pois nada começa e nada se completa ou termina. Aqui, há apenas aumentos e diminuições de potência, graus de velocidade e lentidão, intensidades. O campo dos devires é o campo empírico, o *plano de imanência* onde a percepção capta variações intensivas: “desterritorialização” (Mil Platôs).

O conceito de *devenir* também comporta uma política; uma política da existência onde a criação é fundamental para rebater os fenômenos de imitação. Ora, o que menos visualizamos no fenômeno da produção de subjetividade comumente encontrada no capitalismo é um terreno onde a criação de novas formas de existir possam ser produzidas. A imitação proporcionada pelo território do mercado do capital é a da reprodução de modelos ideais de vida; de modelos arquetípicos de existência. O *devenir*, aqui se liga a uma outra idéia de revolução; uma revolução molecular: o momento em que não se suporta mais viver sob um determinado regime de verdades ou justiça, ali aonde a irrupção do *acontecimento* vem como força que nos impulsiona à deriva, ao porvir. Diz respeito à criação de um novo campo de percepção, de uma nova maneira de produzir o real _o plano de imanência_ e não de uma troca entre modelos de vida. A ordem política, qualquer uma, se vê assim esvaziada, oca diante do ato criativo na conexão entre dois mundos, numa composição entre dois mundos (DELEUZE e GUATTARI, 2005, p. 66-67).

Dentro desta perspectiva, o que nos interessa questionar é: como podemos, a partir de um pensamento antijurídico, pensar a produção de mudanças político-sociais na atualidade? Com efeito, é importante ressaltar que numa perspectiva de pensamento político característico desses autores, não há uma separação entre teoria e *práxis* cotidiana,

sendo todos os conceitos criados e utilizados por eles, expressões da vida prática. A inseparabilidade entre teoria e prática os coloca dentro de uma tradição de pensadores espinosistas. Sem equívoco, podemos afirmar que Espinosa é um ponto de convergência entre Deleuze, Guattari e Negri, mas não podemos deixar de notar que mesmo parecendo trilhar o mesmo caminho no que pertence às suas idéias sobre a política, eles possuem divergências e que em determinado momento do pensamento que apresentam tomaram caminhos diferentes. De qualquer forma, nossa pesquisa tenta mostrar que esses autores possuem proximidade nas idéias que apresentam e que, se pudermos pensar numa perspectiva antijurídica, observaremos a formação de uma imagem de pensamento diferenciada da tradição idealista/transcendental moderna.

Em vista de um desenvolvimento e de uma apresentação mais rigorosa possível de nossa pesquisa, entendemos a necessidade de expor e exemplificar as idéias e bases fundamentais da forma e instituição das leis que se desenvolveram no período moderno³ da história política e social do ocidente. Portanto, é de nosso interesse nesse primeiro capítulo nos remeter a alguns teóricos modernos, para através de uma leitura analítica de algumas de suas obras, criarmos uma imagem do pensamento jurídico que atravessa todo o período moderno até o contemporâneo, mostrando assim a tensão existente com o que aqui chamamos de *antijuridismo*. A tensão à qual nos referimos, diz respeito à problemática que se instaura a partir da idéia de soberania e multidão, como duas forças que se embatem na história política ocidental, fazendo funcionar de modo diverso o pensamento político que a história apresenta desde a modernidade até o nosso contemporâneo. Nos capítulos posteriores deveremos desenvolver com mais profundidade os conceitos-chave da nossa pesquisa: *poder constituinte* e *dever*. Assim, poderemos primeiro ambientar a nossa discussão, para depois passar á análise das duas propostas de revolução que habitam o pensamento político contemporâneo.

³ Na presente pesquisa, quando nos referimos ao período moderno, usamos a divisão clássica da História da Filosofia. Sendo assim, o período moderno é aquele que vai do século XVI ao século XVIII e início do XIX com a filosofia de Hegel.

CAPÍTULO I

Tensão entre Pensamento Jurídico Moderno e Pensamento *Antijurídico*

Para início do que nos propomos investigar, tentaremos estabelecer algumas noções do que para nós constitui um pensamento *antijurídico*. No entanto, devemos aceitar a condição de que essa é uma palavra não usual nos meios acadêmicos, o que dificulta a precisão conceitual que lhe possa ser atribuída nesse trabalho. Em nossas pesquisas, não conseguimos encontrar, seja em material de construção teórica pertinente ao Direito e Ciência Jurídica, ou naquele que pertence à área da Filosofia, algo específico que pudéssemos utilizar como referência e parâmetro para orientar o trabalho que nos propomos desenvolver com o termo *antijurídico*. Salvo engano, não encontraremos essa palavra como termo técnico ou conceito em nenhuma das áreas de conhecimento citadas acima. Apesar dessa primeira e talvez principal dificuldade, que nos deparamos ao pensar numa perspectiva antijurídica da filosofia política contemporânea, nos sentimos fortemente inclinados a não abandonar esta idéia. Assim, pretendemos, se não conceituar *antijurídico* de forma satisfatória, ao menos oferecer uma idéia que corresponda, com alguma propriedade, à perspectiva apresentada.

Apesar de não termos algo específico a respeito de *antijurídico*, encontramos em nossas leituras uma pista valiosa dada por Gilles Deleuze, em seu texto que compõe a linha de quatro prefácios da obra “A Anomalia Selvagem: poder e potência em Spinoza” (de Antonio Negri). Sendo a primeira de suas duas partes intitulada, “O Antijuridismo de Spinoza”, o texto nos chamou a atenção justamente porque nos indica um caminho a ser explorado na perspectiva de pensamento político a que nos referimos nesta pesquisa. Segundo Deleuze (1993, p. 9), Negri observa no pensamento de Espinosa⁴ uma evolução: de uma *utopia progressista* a um *materialismo revolucionário*. A evolução afirmada consiste na tese de que Espinosa, do Curto Tratado ao livro II da Ética, subordina os *modos*⁵ em sua produtividade, ao horizonte do Ser substancial (uma via que levaria

⁴ A grafia do nome pode ser feita em nossa língua dessas duas formas: Spinoza e Espinosa. Constantemente, encontraremos as duas formas em diversos textos que dizem respeito ao mesmo filósofo, mesmo em nosso texto, mas adotaremos “Espinosa” deixando “Spinoza” para a grafia de outros autores aqui citados.

⁵ “Por *modo* entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido” (Ética, livro I, p-76 da edição que consta em nossa bibliografia). A definição de Espinoza sobre os

Espinosa a recair no idealismo transcendente tradicional). Do livro III da *Ética* ao *Tratado Político*, essa produtividade se volta para o mundo onde, como diz o próprio Deleuze (1993, p. 8): “O horizonte do Ser subsiste imediatamente, mas como lugar da constituição política, e já não mais como utopia da constituição ideal e substancial”.

Segundo o próprio Deleuze, o “antijuridismo” de Espinosa está justamente na produção de um pensamento que apresenta a relação das forças sem a mediação que caracteriza o pensamento jurídico de autores como: Hobbes, Rousseau e Hegel. Em Espinosa, as forças se desenvolvem espontaneamente do ponto de vista ontológico, elas são produtivas e imediatas em suas relações.

Em Spinoza, as forças são inseparáveis de uma espontaneidade e uma produtividade que tornam possível seu desenvolvimento sem mediação, ou seja, sua *composição*. Elas são em si mesmas elementos de socialização. Spinoza pensa imediatamente em termos de *multitudo* e não de indivíduo. Toda a sua filosofia é uma filosofia da “potentia” contra a “potestas”. [...]. É toda uma concepção da “constituição” ontológica, ou da “composição” física e dinâmica, que se opõe ao *contrato* jurídico. (DELEUZE, 1993, p. 7).

De fato, estamos diante da perspectiva do trabalho de Negri sobre o pensamento de Espinosa como uma inovação nas interpretações do pensamento deste. Deleuze nos dá a chave para pensar sob uma perspectiva antijurídica, mas ao que nos parece é na linha de interpretação desenvolvida por Negri em “A Anomalia Selvagem”, que encontraremos um ponto de partida de maneira a dar consistência ao que pretendemos chamar de movimento *antijurídico* no pensamento político apresentado pela filosofia contemporânea. Sendo Espinosa um pensador moderno, devemos levar em consideração o fato de que ele influencia de forma aguda e decisiva a filosofia de pensadores contemporâneos, entre os quais se encontram os próprios Gilles Deleuze e Antonio Negri. O que nos faz acreditar que, em grande parte de sua obra, eles são herdeiros do pensamento de Espinosa.

modos se torna mais clara posteriormente no corolário da proposição XXV que diz: “As coisas particulares não são mais que afecções dos atributos de Deus, ou, por outras palavras, *modos* pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada” (*Ética*, livro I, p. 102). E na definição I do livro II da *Ética*: “Por corpo entendo um *modo* que exprime, de uma maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa.” (grifo nosso).

A partir das informações dispostas acima, como podemos pensar o que seja uma perspectiva de pensamento *antijurídico* na filosofia política contemporânea? De certo, nenhuma resposta poderia aqui ser apresentada como definitiva, mas algumas noções poderão ser abordadas, de início, para esboçar a imagem do movimento de pensamento que nos conduz a esse termo. De saída, afirmamos que esse termo não será usado aqui em conotação com um raciocínio dialético⁶, onde procuramos uma *síntese* que possa solucionar a oposição entre juridismo e *antijuridismo*. Não temos o interesse de fixar esse termo dentro dessa forma de raciocínio. Portanto, não iremos entender o *antijuridismo* como simples negação do juridismo, pois assim correremos o risco de reduzi-lo a uma lógica que não comportaria as múltiplas mutações que o termo *antijurídico* possa ativar na materialidade em que ele está ligado. Com efeito, *antijurídico* não se separa de uma práxis da vida cotidiana que envolve o trânsito nos diversos territórios da vida social, onde encontramos uma polifonia de discursos junto a uma ordem jurídica determinada, mas que não se limita a tal estrutura de condicionamento. O *antijurídico* não se limita à estrutura conceitual do Direito, como simples negativo ao termo “juridismo”. Aqui, pretendemos concebê-lo como um movimento que ultrapassa as categorias dessa área de conhecimento, para estendê-lo ao campo da vida social de forma mais ampla.

Não nos interessa fazer dessa perspectiva de interpretação um campo específico, mas lhe atribuir um movimento transversal⁷ aonde o Direito, a Filosofia, a Ciência Política, a Psicologia e até mesmo outras áreas do conhecimento venham a se chocar, não para se excluírem entre si e adaptarem o termo *antijurídico* ao seu universo de referência particular, mas para se atravessarem. O *antijurídico*, aqui deve comportar elementos das diversas áreas de conhecimento, fazendo produzir em cada uma delas um efeito desestabilizador e analisador, de modo que possam abrir seu campo prático para a criação de novas alternativas de interpretação e avaliação (DELEUZE, 2004, p. 14). Com efeito, esse termo, na acepção que queremos tomá-lo diz respeito, justamente, a um movimento de desestabilização de territórios segmentados ou de estrutura rígida. No caso da pesquisa aqui

⁶ Modelo de interpretação da realidade, largamente utilizado por pensadores da Política, ou do Estado concebido nos moldes hegelianos (tanto os considerados de orientação liberal de direita, quanto da tradição marxista que sustentou o pensamento revolucionário da esquerda).

⁷ Ver o conceito de *transversalidade* criado por Félix Guattari exposto no seu livro intitulado: **Psicanálise e Transversalidade: ensaios de análise institucional**. Ver também nessa mesma obra o prefácio de Gilles Deleuze: **Três problemas de grupo**.

apresentada, ele se refere aos territórios típicos da organização social a partir de pactos e contratos referentes à constituição de um estado de direito. Assim, acreditamos que o real-social se compõe de múltiplas forças em movimento que se atravessam configurando e re-configurando-se dos mais diversos modos de *composição e decomposição* (Espinosa).

A palavra *antijuridismo* comporta em nosso texto um movimento de ruptura com a ordem constituída em nossa sociedade pela estrutura segmentada que materializa o sistema judiciário em seus diversos níveis; uma ruptura na relação de causalidade que desenha as instituições e o pensamento que as justifica (DELEUZE, 2004, p. 8). Ora, acreditamos que existe uma parcela significativa de fatos singulares que escapam à métrica regular dos comportamentos sociais e dos fundamentos morais que os limitam. Tal moralidade não comporta em sua totalidade a potência que reinventa a vida cotidiana na criação de micro-territórios, sem colocá-los à margem da estrutura legal ou sem absorvê-los através de um projeto institucional. O que, do nosso ponto de vista, acarreta a supressão desses micro-territórios e comportamentos de forma violenta; ou na institucionalização desses territórios de resistência na medida em que eles ganham força, mas sem deixar de segmentá-los na estrutura rígida da mecânica estatal.

O *antijuridismo* como movimento de pensamento-ação está, com efeito, ligado ao conceito de *revolução* como potência que destrói e constrói sob novas perspectivas. Tal potência faz operar uma cisão na estrutura estanque das instituições ou grupos políticos institucionalizados ocasionando-lhes uma abertura para a criação de novas possibilidades de existência. O agir, dentro das noções aqui apresentadas, não se separa do pensar. No entanto, esse pensamento-ação se apresenta dentro do universo da potência e não do poder⁸ como instância institucional. Mas possui com essa estreita relação, de modo a fazer operar uma análise crítica que aponta para um além das instituições segmentadas. O poder, pertence ao universo onde as forças (*potências*) são mediadas: o Estado desempenha esse papel de mediador dos conflitos concentrando em sua existência um poder maior, para submeter todos que a ele pertencem, a uma lei e a uma ordem. A *potência*, por sua vez, compreende essa força que tende a ser limitada pela presença do Estado, mas que não cessa de romper com esses limites num movimento eterno de produção do real. Em última

⁸. Ver a diferença entre *poder* e *potência* em Antonio Negri: **A Anomalia Selvagem: poder e potência em Spinoza**. Em forma sintetizada, nos prefácios de G. Deleuze e A. Matheron.

análise, o *antijurídico* nos localiza diante da produção de uma subjetividade revolucionária e nos aponta para o além das medidas de uma organização jurídica do Estado.

Para entendermos com mais clareza o que nos propomos a investigar neste capítulo _ as tensões entre juridismo e antijuridismo _ faremos uma breve genealogia das idéias que fundamentam a construção do Estado moderno se apoiando num pensamento jurídico. Desta forma, faremos leitura e análise de passagens das obras de alguns autores que teorizaram sobre os contratos e pactos sociais na modernidade, para exemplificar o que aqui estamos tomando como pensamentos jurídicos. Tais autores exercem uma forte influência nas teorias de Estado muito presentes nos dias de hoje. Aqui me refiro aos nomes de Thomas Hobbes, autor do “Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil” (séc.XVII) e Jean-Jacques Rousseau, autor de “O Contrato Social” (séc. XVIII). Apesar do fato de que esses pensadores têm a marca do seu tempo na estrutura do pensamento filosófico e político que apresentam, e aqui vamos trabalhar com tempos distintos de pensamentos singulares, desejamos mostrar como em alguns aspectos mais gerais eles possuem semelhanças, no que queremos caracterizar como filosofias jurídicas.

Não pretendemos nos deter demasiadamente em especificidades do pensamento de cada um desses autores, visto que o tempo de uma pesquisa de tal natureza não nos permite e também pelo fato de que não é esse o nosso intento principal. Sendo assim, observaremos apenas suas generalidades, para mostrar a forma de pensamento que eles produziram na fundação de um Estado legitimado a partir do direito. As filosofias em questão apresentam como característica principal, a fundamentação de um estado de direito “adequado” aos interesses do novo quadro social que se produz na Europa daquele momento. Todos os pensamentos aqui apresentados a título de exemplo, são contemporâneos a importantes revoluções sociais e políticas na história do ocidente. Assim, criaram novas perspectivas de estruturação através do pensamento jurídico, se tornando referência para os tempos posteriores.

A esse novo tipo de demanda de interesses, liga-se a necessidade de estruturar e regulamentar a prática de controle social que permite a conservação da existência e o desenvolvimento de um novo sistema de organização política que se impõe desde então. Acreditamos que, a partir dessas práticas, há um desejo muito marcado de produzir novas subjetividades moldadas de acordo com determinadas maneiras de organização da

sociedade, acreditando que os próprios indivíduos produzem e reproduzem tais valores dominantes no seu cotidiano, movendo essa grande máquina que a partir do pensamento de Marx conhecemos como *sistema capitalista de produção*.

A lista de nomes que podem compor o bloco de filósofos modernos que pensaram o Estado a partir de uma proposta jurídica é extensa. No entanto, nos debruçaremos apenas sobre esses dois, com o intuito de mostrar tanto o pensamento jurídico fundado por um filósofo que defende a monarquia como sistema de organização política mais legítimo, quanto um pensador que propõe a democracia enquanto tal. Assim, acreditamos poder oferecer uma idéia da disposição e organização do poder de forma mais ampla, na medida em que esses dois sistemas de governo são dominantes na política do ocidente e melhor traduzem os problemas referentes à esfera jurídica de nossa história. Não obstante, esses dois pensadores podem nos ajudar a entender os desejos que moveram a constituição das leis civis, a partir das mudanças evidentes no pensamento e comportamento social exercidos no cotidiano dos homens: crenças, verdades, ciências, etc; enfim, os múltiplos fatores que fazem circular o poder com suas tecnologias (Foucault) no seio de uma sociedade.

O problema da instituição das leis no Estado nos motiva a pensar em: como se dá a teoria dos contratos e pactos, na medida de que são eles fundamentados; no interesse, sempre apresentado inicialmente em qualquer obra desse teor, de impor uma determinada ordem aos homens que dele participam. A autopreservação é sempre abordada como justificativa para que se dê um determinado tipo de ordenamento aos homens. A partir dessa necessidade de autopreservação do humano, o poder que possuem como corpo coletivo começa a ser captado por instituições que se dispõem como instâncias de regulação desses poderes. Essas instituições, na modernidade e no contemporâneo, se estruturam numa forma hierárquica constituindo um todo que é a estrutura institucional que caracteriza um Estado. O Estado em questão é o corpo político organizado que funciona à base de leis que imponham ao poder de mobilidade que caracteriza a existência humana, uma forma determinada e um sentido; uma moral ou direito; um dever ou obrigação etc. Portanto, um modelo de fabricação da existência humana pelo próprio homem; uma tecnologia de vida ligada à produção de vontades ou desejos. Para melhor visualizar essa problemática, ou

para dar-lhe uma feição mais característica, analisamos a constituição do Estado Moderno a partir de Hobbes e Rousseau.

a) Hobbes e a Monarquia Absoluta.

No século XVII, a Europa se encontra num momento de grande agitação política, as idéias liberais começam a surgir juntamente com a produção de um novo sujeito, a saber: o sujeito do conhecimento⁹; o sujeito capaz de, pelo reto uso da razão, conhecer a natureza. Dotado desta capacidade, este sujeito também estaria apto potencialmente ao convívio social, de forma que nele poderia alcançar a felicidade numa vida saudável e organizada. Neste momento, também veremos pelo pensamento dos filósofos destacados da era moderna a distinção entre estado de natureza e estado social. Estes dois estados caracterizam uma espécie de movimento de continuidade do homem na história, ao passar do estado de natureza (ou de um estado em que a vida seria mais primitiva), ao estado social, onde a vida seria mais organizada numa estrutura de convivência regulada de forma racional.

Dentro desta atmosfera de florescimento das ciências modernas e ao mesmo tempo de uma política conturbada em toda a Europa, encontraremos o pensamento político de Thomas Hobbes. Assim como outros pensadores modernos, Hobbes passa por momentos de instabilidade política em seu país, a Inglaterra, mais exatamente o conflito entre a monarquia e o parlamento que, naquele momento, se encontra inoculado de idéias liberais. Defensor declarado do regime monárquico, o filósofo inglês preocupa-se com os fundamentos de um regime político que possa ser adequado às necessidades sociais da sua realidade propondo um direito fundamentado na figura do rei, enquanto detentor absoluto do poder político. Para um rápido esboço do seu pensamento acerca da política e do direito, nós começamos por analisar a seguinte afirmação contida no seu *Leviatã* (2000, p. 107):

A natureza fez todos os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que

⁹ A partir de Descartes, vários pensadores irão, posteriormente, construir sua filosofia tendo em vista a constituição de um sujeito capaz de desvelar verdades através de uma atividade de pensamento ancorada na razão.

outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.

Neste estado da vida, a natureza confere a cada homem o que alguns chamam de *jus naturale*¹⁰, que é a liberdade que cada homem tem de usar o próprio poder (HOBBS, 2000, p. 113). Apesar de todos os homens partirem de uma condição de igualdade verificada no seu estado de natureza, tal igualdade se sustenta no desejo de autopreservação ao qual cada homem tem direito por natureza. Nessa condição de luta pela autopreservação em que todos têm o mesmo direito natural é que se daria a guerra de todos contra todos. Pois, onde todos têm o direito a tudo o que possa lhes proporcionar uma vida mais cômoda é natural também que, nessa mecânica da vida prática os corpos venham a se chocar causando assim uma guerra permanente onde o “homem é lobo do próprio homem”. Para isto ocorrer, basta que o mesmo objeto ou coisa seja desejado por dois homens podendo ser gozado por apenas um deles. Eis o sentido da argumentação hobbesiana (HOBBS, 2000, p. 108).

Segundo Hobbes, para conservar a sua existência o homem deverá se associar aos outros de forma a garantir a sua própria. Sendo ele naturalmente egoísta deve produzir artificialmente uma estrutura de convivência social que só pode ser feita através de um pacto. A partir desse pacto social, devem-se constituir regras ou leis que possam permitir a todos uma proteção necessária ao desenvolvimento individual de cada um. Devemos aqui prestar atenção numa característica marcante do modelo de pensamento hobbesiano: o homem parte da sua condição natural para produzir artificialmente uma estrutura social que lhe garanta o que é mais primordial de sua condição natural, a autopreservação. Aqui, também já podemos perceber claramente a justificativa que Hobbes encontra para fundamentar de forma legítima o poder *régio*: o suposto desacordo natural entre os homens que os levaria à destruição mútua. O estado de selvageria encontrado na natureza levaria os

¹⁰ O termo latim *jus naturale*, diz respeito a um direito de natureza que é anterior ao direito positivo, ou do Estado, e também superior a este. *Grosso modo*, o direito natural (*jus naturale*) se constituiria como normas de conduta intersubjetivas. Ver o verbete **jusnaturalismo** em Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino: **Dicionário de Política (Vol. 1)**, da edição que consta em nossa bibliografia.

homens, segundo Hobbes, a criar uma organização que vai se tornando cada vez mais complexa na medida em que os territórios vão se formando como áreas de concentração humana, onde um poder de organização deve ser exercido com maior força.

Assim, o Estado se funda a partir do momento em que os homens litigantes por natureza se associam através de um pacto, para se organizar e adquirir força suficiente para se conservar (HOBBS, 2000, p. 145). Contudo, isto não quer dizer que o seu estado de natureza cesse com o pacto, mesmo na vida social eles ainda continuam conflitantes, visto que: “na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória” (HOBBS, 2000, p. 108). Aquele que acumula mais poder, por impulso natural, quer subjugar os demais que, para se preservarem devem aceitar tal condição, visto que não possuem corpo que possa resistir por sua própria força. Na mecânica hobbesiana, tudo que existe, todas as substâncias, possuem um corpo ou uma extensão determinada no espaço. Assim, também são os corpos dos homens que em conjunto podem formar corpos mais fortes na medida em que o poder está na concentração desses quando se constituem como corpos coletivos: família, facção, nação, etc. Sendo mais simples ou mais complexos poderemos, sem equívoco, entender os corpos dessa espécie como corpos políticos. O Leviatã é justamente esse corpo político criado artificialmente à imagem do homem e projetado para lhe dar proteção (HOBBS, 2000, p. 27).

Até aqui, podemos entender que, embora em estado de natureza, os homens sejam iguais e que possuam as mesmas capacidades de corpo e de espírito, na luta pela conservação da vida eles começam a se diferenciar na medida em que dispõem de poder. Sendo o poder, alvo da disputa natural entre os homens, que para atingi-lo e mantê-lo criam artificios, essa competição “natural” que acontece entre eles para a posse do poder os colocaria num estado de guerra de todos contra todos, onde somente um poder maior seria capaz de os manter em respeito (HOBBS, 2000, p. 109). A esse poder maior que consiste em impor a todos um poder comum através da instituição das leis chama-se poder soberano.

A partir do século XVI no Estado moderno, o conceito de soberania é construído no sentido de conferir a um determinado espaço geográfico uma unidade¹¹ (o reino). Soberania nesse sentido significa: o poder máximo ou supremo e que ordena todos os outros abaixo de si, calcado numa função legislativa e coercitiva. Destarte, esse conceito surge como um conceito político-jurídico juntamente com o conceito de *Estado*, para que se pudesse estabelecer uma determinada ordem de poder central.

[...] isto ocorre em detrimento de uma notável necessidade de unificação e concentração de poder cuja finalidade seria reunir numa única instância o monopólio da força num determinado território e sobre uma determinada população, e, com isso, realizar no Estado a máxima unidade e coesão política (BOBBIO, MATTEUCCI e PASQUINO, 1992, p. 1179-1180).

O que vemos aqui é a transformação de um poder de fato em um poder de direito. Portanto, somente ao poder soberano competem a composição, a instituição e a validação das *leis civis*. A soberania também não provém de um homem em particular, mas deste corpo artificial chamado Estado. Sendo assim, seja numa monarquia, numa democracia ou numa aristocracia, o poder soberano deve estar na posse do representante ou representantes desse Estado, que são aqueles a quem por um pacto social foi confiado tal poder¹².

Aqui temos outra questão a ser analisada com cuidado, a saber: a questão da representação política. Em Hobbes, a política na medida em que dispõe de uma estrutura racional de organização, pressupõe que os homens devem ser representados, no que seja pertinente aos seus interesses como súditos, por um ou um grupo de homens que devem se expressar em nome da maioria. Com efeito, se estabelecem cargos de autoridade onde alguns homens se destacam com relação à multidão que representam. No entanto, vemos configurar uma situação grave, onde de um lado está o representante e do outro uma multidão de representados. Assim, no que pertence aos assuntos internos eles serão como que duas forças opostas que, inevitavelmente, entrarão em conflito. Para verificarmos essa

¹¹ O verbete “Soberania” do **Dicionário de Política** de Bobbio, Matteucci e Pasquino nos dá de forma precisa o significado desse conceito na história política do ocidente (Europa) e na acepção em que Hobbes o entendia.

¹² Devemos deixar claro que estamos nos referindo como representantes soberanos do Estado, àqueles que detêm o poder em última instância e não àqueles outros representantes nomeados por este(s) como seus representantes legais: conselheiros, ministros, juizes, etc.

afirmação, basta observar a revolução que o próprio Hobbes presenciou. Até que ponto um representante escolhido, através de um pacto, como rei ou assembléia, poderia acumular em sua posição as vontades de um coletivo de forma a converter essas vontades em ações onde tal coletivo se veja assistido em suas necessidades sociais? Essa é uma questão pertinente a qualquer modelo de representação política que merece ser tomada como problema, mais adiante veremos como desenvolvê-la. No entanto, ela está diretamente vinculada à instituição das leis do Estado e na sua real aplicação como reguladora da vida pública e privada.

Para Hobbes, as leis civis são uma extensão das leis de natureza, uma deve estar em concomitância com a outra. O soberano pela via da razão natural deve fazer as leis civis de acordo com as leis naturais, que são leis *Divinas* e por assim dizer: imutáveis. Tais leis *Divinas*, também são conhecidas como: leis *morais* que foram reveladas aos homens pelo próprio *Senhor* como é o caso dos Dez Mandamentos entregues a Moisés, ou na revelação a outros personagens históricos das Sagradas Escrituras, como Abraão (HOBBS, 2000, p. 220). Essas leis são de caráter universal. Nesta passagem, o livro *Anomalia Selvagem* de Antônio Negri é exemplar para entender o contraponto entre o pensamento de Espinosa e o pensamento político hobbesiano. Sendo Hobbes e Espinosa contemporâneos, o procedimento utilizado pelos dois em seu pensamento é geométrico (procedimento metodológico muito recorrente entre os filósofos desse período). Apesar dessa semelhança de procedimento metodológico, os dois irão se divergir no aspecto em que tomam a Divindade como fator político na organização do Estado. Em Hobbes, Deus é a fonte superior transcendental e dá as primeiras leis aos homens possibilitando que, a partir delas, os homens possam criar as leis civis em concordância com as divinas. Em Espinosa, temos um Deus infinitamente produtor e que se expressa pela natureza da qual os homens são *modos* (Ética, parte II) . No pensamento de Espinosa, não há a clássica separação da filosofia escolástica em dispor, o homem, a natureza e a Divindade hierarquicamente, pois que são eles partes da mesma e única substância que é Deus. Em Espinosa, os homens assim como as coisas da natureza são *modos* da expressão Divina. Portanto, não havendo separação, mas apenas distinção entre os termos, Espinosa irá propor uma ética da existência que possibilita ao homem uma organização política sem apelo aos ideais transcendentais, visto que, no pensamento desse autor encontramos um Deus criador

imane às criaturas. No capítulo seguinte mostraremos com mais propriedade como Negri busca em Espinosa as idéias que permitem a construção do seu conceito de *poder constituinte*, no momento continuamos a analisar o caráter das leis em Hobbes.

A concepção de “lei civil” provém do império Romano, que estendia suas leis também para os territórios conquistados. Mesmo depois de desocupados pelos romanos, alguns desses territórios conservavam uma parte dessas leis, mantendo o nome delas de “leis civis”, para diferenciá-las das suas próprias leis (HOBBS, 2000, p. 207). As leis civis são leis feitas pela *persona civitatis* (pessoa do Estado) e devem ser levadas de forma escrita ou oral, ou por qualquer outra forma ao conhecimento público para que possam ser seguidas. Toda lei tem como pressuposto, a obrigação que os indivíduos pertencentes a um Estado têm de obedecer-lhe, e elas, em sendo civis, dizem respeito apenas aos que pertencem àquele Estado. Sendo assim, Hobbes definiu a lei civil da seguinte forma (2000, p. 207): “A lei civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por qualquer outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do que é contrario ou não à regra”. Com efeito, também devemos observar, obviamente, que a interpretação das leis deve estar a cargo daqueles que o Estado nomeia, visto que, as palavras carregam ambigüidades e a sua interpretação deve estar sempre orientada pelo sentido que o soberano impôs como justo ou injusto.

Segundo Hobbes, embora devam ser dispostas em conformidade de modo que uma possa ser extensão da outra, as leis civis diferem em alguns aspectos das leis naturais. As leis naturais, em princípio, são virtudes morais como a eqüidade, a gratidão e a justiça que, somente depois de instituído o Estado vêm a se tornar leis. Assim, também se tornando leis civis elas seriam apenas partes distintas numa mesma estrutura. Desta forma, o que é de natureza não precisa ser escrito, sendo levado à letra apenas o que for civil e assim impondo limites à liberdade natural que todos poderiam gozar em estado de natureza. As leis de natureza não precisam ser publicadas, basta que os homens no uso de sua razão possam seguir a máxima da natureza: “Não faças aos outros o que não consideras razoável que seja feito por outrem a ti mesmo” (HOBBS, 2000, p. 209-211). Daí provém toda a ordem da estrutura social que coloca os homens em estado de paz necessária à preservação da vida. As leis de natureza são leis perfeitas, enquanto que as leis civis, sendo obra

humana, podem vir a falhar, podendo assim ser mudadas de forma a se adequarem, pela razão, às leis naturais. Mesmo sendo Divinas, as leis naturais encontram no homem artificial, que é a figura do Estado moderno, segundo Hobbes, a sua racionalização. O Estado, por função primordial, deve dar aos homens (súditos pertencentes àquele Estado) as leis civis escritas. Assim, as leis civis colocam os homens em conformidade com as leis de natureza obrigando-os a respeitá-las.

Desta forma, sendo o Estado soberano a concentração de todas as vontades daqueles que por um pacto deram poder legítimo a um único homem, ou a uma assembléia de homens, estes estariam fora dos limites da lei imposta aos outros homens¹³ (os súditos). O soberano, segundo Hobbes (2000, p. 148), deve estar acima das leis por ele criadas, para dar proteção à propriedade de cada um e aplicar as penas necessárias àqueles que se comportam de forma contrária à lei. O recurso à violência se faz necessário como um mal menor ou preventivo, de modo a manter todos em conformidade. A partir dessas leis dadas ao povo, o Estado soberano delimita a liberdade natural de cada um, ou seja, por um artifício do poder elas dão proteção à propriedade privada dos súditos. Pois que, à vontade do Estado dentro dessa estrutura, é a representação da vontade da multidão que lhe confere poderes para legislar sobre suas próprias vidas. Sendo assim, o fato do soberano estar acima das leis civis se justifica pela função que este exerce de dar leis ao povo, o que não poderia ser feito se ele fosse também subjugado a elas, afirma o pensador inglês (HOBBS, 2000, p. 208). Visto assim, quem exerce tal poder deve ter também maior liberdade para fazê-lo da forma que lhe for mais conveniente e assim tem direito sobre todos os homens que, para a instituição do Estado, pactuaram com ele.

Em Hobbes, o Estado possui uma razão¹⁴ que concentra e regula todos os poderes abaixo dele pelas instituições, fazendo valer o seu *status* de Estado soberano. Essa Razão de Estado confere a ele toda a legitimidade no uso do poder e da força obrigando, pela sensação do medo criado pelas punições previstas em lei, todos aqueles que a ele pertencem a viver sob sua tutela. As regras estabelecidas pelo Estado possuem uma lógica

¹³ A partir dessa condição, se radicaliza uma dualidade característica do pensamento absolutista moderno e que se torna evidente desde o século XVI nas teorias de Estado, a saber: Autoridade e Súdito. Mais detalhes sobre esse modelo bipolar, ver o verbete “Absolutismo” em Bobbio, Matteucci e Pasquino: **Dicionário de Política (vol. 1)**.

¹⁴ A respeito da Razão de Estado em Hobbes, ver o texto de Maria Isabel Limongi intitulado “**Hobbes e a Razão de Estado**”, no livro **Variações Filosóficas entre a Ética e a Política**. In: Antônio Carlos dos Santos (Org)—São Cristóvão-SE: Universidade Federal de Sergipe, 2004.

racional em si, que permite a todos os súditos o cálculo de suas ações no campo dos direitos e deveres que o Estado delimita. Essa lógica do justo e do injusto estabelece à priori os resultados das ações de cada indivíduo, permitindo a todos uma previsão racional dos resultados de suas próprias ações. Para Hobbes, em resumo, o Estado é um constructo da razão que, através do pacto entre cada súdito e o seu soberano, pode estabelecer de forma lógica uma estrutura político-jurídica que libertaria o homem do seu estado de natureza. Assim, o Estado poderia produzir a segurança necessária a uma vida mais cômoda para os homens e adequada ao desenvolvimento dos seus negócios. Destarte, não podemos deixar de notar que em Hobbes há claramente uma transferência de poder e de vontade, de um coletivo de homens para um só e que este um, sendo ele o rei, está numa posição de poder absoluto acima dos demais, podendo dispor de tudo que lhes pertence, como vida. Assim sendo, sua vontade tudo pode, tendo como legitimação as leis que lhe conferem o estatuto de poder soberano.

b) Rousseau e a *Vontade Geral*.

No século XVIII, também conhecido como o Século das Luzes, encontraremos um outro pensador importante para as nossas reflexões. Rousseau, diferentemente de Hobbes, possui uma orientação democrática em seu pensamento, mas apesar disso, ele também se preocupa em determinar um fundamento legítimo para a constituição de um estado de direito que possa dar à sociedade do seu tempo uma estrutura de organização que satisfaça as necessidades naturais do homem. Se a Inglaterra de Hobbes conhece a sua primeira revolução liberal no século XVII, no século seguinte será a França com a revolução jacobina inspirada no ideal de liberdade e igualdade, ao modo do pensamento de Rousseau, que irá concretizar no âmbito da política e do direito os ideais burgueses.

No livro III, capítulo I da obra “O Contrato Social”, Rousseau inicia suas reflexões com a seguinte indagação (1997, p. 136): “Que será, pois, o governo?” Responde em seguida: “É um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política”. Ao modo do racionalismo cartesiano, Rousseau toma o corpo político à semelhança do corpo humano e o divide em três princípios: o Soberano, o Estado e um outro intermediário a esses dois e que os faz funcionar em união, o Governo. Para

entendermos como Rousseau dispõe a estrutura do corpo político e de que maneira funciona cada parte dele, faz-se necessário saber o que o autor definiu como Estado e Soberano. No que se refere ao Estado, *grosso modo*, é o espaço geográfico onde se encontram aglomerados um coletivo de homens que, para garantir a sobrevivência, estabelecem entre si um contrato. Através desse contrato, cada homem se aliena dos direitos de que gozava em estado de natureza particularmente, para o momento em que faz e recebe as leis do corpo político constituído a partir de então.

O Soberano, segundo esse pensador, é o ente criado pela associação dos indivíduos particulares que, reunidos em corpo político, dão a esse corpo poderes para lhes regular a vida, visando sempre aos interesses dos particulares que o compõe e nunca podendo prejudicá-los. Assim, também podemos entendê-lo como a forma ativa do poder político que impõe aos súditos a sua força, mas não devemos confundir-lo com a figura individual do rei, ou de qualquer outro governante. Com efeito, para Rousseau (1997, p. 137), eles são apenas como empregados ou funcionários do soberano. Destarte, o soberano é a expressão da *vontade geral* que, para dar a cada súdito particular as condições básicas para a vida em sociedade, foi criado como âmbito público e comum entre todos os particulares. Na teoria rousseauiana, o homem tem uma dupla face enquanto ser da política: ele é súdito enquanto ser particular que recebe as leis e lhes obedece individualmente e é soberano enquanto cidadão parte do poder público, ou coletivo associado que participa da produção das leis. A essas duas formas competem razões diferentes, ao passo que são complementares e partes de uma mesma estrutura. Assim, o que é pertencente à esfera pública diz respeito a todos os associados particulares igualmente e não pode jamais ser regida por uma vontade particular sem prejuízo para o público. O soberano aqui é o poder absoluto e insuperável, que submete a todos os particulares igualmente e que jamais se submete em relação a qualquer particular. Para sintetizar de forma mais precisa o que aqui estamos tratando, citaremos uma passagem do próprio autor:

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha a sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *cidade* e, hoje, o de *república* ou

corpo político, o qual é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo, e *potência* quando comparado a seus semelhantes (ROUSSEAU, 1997, p. 71).

Sendo assim, intermediário entre o Soberano que legisla e o Estado que recebe as leis, o Governo é aquela parte do corpo político encarregado da administração pública. Portanto, ele também pode ser entendido como sendo o *poder executivo*. Segundo Rousseau (1997, p. 137), é do Governo a tarefa de transmitir e administrar as leis feitas pelo Soberano em igualdade proporcional para o povo, para manter o Estado em equilíbrio. Para entender melhor como é feita a divisão dos poderes na estrutura do Estado, levamos em conta que mesmo aproveitando os termos criados por Montesquieu e encontrados no seu “Dos Espíritos das Leis”¹⁵, a saber, *poder legislativo* e *poder executivo*, o nosso pensador não os dispõe da mesma forma. Sendo para ele, o *poder legislativo* o mais essencial para a constituição política do Estado, enquanto que ao *poder executivo* confere um papel apenas funcional dentro dessa estrutura política. Tal diferença de importância se justifica pelo fato de que, os atos de soberania não devem ser confundidos com atos particulares que são da alçada do Governo, pois, para Rousseau (1997, p. 87-89), a soberania é absoluta, indivisível e inalienável sendo pura emanção da *vontade geral*.

A idéia de *vontade geral* em Rousseau ocupa um lugar de destaque nessa complexa estrutura política, sem a qual não poderíamos entender a razão por que se relacionam: Soberania, Governo e Estado. Conquanto, analisamos a seguinte afirmação: “Se não é, com efeito, impossível que uma vontade particular concorde com a vontade geral em certo ponto, é pelo menos impossível que tal acordo se estabeleça duradouro e constante, pois a vontade particular tende pela sua natureza às predileções e a vontade geral, à igualdade” (ROUSSEAU, 1997, p. 86). Podemos perceber no trecho citado que, a *vontade geral* é o extremo oposto de uma vontade particular, visto que um acordo não teria duração no choque entre essas duas vontades discordantes. Mas, devemos notar que, no capítulo III do Livro II dessa mesma obra, o nosso autor irá definir como *vontade geral* o substrato comum que emerge das diferenças entre as vontades e opiniões particulares. Afirma Rousseau (1997, p. 91-92): “Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades,

¹⁵ Na referida obra, Montesquieu coloca o *poder executivo* no mesmo nível de importância que o *poder legislativo* acreditando que dessa forma se estabelece o equilíbrio necessário ao bom funcionamento do Estado.

os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral”. Para que isso possa acontecer, basta que cada cidadão opine segundo a sua própria vontade e razão, sem antes entrar em acordo com nenhuma outra vontade particular. Assim, surgindo da soma da diferença entre as vontades particulares no todo que representam, a *vontade geral* se diferencia tanto da vontade de todos, quanto das vontades particulares em qualquer nível.

A *vontade geral* também não é vontade da maioria, não se regula por uma questão numérica, ela é uma vontade comum e soberana quando declarada (ROUSSEAU, 1997, p. 87). Assim, ela é vontade do povo em sua totalidade como expressão de liberdade e igualdade entre todos os contratados que formam o Estado. Em Rousseau, a política só é possível a partir das diferenças de interesse, onde sem a liberdade de expressá-las e a igualdade de direito entre aqueles que a expressam, não haveria sentido o exercício dessa *arte*. Portanto, um dos indicadores da igualdade de direitos a que todos têm na vida social e que Rousseau defende em toda a sua obra, é justamente a diferença das vontades de cada cidadão e o que se pode extrair de legítimo para uma constituição, dessas vontades. A partir da vontade comum, o que vem sempre em benefício público é que o povo, por um ato de soberania, institui como leis que melhor podem regular a todos. Nisso, não podemos dizer que as leis de um povo possam servir para qualquer povo, visto que a atividade legislativa deve ser sempre exercida com base nos costumes daqueles a quem se destinam as leis e, a *vontade geral* é sempre correspondente a uma determinada cultura. Por sua vez, o povo deve sempre alterar suas leis, na medida em que elas possam estar sempre ajustadas a essa vontade comum.

Para o pensador de Genebra¹⁶, após o primeiro ato onde se constitui o contrato entre homens, que dá origem ao corpo social, a seguir esses mesmos homens, como um todo, devem instituir como exercício de soberania, as leis do Estado. Assim como Hobbes, Rousseau também acredita que todos os homens são iguais em seu momento de vida mais primitivo (o estado de natureza), mas diferentemente do pensador inglês, ele crê que a forma moral mais justa de se viver em sociedade é manter essa igualdade entre os homens que, ao se tornarem membros de um Estado são os verdadeiros soberanos que fazem as leis

¹⁶ Aqui estamos nos referindo ao próprio Rousseau que era natural de Genebra na Suíça, mas que realizou grande parte de sua obra e ganhou fama na França, que naquele momento era onde se concentrava a elite intelectual européia atraída pela efervescência cultural da cidade das Luzes.

para si próprios enquanto poder constituído. Nessa questão, não é legítima para Rousseau a transferência de poder onde, por um ato de contrato, vários homens se tornam servos de um único homem, pois para o nosso autor (1997, p. 108): “Todo governo legítimo é republicano”. Portanto, as leis são as expressões de um povo que delibera sobre suas próprias vontades e a partir de suas próprias necessidades comuns. As leis regulam a vida pública e reduzem a força dos interesses particulares. O legislador aqui, por sua vez, tem um papel que se assemelha ao de um pedagogo que, observa as paixões dos homens sem participar delas e lhes fornece as leis necessárias para ensinar a vida social. Assim, os homens têm o seu comportamento modelado (condicionado) de forma a estarem aptos ao exercício da cidadania (ROUSSEAU, 1997, p. 109-113).

A teoria da *vontade geral* apresentada por Rousseau, já nos indica uma diferença bastante nítida entre a posição monárquica de Hobbes e a democracia rousseauiana: enquanto um acredita que o poder soberano que, depositado nas mãos de um só seja a forma ideal de um Estado, o outro aposta no justo oposto. Apesar de diferirem no que pertence ao modo, o poder continua sendo conduzido sob a forma de uma política representativa; por uma distribuição de poder hierárquico no que diz respeito às instituições e tomam a lei enquanto condição moral, como garantia do viver bem. Eles são autores que apostaram num ideal de política assentado sob princípios e fundamentos morais, e acreditaram num homem como ser determinado, onde poderiam afirmar de antemão algo sobre sua natureza, para depois lhe dar um fim na sociedade.

c) Noções da relação: poder e projeto.

Após a apresentação desses dois autores que nos serviram de exemplo para caracterizar o pensamento jurídico nas suas duas vertentes principais (monárquica e democrática) tentaremos estabelecer uma tensão em suas idéias marcando alguns pontos problemáticos na constituição do seu pensamento. Tais idéias tomadas acima se constituem como propostas de organização política nas quais um Estado vem como seu resultado. Assim tomadas como propostas, elas são idéias constituídas à priori para a fundação de um Estado que se pauta por uma estrutura jurídica ou, por assim dizer, uma moralidade. A partir dessa condição, os homens então passam da categoria de simples homens para a categoria de sujeitos: assistimos então à passagem do estado de natureza, que pelo contrato

ou pacto deve ser negado, para o estado social; à passagem do estatuto do conceito de irracional, para o de racional; da liberdade particular, para uma liberdade regulada e formatada pela constituição dos direitos e deveres civis. Então passamos a perceber também que, a partir de então, o público e o privado sofrem uma separação em vários níveis: da propriedade, do corpo enquanto propriedade, do pensamento e comportamento, da linguagem, etc. Desta forma, o sujeito passa a ter dois campos de atuação separados, distintos e regulados, um pertencente à esfera pública e outro à esfera privada _ ambos campos morais_ onde a liberdade como expressão da vontade toma novos contornos¹⁷.

Com efeito, o que estamos colocando em tensão aqui é o pensamento filosófico jurídico e os seus desdobramentos no que propõe como estrutura de organização social. Assim como, os conceitos e idéias de que se valem para a construção de verdades determinadas, que esses pensadores acreditam estar sendo desveladas pela consciência reflexiva ou pelo pensamento racional do sujeito moderno. No entanto, queremos mostrar que tais conceitos, tais verdades_ sendo elas tomadas como essências ou substâncias ou mesmo princípios, fundamentos e fins_ produzem efeitos os mais diversos quando passamos ao funcionamento prático do que estas filosofias vêm a nos propor. Assim, nós tentaremos flagrar zonas de conflito no funcionamento interno do Estado que são produzidas pela própria constituição jurídica que ele apresenta na perspectiva do soberano em contraste com a multidão.

Ao invés de tratarmos o conteúdo dessas filosofias como propostas, talvez seria mais correto tomá-las como projetos. Tais projetos têm, um ponto inicial e um ponto final; objetivos e justificativas e; enfim, uma conclusão. Estes projetos também são vistos como sistemas de idéias dispostas à *luz* de uma lógica onde a coerência interna que liga as partes é pertinente à adoção de axiomas. Afinal, para se pensar e realizar tais projetos, pelo menos no âmbito da teoria ou do discurso filosófico-científico da modernidade, necessita-se de um método, ou de um procedimento técnico que garanta o estatuto de verdadeiro ao discurso. Ora, essa é a marca da filosofia ocidental moderna. Aí encontramos um primeiro problema: como uma filosofia que procede na forma de um sistema de princípios fixos pode dar conta

¹⁷ Para uma análise mais aprofundada dos problemas que surgem a partir da separação entre o público e o privado, indicamos um texto de Marilena Chauí: **PÚBLICO, PRIVADO, DESPOTISMO**. In: **ÉTICA**. Adauto Novaes (org). Nesse texto, Chauí trabalha a “crise” dos valores morais no contemporâneo, a partir de uma análise da constituição ética e política da modernidade, passando pelo pensamento antigo e medieval, para mostrar o problema da relação público e privado na história da filosofia.

de uma realidade móvel, de uma multiplicidade de forças e fatos contingentes que delineiam a vida cotidiana? Essa é uma questão que talvez nos conduza a infundáveis discursos da história da filosofia desde o seu nascimento, mas que insiste em perturbá-la até hoje se a tomarmos como problema real. Aqui, as filosofias jurídicas não podem senão estar propondo uma adequação das múltiplas vontades a um sentido determinado. Com efeito, o sentido em questão é aqui o estabelecimento de uma identidade. A identidade de um sujeito que pertence a uma unidade chamada nação, que por assim dizer, também terá uma identidade. Em sentido geral, atribuir uma identidade é tão somente afirmar que “uma coisa é e não pode ser outra coisa” (a dialética da contradição legada por Parmênides ao pensamento epistemológico ocidental), onde tudo o que é possui uma substância, uma essência, um início e um fim em si determinados.

Sendo assim, o discurso filosófico-jurídico pretende, enquanto projeto, *iluminar*¹⁸ a consciência daqueles que se põem ao cargo de exercer uma função legislativa, oferecendo princípios e fundamentos pré-estabelecidos como verdades que vislumbram um fim para o homem em sociedade ao transformá-lo em cidadão, súdito ou como sujeito capaz de seguir normas ou leis. Nisto consiste, de forma simplificada, um projeto com essas características. A fórmula já está pronta e os resultados de cada ação estão previstos e delimitados, a experiência já está toda ela condicionada. Como vimos anteriormente em Hobbes, as leis do Estado se dispõem de maneira racional e lógica de forma a que cada súdito possa prever os resultados antes de efetuar a ação tendo sempre em sua consciência a distinção do que seja justo ou injusto. Mas aqui, o que é justo ou injusto é o que na lei possui o sentido em que o soberano entende como tal, aos súditos cabe apenas obedecer na medida em que seu campo de ação livre é um espaço fechado por regras morais.

No entanto, nós queremos chamar a atenção para outras questões a que somos remetidos por esta: o que faz com que o homem pense num projeto político de tal natureza onde se acredita estar dizendo verdades sobre algo existente? O que pretende este homem? Quais os seus interesses? Talvez possamos caminhar por aqui de modo a fazer avançar nossa pesquisa. No entanto, seria demasiado ingênuo dizer que tais pensamentos estão

¹⁸ “Iluminar”, aqui se liga à “razão” da tradição de pensamento idealista do século XVIII. Essa “razão” que “ilumina” pode ser encontrada anteriormente em Descartes no século XVI, mas ganha limites de possibilidades se tornando conceito em Kant, como: *Iluminação* (Aufklärung). Para uma análise crítica desse conceito indicamos o texto de Adorno e Horkheimer: **Conceito de Iluminismo**.

preocupados com o bem, um bem em si, pois que essas idéias surgem em meio a uma complexa trama de interesses políticos onde a dominação é o *leitmotiv* de qualquer pensamento ou ação que esteja expresso nesse campo. A própria idéia de bem em si não pode expressar senão uma idéia vinculada a um campo onde se quer exercer uma dominação. Foucault, durante vários de seus trabalhos, nos mostra essa dimensão onde o poder é a questão central da vida e que ele circula por todos os territórios em diversos níveis da existência humana. Não queremos fazer aqui uma história dos interesses que levaram Hobbes ou Rousseau a elegerem a monarquia ou a democracia como forma de estruturação política ideal para um Estado, mas apenas pontuar que, ao formularem projetos onde ideais são defendidos como melhores para uma determinada sociedade, existe aí o desejo de que uma determinada classe de homens ou um determinado grupo viesse a dispor de um maior poder sobre os demais. Sendo este um poder legítimo e dominante independente de quem viesse a ocupar os cargos e a comandar as instituições.

Portanto, tomando para si um ideal de moralidade a partir do qual as leis e as instituições se formam, a noção de um projeto não vai além de uma redução do real; um achatamento da diversidade concreta que compõe o real. Assim, os conflitos são formalizados e pré-determinados de modo que não escapem a um padrão de comportamento (ação e pensamento) dito justo ou aceitável em sociedade. O que se toma como bem público no fim é uma camuflagem de problemas que tem uma força e uma intensidade vital e que opera por conflito, por conflito de interesses, interesses de dominação. No entanto, essa é a denúncia foucaultiana que nos possibilita verificar os problemas da composição política moderna fazendo com que, por debaixo de todo o aparato concreto e abstrato de que dispõe um Estado, apareça o interesse de dominação na profundidade da natureza humana.

d) A idéia de *necessidade*.

Por *necessidade* entendemos, em sentido geral, a “dependência do ser vivo em relação a outras coisas ou seres, no que diz respeito à vida ou a quaisquer interesses” (ABBAGNANO, 1999, p. 707). Como vimos com Hobbes e Rousseau, o estado de *necessidade* leva os homens a se constituírem, coletivamente, como corpo social e político. A *necessidade* em questão seria aquele conjunto de coisas que faltam ao homem para

realizar e conservar a sua existência, auto-preservação. As teorias do contrato se justificam por uma questão de *necessidade* natural da vida humana, em sua relação de dependência com as coisas e seres. Os contratos sociais vêm justamente como ação necessária para a criação do Estado, que por sua vez, deve suprir a falta daquelas coisas de que depende a vida do homem. Esse é o sentido da argumentação que legitima a existência do Estado como condição necessária ao desenvolvimento da comunidade organizada por leis que dêem conta da supressão das *necessidades* demandadas pelos cidadãos.

Como desenvolvemos até agora, a atividade legislativa é a produção das leis ajustadas de acordo com princípios morais, que por assim dizer, são fonte fundamental para que as *necessidades* sociais possam ser contempladas com equidade. A noção de projeto que trabalhamos acima mostra, de forma rudimentar, como procede a produção das leis que assim passam a ser aplicadas no corpo social com algum objetivo. Portanto, iremos destacar aqui que a produção das leis segue um princípio mais geral, o princípio de *necessidade*. Destarte, a *necessidade* dá à lei o seu conteúdo e pressupõe a forma da sua aplicação na relação do poder legislativo com o poder executivo. No entanto, quando nos voltamos para o conceito de *necessidade*, que está na raiz da questão, somos remetidos a duas instâncias de juízo: objetivo e subjetivo (AGAMBEN, 2004, p. 46-47). Essas duas instâncias do juízo aplicam a lei tendo como princípio básico a *necessidade* de conservar a ordem pública instituída e por assim dizer, garantir o bem estar dos cidadãos.

Segundo Agamben, no *estado de exceção*, a suspensão do direito se dá numa questão de *necessidade* onde a ordem de uma constituição esteja ameaçada. A condição de *estado de exceção*, quando decretada, nos aponta para uma zona de indeterminação local entre o que está dentro e fora da lei (O Estado de Exceção). Uma vez que o direito esteja suspenso total ou parcialmente, tal suspensão é feita para garantir a ordem da constituição, ou seja, para a própria conservação do estado de direito. Sendo assim, as ações praticadas durante o tempo em que o *estado de exceção* esteja em vigor, mostram o fenômeno em que o governo alarga o seu campo de ação na medida em que o direito civil é diminuído e isso é adotado em nome de uma *necessidade* que pressupõe um objetivo. Aqui, quem julga sobre a suspensão da lei o faz por alguma *necessidade* e num momento onde algum fato extraordinário aconteça ou possa vir a acontecer de forma a prejudicar a própria ordem da constituição do Estado. No entanto, Agamben nos mostra que definir o direito num *estado*

de exceção a partir de uma condição em que se deva julgar pela *necessidade* qualquer suspensão do direito civil, nos conduziria às mais variadas aporias encontradas entre os teóricos do direito, no que pertence à própria condição do que se julga como *necessidade*. Dentre essas aporias, Agamben nos indica uma em destaque que diz o seguinte (2004, p. 46):

[...] a aporia máxima, contra a qual fracassa, em última instância, toda a teoria do estado de necessidade, diz respeito à própria natureza da necessidade, que os autores continuam, mais ou menos inconscientemente, a pensar como uma situação objetiva. Essa ingênua concepção, que pressupõe uma pura factualidade que ela mesma criticou, expõe-se imediatamente às críticas dos juristas que mostram como a necessidade, longe de apresentar-se como um dado objetivo, implica claramente um juízo subjetivo e que necessárias e excepcionais são, é evidente, apenas aquelas circunstâncias que são declaradas como tais.

Com efeito, não estamos tratando especificamente da mesma questão que Agamben, mas a *necessidade* declarada em questão, em todo caso, pertence à instância de juízo subjetivo que por assim dizer possui um objetivo a ser alcançado. No entanto, queremos estender para o campo da vida prática o sentido geral em que, numa estrutura legislativa, a questão da *necessidade* se encontra de forma que a sua aplicação se vê, de saída, condicionada a interesses específicos. Ora, o estado de *necessidade* em que a vida está mergulhada contém uma produção de interesses urgentes que escapam à condição em que o Estado se coloca como instância mediadora entre os cidadãos e suas *necessidades*. Aqui o raciocínio é formulado da seguinte forma: o Estado deve ser criado em função da *necessidade* que os homens têm de se proteger e assim garantir as condições mínimas de viver; para tal, a constituição jurídica vem como mecanismo fundamental para regular a mediação que figura o Estado em relação aos homens e às suas *necessidades*; a constituição das leis e suas determinações, logo, devem estar de acordo com tais *necessidades*. Não obstante, observamos claramente na vida cotidiana que há uma defasagem espaço temporal entre o que se necessita, o que é julgado legitimamente pelo Estado como *necessidade* e o que deve ser feito para que tal *necessidade* seja contemplada. A máquina burocrática em que se tornou o Estado que hoje vivenciamos não comporta a garantia dos bens para a qual ele foi criado.

Com Agamben, mesmo em sentido geral, aprendemos que necessárias são aquelas coisas que, subjetivamente, são julgadas como tal. O que nos leva a interrogar sobre a real *necessidade* da produção de determinadas leis, sobre a sua utilidade, o seu uso e a quem interessa. Mesmo se tratando, em Agamben, do *estado de exceção*, o que devemos destacar é que: mesmo no fato ordinário (na vida cotidiana), a lei enquanto derivada de um projeto deve atender a determinados fins dados à priori e pressupostos a partir de uma idéia de *necessidade* que nada há de natural; e que esses interesses dados à priori conservam-se no mesmo tempo que mobilizam as ações para um determinado sentido ou orientação.

e) Foucault e a inversão: *Soberania e Dominação*.

Ao voltarmos para o discurso filosófico jurídico moderno de que tratamos anteriormente, poderemos entender e abordar através do pensamento de Foucault alguns pontos relevantes para a compreensão do Estado moderno sob a perspectiva da inversão: *soberania e dominação*. Em sua aula do dia 14 de janeiro de 1976, no seu “Em Defesa da Sociedade”, Foucault opera sua crítica a partir do eixo de ligação das relações político-institucionais: poder-direito-verdade. Segundo Foucault (2002, p. 28), em qualquer sociedade podemos observar as relações políticas através desse eixo, que por sua vez, constitui um limite para a existência, a circulação e a impulsão do poder de forma determinada. Para Foucault, o que interessa é o “como” do poder, a maneira como ele se dispõe e é operado a partir de um discurso filosófico jurídico (o direito); a produção de verdades que fazem a manutenção e a legitimação das práticas de *dominação*, sob as vestes da *soberania*. No ocidente, desde a Idade Média, o jurídico sempre girou em torno do poder régio e mesmo posteriormente ele ainda continua a fornecer os discursos de verdade que legitimam as formas de governo, calcadas na idéia de *soberania*. Idéia esta que também foi, e ainda é, formulada como um discurso verdadeiro.

Para assinalar simplesmente, não o próprio mecanismo da relação entre poder, direito e verdade, mas a intensidade da relação e sua constância, digamos isto: somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. O poder não pára de questionar, de nos

questionar; não pára de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa. Temos de produzir a verdade como, afinal de contas, temos de produzir riquezas, e temos de produzir a verdade para produzir riquezas. E, de outro lado, somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que, ao menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder (FOUCAULT, 2002, p. 29).

A norma, a lei, os fundamentos e os princípios da lei circulam no seio da sociedade com o *status* de verdade. Verdade que produz e reproduz verdades. Neste ponto, queremos marcar uma grave diferença entre o texto da lei e a sua real aplicação. Partindo da noção do direito desenvolvida até aqui, afirmamos que ele baseia a constituição das leis a partir da *necessidade*, mesmo sendo ela subjetiva, devemos aceitar também que a lei pressupõe uma extensão ou uma continuidade entre o seu texto e a forma como deve ser aplicada na constituição do real. No entanto, essa relação de continuidade está sempre comprometida com o fato de que em cada caso específico de sua aplicação, os fatores nunca são os mesmos, cada fato tem o seu ambiente e circunstâncias que lhe conferem singularidade. Assim, acreditamos que na aplicação da lei ao fato, opera-se sempre uma redução da realidade do acontecimento e de certa forma, até a lei vem a sofrer, como discurso que limita a ação, alguma deformação.

Ora, a interpretação da lei também está num âmbito subjetivo, o que compromete em princípio qualquer espécie de neutralidade no sentido de sua aplicação. Da ação ostensiva da polícia até o processo do julgamento e da aplicação da pena, a lei passa por uma série de territórios. Em cada um desses territórios, a lei recebe uma forma interpretativa que escapa ao sentido original e produz uma diferença, ou uma deformação. Porém, a lei está sempre pressupondo o cumprimento segundo determinações pré-fixadas no seu texto. Sendo assim, indagamos: mesmo se constituindo um corpo de leis que se dispõe complexamente em vários níveis e ordens, a legislação sempre estará reduzindo a realidade factual? Como podemos entender o choque entre a lei e os comportamentos sociais? Pois aqui, devemos admitir que a lei também pressupõe uma mobilidade para a realidade social da qual faz parte e age com determinada força em choque com outras forças. Na verdade seria melhor dizer que a própria realidade é composta por uma série infinita de forças, das quais as leis também fazem parte e que elas estão sempre em conflito dentro das relações cotidianas.

Eis a via que Foucault nos mostra quando substitui o conceito de *soberania* pelo de *dominação*, procurando entender as relações de poder do Estado a partir de relações de forças (2002, p. 31):

Eu tentei fazer o inverso, ou seja, deixar, ao contrário, valer como um fato, tanto em seu segredo como em sua brutalidade, a dominação, e depois mostrar, a partir daí, não só como o direito é, de uma maneira geral, o instrumento dessa dominação_ isso é óbvio_ mas também como, até onde e sob que forma, o direito (e quando digo o direito não penso somente na lei, mas no conjunto dos aparelhos, instituições, regulamentos, que aplicam o direito) veicula e aplica relações que não são relações de soberania, mas relações de dominação.

Foucault opera essa substituição dos termos para mostrar que, mesmo o Estado tendo como princípio fundamental de sua existência, a constituição das leis e o aparato institucional de que ele dispõe para fazê-las funcionar, o poder se engendra de diversas formas e percorre todos os âmbitos de uma sociedade. Destarte, isso nos mostra que as leis, mesmo pressupondo um poder soberano por detrás de sua aplicação, também recebem diversos sentidos, nos mais variados contextos que a sociedade produz em sua realidade.

A partir de Foucault, e essa é a orientação de suas pesquisas, a força da aplicação da lei fixada como expressão de *soberania* _ através das instituições e que participa da circulação do poder efetuando formas de *dominação* e sujeição _ serve para nos mostrar claramente essa separação entre o texto da lei e a sua aplicação.

Trata-se de apreender, ao contrário, o poder em suas extremidades, em seus últimos lineamentos, onde ele se torna capilar; ou seja: tomar o poder em suas formas e em suas instituições mais regionais, mais locais, sobretudo no ponto em que esse poder, indo além das regras do direito que o organizam e o delimitam, se prolonga, em conseqüência, mais além dessas regras, investe-se em instituições, consolida-se nas técnicas e fornece instrumentos de intervenções materiais, eventualmente até violentos (FOUCAULT, 2002, p. 32).

Ao invés de tomar a lei apenas como mediadora dos conflitos entre os cidadãos, onde uma ordem deve ser imposta de forma que todos possam se regular igualmente e garantir a própria conservação (concepção moderna sobre a função das leis do Estado), a lei funciona

como um dispositivo de *dominação*, sujeitando todos os que vivem sob sua vigência a um modelo de convivência determinado. No entanto, percebemos com Foucault que, o uso da lei engendra maneiras variadas de existência no corpo social e o seu texto está sempre ligado de uma forma singular e não necessária, com os efeitos que decorrem do movimento das leis em sua aplicação diária.

Como vimos no início do capítulo, o pensamento jurídico tem como principal característica a concepção do Estado como instância mediadora entre os conflitos dos homens. Por uma questão de *necessidade* desse intermédio, para conduzir a vida cotidiana com segurança. A partir daí, trabalhamos a constituição das leis que dão existência ao Estado como máquina da representação em duas formas de governo: Monarquia e Democracia. Posteriormente, observamos os diversos problemas da constituição do Estado a partir de uma base jurídica: a problemática que envolve a noção de projeto na relação com o poder; o problema com o conceito de *necessidade* na ordem jurídica; a denúncia foucaultiana com a inversão entre *dominação* e *soberania*. No início do capítulo, também apresentamos algumas noções do que estamos denominando de pensamento *antijurídico* com base no pensamento de Espinosa. Assim, vimos com Deleuze, prefaciando o “Anomalia Selvagem”, de Negri, que o *antijuridismo* do pensamento de Espinosa se destaca justamente por não apelar, em seu pensamento político, para a necessidade de um poder mediador que caracteriza o Estado moderno, em oposição a Hobbes e Rousseau: a imediaticidade e a espontaneidade, que caracterizam a relação dos homens na produção do real-social, independe de uma mediação (o Estado como instância necessária ao bem viver coletivo).

Portanto, aqui poderemos agregar ao termo *antijurídico*, outros movimentos de pensamento que encontramos na contemporaneidade. Para além desse aspecto de não *necessidade* de criação das leis que fundamentam o Estado, ou como mediador da constituição de uma vida social, no sentido em que na modernidade entendemos essa concepção de Estado fundada numa atividade legislativa; que encontra no poder sua existência fixa. A atividade crítica daqueles que se colocaram a pensar em formas de existência que extravasam os limites legais constituídos e institucionais até então a partir da modernidade, também nos indica um pensamento *antijurídico*. A crítica contemporânea dos autores trabalhados acima nos mostra, claramente, a preocupação e o combate que eles

oferecem, ao que se realizou materialmente na história do ocidente como: Estado, Democracia, Direito, etc. A forma de pensamento que construíram, se dispõe em conflito aberto e oposição direta com o pensamento jurídico, que caracteriza a tradição idealista-transcendental do pensamento político moderno. Desta forma, aos poucos nossa pesquisa afunila para um debate que gira em torno de conceitos de natureza antijurídicos, criados a partir de uma experiência crítica e prática do pensamento e da vida, como: *resistência*, *revolução*, *poder constituinte*, *dever*, etc.

No entanto, as questões levantadas acima nos remetem a uma discussão mais ampla com respeito aos conflitos que se travam, a partir dos poderes constituídos do Estado entendido como máquina da representação. O Estado, como uma estrutura hierarquizada e produtora de normas, está agora em oposição direta em relação a sua fonte constituinte: a multidão¹⁹ que ao longo do tempo processou a constituição do Estado democrático que vemos hoje. Para concluir esse primeiro capítulo da nossa pesquisa, retornamos ao ponto em que na constituição do Estado moderno as revoluções foram o motor da democracia. No entanto, no século XX, essa democracia institucional se coloca em conflito com a sua fonte constituinte, a multidão. Toda nossa discussão até aqui, sobre a constituição de um estado de direito e da problemática que envolve essa estrutura sistêmica de regulação da realidade social, remonta o conflito que se estabelece a partir da identificação de duas forças que se opõem: soberania e multidão. Isso obviamente vai engendrar em nossa pesquisa a noção de um novo conceito de *revolução* e da sua real importância em fazer mover uma estrutura política que tende a se ossificar a partir da constituição das leis.

Destarte, o conceito de *poder constituinte* trabalhado por Antonio Negri nos mostra claramente essa discussão entre poder soberano e multidão; ou mais precisamente, o conflito entre poder constituído e potência constituinte. A constituição da democracia moderna foi toda construída a partir de uma prática revolucionária, no entanto, quando aqueles que produziram a revolução, que a promoveram, se encontraram de posse do poder declararam, o mais rapidamente, o término do tempo da revolução e reconstituíram assim, o poder do Estado a partir das novas leis (NEGRI, 2002, p. 9). A revolução era apenas um

¹⁹ “Multidão”, aqui designa um conceito técnico da filosofia de Espinosa que será retomado por Antonio Negri em diversas obras, das quais trabalharemos uma em específico: **O Poder Constituinte: ensaios sobre as alternativas da modernidade**. No próximo capítulo, apresentaremos esse conceito com mais detalhes a partir de Espinosa e Negri.

meio para se atingir um determinado fim: a re-configuração das leis do Estado a partir de novos princípios, de novos fundamentos. Então o ciclo histórico recomeçava como que do nada, do zero, um estranho paradoxo, talvez uma contradição mesma. De qualquer forma, o poder revolucionário da multidão torna a ser aprisionado dentro das estruturas jurídicas do novo Estado a ser constituído.

Com efeito, o contraste entre soberano e multidão como fator decisivo para a produção do conflito entre essas duas forças é inerente à própria constituição de um Estado que se pauta por uma estrutura de poder representativo. O paradoxo que envolve o conceito de *revolução* é nítido: esse conceito é *antijurídico* por excelência, pois ele é expressão de uma força que se move contra uma determinada ordem jurídica estabelecida, no entanto é o meio pelo qual uma outra ordem jurídica deve ser produzida. Talvez hoje esse conceito tenha ganhado uma certa sutileza, uma estranha sutileza, uma infinitude. Sendo assim, a *revolução* não poderia nunca estar sendo terminada: o que é exatamente o contrário da idéia da revolução francesa ou da modernidade como um todo. Aqui estamos diante de duas perspectivas de *revolução* que iremos desenvolver a partir dos conceitos: *poder constituinte* e *devir*. No entanto, não pretendemos esgotar as tensões entre pensamento jurídico e *antijurídico* nesse primeiro capítulo, mas acreditamos ter apresentado o campo de discussão em que nossa pesquisa se insere, para a partir daqui, seguir com a análise dos dois conceitos que nos interessam dentro da seguinte problemática: como podemos criar nos dias atuais novas formas de *revolução*?

CAPÍTULO II

Negri e o *Poder Constituinte* como potência revolucionária insolúvel

a) Crítica do *poder constituinte* na tradição jurídica contemporânea.

Não poderíamos pensar o conceito de *poder constituinte* sem ligá-lo ao movimento que vislumbra no horizonte uma revolução. Sendo assim, tal conceito como foi forjado por Antônio Negri não pode senão estar ligado a uma idéia de crise, de uma crise irresoluta. Crise esta que se entrelaça com o próprio conceito de *democracia* enquanto movimento ilimitado, ou que está para além de qualquer ordenamento jurídico que possa tornar constitucional uma potência que se renova e ganha força na medida em que a história avança no tempo e no espaço. No entanto, como nos mostra Negri, o conceito de *poder constituinte* vem sendo abordado, de uma forma muito própria, por diversos pensadores do direito moderno nesses dois últimos séculos, onde uma certa idéia de *democracia* é defendida como o sistema de organização política mais justo às necessidades sociais. Dentro dessa perspectiva, a *democracia* não seria senão um conceito segundo o qual poderiam ser elencados os princípios necessários à criação de uma ordem jurídica constitucional: onde ela ganha seus limites na existência concreta de uma instituição. Essa é a forma pela qual a revolução francesa opera seus princípios de mudança social se tornando exemplo concreto de uma *democracia* legada à posteridade.

Sob este ponto de vista, o poder constituinte tende a se identificar com o próprio conceito de política, no sentido com que este é compreendido numa sociedade democrática. Portanto, qualificar constitucional e juridicamente o poder constituinte não será simplesmente produzir normas constitucionais e estruturar poderes constituídos, mas sobretudo ordenar o poder constituinte enquanto sujeito, regular a política democrática (NEGRI, 2002, p. 7).

Segundo Negri, o *poder constituinte* é uma força ilimitada, disruptiva e que toma para si o tempo e o espaço fazendo-os de uma forma singular, desmedida. No entanto, ele se torna em seu processo de mudança algo que deve ser controlado pelos poderes constituídos, de maneira a ser limitado dentro das regras do direito: essa é a problemática do *poder constituinte* como categoria a ser pensada pela ciência jurídica. A democracia constitucional toma para si a tarefa de impor limites e controlar aquilo que ela mesma

afirma ser a sua fonte. Assim, o poder constituinte como força “rebelde” deve ser fixada dentro dos parâmetros da legalidade democrática. Para realizar tal tarefa a ciência jurídica tomará o conceito de *poder constituinte* de maneiras diferentes, que serão analisadas de forma crítica pelo nosso autor. A partir do século XIX, o direito começa a se desenvolver na Europa a partir das idéias produzidas pela revolução francesa, acerca dos conceitos de *república* e *democracia*: três soluções são apontadas pelos juristas para resolver a problemática que envolve o *poder constituinte*.

Três são então as soluções propostas: para uns, o poder constituinte é transcendente face ao sistema do poder constituído_ sua dinâmica é imposta ao sistema a partir do exterior; para um outro grupo de juristas, o poder constituinte é, ao contrario, imanente, sua presença é íntima, sua ação é aquela de um fundamento; um terceiro grupo de juristas, por fim, não considera o poder constituinte como fonte transcendente ou imanente, mas como fonte integrada, coextensiva e sincrônica do sistema constitucional positivo (NEGRI, 2002, p. 12).

No primeiro caso, o tradicional, o *poder constituinte* é exterior ao direito, lhe servindo de “fonte transcendente”. São pertencentes a essa perspectiva os trabalhos de Georg Jellinek e Hans Kelsen (ambos da escola de direito alemã). Segundo esse grupo de juristas, o direito atua no âmbito do dever-ser (*sollen*) enquanto que o *poder constituinte* pertence ao âmbito do ser (*sein*). Para eles, o *poder constituinte* seria o fato empírico primeiro e exterior a partir do qual é feita a produção das normas. No entanto, para Jellinek a norma rompe com esse movimento que lhe dá existência para posteriormente impor-lhe limites, dobrando-o sobre sua própria constituição normativa de poder. Sendo a produção da norma autolimitada, o *poder constituinte* entendido, ao modo negriano, como força revolucionária, é esvaziado de sentido, dentro de um sistema normativo que prevê a revolução a partir do interior do próprio ordenamento jurídico (NEGRI, 2002, p. 13). Kelsen vai ainda mais longe, localizando o *poder constituinte* como fonte transcendente absoluta, tendo seu *locus* totalmente fora da lógica de produção da norma e definido apenas pelo conjunto do sistema onipotente e expansivo como norma fundamental (*ibid*). Negri observa que, na maneira como esses dois pensadores jurídicos dispõem sua formulação, o conceito de *poder constituinte* é tomado como fonte transcendente exterior ao direito, mas que é absorvido pelo próprio sistema constitucional dando-lhe uma dinâmica interna que

em nada move o sistema de normas como um todo. O sistema normativo aqui é autônomo e o *poder constituinte* é ética e sociologicamente submetido aos limites da norma sendo dobrado ao conceito de soberania, assim perdendo todo seu sentido como força democrática criativa (NEGRI, 2002, p. 14).

Um segundo grupo de juristas toma o *poder constituinte* como imanente ao sistema constitucional. Aí, ele será abordado como fato excepcional ou como, “ação inovadora tão imprevista quanto isolada”, mas imanente ao sistema jurídico e aos princípios de contrato. Sendo considerado apenas a partir do interior da máquina jurídica, na seqüência hierárquica de estágios que vão da atividade legislativa à execução das leis. O princípio constituinte enquanto produtor de justiça política é lançado, inevitavelmente, no campo da justiça procedimental, onde estará sujeito às regras e à hierarquia da estrutura jurídica como um todo. Essa é a formulação de John Rawls (*ibid*). Para Negri (2002, p. 15):

À limitação que o poder constituinte encontra na máquina contratual de sua expressão, acrescenta-se aqui um limite ético-político sobredeterminado (que é condição _ Kantiana _ de constituição do transcendental). A imanência é pálida, de grau mínimo, ainda que seja efetiva.

Em Ferdinand Lassale, o grau de imanência do *poder constituinte* é mais acentuado, a legitimação da ordem normativa constitucional é dada pela adequação entre duas realidades, social (material) e jurídica (formal), e foi estabelecida pelo *poder constituinte* como poder extraordinário e pré-formador. Sendo assim, o *poder constituinte* seria intermediário das duas realidades referidas acima, possibilitando o estudo do processo constitucional pela força que ele imprime ao sistema enquanto tal. Nessa mesma vertente, Hermann Heller aborda o processo constituinte como interno ao sistema constitucional, de início dinamizando o desenvolvimento desse sistema, mas sendo posteriormente reformado por ele (*ibid*). Em tais condições, o *poder constituinte* é entendido como inerente à estrutura do Estado, ali onde, ele não vai além de um princípio motor endógeno à mecânica constitucional. O que vemos aqui é a naturalização da força constituinte como sendo criada no cerne do organismo entendido como Estado, onde ele é apreendido no espaço-tempo deste, segundo suas determinações. Na avaliação de Negri (2002, p. 16):

Mais uma vez, é uma operação de neutralização do poder constituinte a que assim se realiza. E ainda que tais autores o neguem, sustentando que a evolução do Estado é também a realização progressiva de um conjunto de normas constituintes, torna-se absolutamente incerta a determinação que estas assumem no movimento real. A Imanência do poder constituinte manifesta-se no Estado sob forma de uma evolução natural.

A terceira vertente do pensamento jurídico a ser apresentada aqui, e que considera o *poder constituinte* como força integrada, coexistente, sincrônica ao sistema constitucional positivo não aceita uma história natural deste. Ao confrontar o *poder constituinte* com a realidade histórico-social, Weber inscreve aquele entre o poder carismático e o poder racional. “Do primeiro, tem o *poder constituinte* a violência da inovação e do segundo, a instrumentalidade constitutiva, pois ele produz direito positivo imediatamente, segundo um projeto de inovação que instaura um paradigma de racionalidade” (*ibid*). Seria uma passagem do irracional à racionalidade numa relação de co-extensão entre a força inovadora do movimento social e a sua formalização no direito. Carl Schmitt, na esteira de Weber, irá apreender o limite da instituição em sua concretude, de modo a dar ao formal o estatuto de princípio absoluto da constituição (NEGRI, 2002, p. 17). A tese que os autores dessa vertente defendem é a de que o “elemento histórico-institucional deve ser considerado como princípio vital”, e o fato normativo é “concebido (...) em termos de uma atividade de cujo desenvolvimento emana a ordem jurídica” (NEGRI, 2002, p. 18).

Dentro das perspectivas desenvolvidas pela ciência jurídica, a respeito das soluções dadas para o problema instaurado pelo *poder constituinte*, as diferentes vertentes aqui apresentadas falham: isto ocorre porque elas vislumbram a força constituinte como determinada a partir do campo do direito público, ou do constitucionalismo. Na primeira vertente, como força exterior que origina o direito, mas que depois deverá ser apreendido por ele; na segunda, como força imanente à dinâmica normativa ou interna ao próprio processo de desenvolvimento do direito; na terceira, como coextensivo ao próprio ordenamento jurídico do direito positivo como mecânica do desenvolvimento e produção do direito. Como percebemos, essas três propostas não são tão diferentes umas das outras e o *poder constituinte* se encontra suprimido pelo poder constituído (NEGRI, 2002, p. 20). A falha consiste em justamente reduzir essa força aos limites do campo jurídico, quando a

própria história das revoluções modernas nos mostra que ele é uma força que rompe com a ordem pública instituída (pelo próprio direito) e lança sobre a necessidade de uma mudança radical.

Após uma breve exposição da análise crítica que Negri faz das três vertentes do pensamento jurídico acerca do *poder constituinte*, podemos perceber claramente que, sendo ele transcendente, imanente ou coextensivo-integrado ao sistema jurídico, ele está sempre, de início ou fim, sendo absorvido por este sistema. Assim, esse conceito é convertido: de potência constituinte à dinâmica de poder constitucional dentro dos limites de um Estado soberano. No entanto, o caráter inovador e criativo de uma força que rompe com as bases de uma constituição precipitando-se no *porvir* está, de saída, condicionado aos limites institucionais da dinâmica de formação das leis do direito positivo. Aqui, não dando por resolvida a problemática que envolve o *poder constituinte* pela ciência jurídica, pois ela não consegue tratar do problema sem reduzi-lo às bases pré-concebidas formal ou materialmente pelos poderes constituídos, Negri irá conduzir seu raciocínio de forma a estender a problemática, ou mesmo a deslocá-la, para o campo político. No campo político, ele poderá dar a esse conceito características mais apropriadas ao seu movimento na história política moderna.

b) Da natureza *antijurídica* do *poder constituinte*.

Para Negri, o *poder constituinte* está ligado ao processo democrático como força irresistível e original oposta aos limites do constitucionalismo; uma força expansiva de poder ilimitado; expressão da *multidão* como caráter absoluto da democracia. Portanto, um problema insolúvel, para os poderes constituídos, que emerge na atualidade como paradigma político.

O paradigma do poder constituinte, ao contrário, é aquele de uma força que irrompe, quebra, interrompe, desfaz todo equilíbrio pré-existente e toda continuidade possível. O poder constituinte está ligado à idéia de democracia, concebida como poder absoluto. Portanto, o conceito de poder constituinte, compreendido como força que irrompe e se faz expansiva, é um conceito ligado à pré-constituição da totalidade democrática. Pré-formadora e imaginária, esta dimensão entra em choque com o constitucionalismo de maneira direta, forte e duradoura. Neste caso, nem a história alivia as contradições do presente: ao contrário, esta

luta mortal entre democracia e constitucionalismo, entre o poder constituinte e as teorias e práticas dos limites da democracia, torna-se cada vez mais presente à medida em que a história amadurece seu curso (NEGRI, 2002, p. 21).

Destarte, podemos ver neste ponto que o pensador italiano chega ao par fundamental de sua argumentação: poder constituinte *versus* poder constituído. Segundo Negri, esse par representa duas forças que se chocam pela eternidade, mas que possuem tempos diferentes no que pertence ao desenvolvimento de cada um na história. O poder constituído tem como referência o tempo transcorrido; o passado é base de sua constituição; o presente é o momento no qual a atividade jurídica dobra-se ao passado no intuito de condicionar o futuro a uma ordem pré-estabelecida; um princípio de conservação que apreende o tempo em suas dimensões. O *poder constituinte*, ao contrário, é aquela força que rompe com o passado instituído de forma violenta e radical; o tempo é acelerado em direção ao vazio do porvir²⁰; o futuro não se curva ao passado e o presente está voltado ao futuro a partir de um processo de ruptura com o instituído até então. O tempo do *poder constituinte* é o tempo da *revolução* (NEGRI, 2002, p. 21-22).

Como vimos acima, Negri precisa destituir das ciências jurídicas o conceito de *poder constituinte* para dar-lhe uma conceituação política ligada ao movimento revolucionário. Mas, para dar consistência a esse empreendimento, nosso autor irá conceber esse conceito como expressão de uma crise. A mudança de sentido dá-se justamente quando se percebe que o erro das ciências jurídicas foi exatamente a tentativa de dar à crise que esse conceito expressa, uma resolução, mais ainda, uma resolução que fixasse essa força dentro dos limites da lei, em último caso, do poder soberano. Ao nos atentarmos para as formas como os pensadores jurídicos desenvolvem o seu pensamento, observamos que, de poder que funda o direito, o *poder constituinte* passa a ser fundado por ele. Uma inversão sofisticada em relação aos termos que não resolve o problema: a crise que ele expressa. Diante dessa questão o pensador italiano não pode senão admitir o *poder constituinte* como expressão de uma crise “insolúvel”. Sendo essa uma de suas características fundamentais, a crise opera, a partir do momento em que o *poder constituinte* começa a ter sua “onipotência

²⁰ O livro **Kairòs, Alma Vênus e Multidão: nove lições ensinadas a mim mesmo**, trata com mais detalhes da relação entre tempo e revolução apresentada pelo pensamento de Antonio Negri, de forma que possamos entender com mais profundidade o processo de constituição sob o prisma do porvir.

e expansividade” submetidas aos limites constitucionais, o movimento constitutivo que funda um novo direito. Nisso consiste a natureza do *poder constituinte* (NEGRI, 2002, p. 24).

Para entendermos a natureza do *poder constituinte* como antijurídica na construção negriana observemos o seguinte: no nível da democracia como poder soberano, disposta estruturalmente à luz da representação política, o sistema jurídico fundado a partir de uma ação política fecha na estrutura do sistema a potência constituinte dispondo o poder como organizado hierarquicamente. A disposição hierárquica nos apresenta como condição de existência e circulação do poder de forma regular, uma estrutura jurídica que encerra a atividade política num sistema de representação: o jurídico regula o político. No sistema de representação política, a democracia se encontra enredada nas malhas do poder soberano. O Estado é a representação do poder disposto de forma hierárquica. O que observamos, na história das revoluções modernas²¹, é justamente o momento em que uma força bestial incontrolável rompe com todas as categorias estruturais do sistema, fazendo ruir toda a representação de poder soberano do Estado. Assim, essa força se precipita num vazio que é condição essencial de possibilidades de uma nova atividade constitutiva.

Uma vez limitado e concluído, o poder constituinte é então retido em redes hierárquicas que articulam produção e representação, e assim reconstruído conceitualmente, não como causa, mas como resultado do sistema. Inverte-se o sentido do fundamento: a soberania como *suprema potestas* é evocada e reconstruída como fundamento, mas um fundamento oposto ao poder constituinte: é um vértice, enquanto o poder constituinte é uma base; é uma finalidade cumprida, enquanto o poder constituinte não tem finalidade; é um tempo e um espaço limitados e fixados, enquanto o poder constituinte é pluralidade multidirecional de tempos e de espaços; é constituição formal rígida, enquanto o poder constituinte é um procedimento absoluto (NEGRI, 2002, p. 25).

c) O conceito de *multidão*: Negri espinosista.

Antes de entrarmos nas questões referentes ao procedimento absoluto que, por sua vez, é uma idéia de extrema importância para caracterizar o *antijuridismo* negriano,

²¹ Sobre a polémica que envolve o *poder constituinte* dentro de uma análise das revoluções modernas, ver as divergências entre Hana Arendt e Jürgen Habermas, nas posições que apresentam sobre as revoluções francesa e americana, analisadas por Negri em: **O Poder Constituinte: ensaios sobre as alternativas da modernidade**, p. 27-34.

devemos tratar do conceito de *multidão*. Tal conceito é retirado do pensamento de Espinosa para caracterizar o sujeito constituinte capaz de realizar o procedimento absoluto que, por sua vez, é aqui, o processo constitutivo a ser operado pelo *poder constituinte*. Não podemos deixar de afirmar também, que *multidão* enquanto conceito carrega uma significação política de cunho democrático. De uma *democracia* que passa ao largo de qualquer idéia que possa fazer referência às teorias do contrato social, expostas no primeiro capítulo de nossa dissertação. O conceito de *multidão*, do qual estamos nos referindo, é definido em concomitância a dois outros conceitos, a saber: *desejo* e *liberdade*. Destarte, encontraremos no pensamento de Espinosa, as bases de uma *democracia* como expressão do *desejo* natural e absoluto da *multidão*, como *potência* e *liberdade*, para a constituição do comum. Sendo assim, aqui usaremos o conceito de *multidão* como chave de abertura para a definição dessa série de conceitos que a ele estão ligados.

No tocante a esses conceitos, iniciaremos a exposição de *multidão* com a observação do seguinte trecho escrito por Espinosa no seu Tratado Político, inciso 13 (1983, p. 310):

13. __ Se duas pessoas concordam entre si e unem as suas forças, terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, um direito superior sobre a Natureza que cada uma delas não possui sozinha e, quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto as suas forças em comum, mais direito terão eles todos.

A construção é lógica e direta, a constituição da comunidade se inicia com um acordo entre os homens e tanto mais direitos eles têm em conjunto, quanto mais numerosos eles forem. O homem enquanto *modo* e *atributo*²² da substância (Deus) é uma *potência* que se diferencia em graus (Ética, Livro I). O que significa dizer que: a comunidade dos homens é mais potente na medida em que eles vivem em comum acordo e se dispõem em maior número e *vice e versa*. Em Espinosa, os graus de *potência* se conjugam com a *liberdade* do homem como condição necessária do exercício de uma política absoluta. Por esse, entre

²² “Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (Ética, Livro I, Definição IV). A relação entre a substância (Deus), os modos (a maneira expressiva de Deus) e os atributos (as coisas que se percebem da expressão de Deus) se dão de forma imediata e espontânea: “Os modos de cada atributo têm por causa Deus apenas enquanto ele é considerado sob o atributo de que eles são modos, e não enquanto ele é considerado sob outro atributo” (Ética, Livro II, Proposição VI).

outros fatores decorrentes dele, é que Espinosa (1983, p-363) irá considerar a *democracia* como: a política em seu grau mais elevado. Isto porque, a democracia é a forma de governo onde os homens gozam de maior *liberdade* e também porque, a *liberdade* é a condição essencial da *democracia*. Vejamos Espinosa nesse ponto (1983, p. 308-309):

7. __ Ninguém pode negar que o homem, como os outros indivíduos, se esforça por conservar o seu ser. Se se pudesse conceber algumas diferenças, deveriam provir de possuir o homem uma vontade livre. Mas quanto mais o homem é concebido por nós como livre, mais somos obrigados a julgar que deve necessariamente conservar o seu ser e possuir-se a si mesmo; seja quem for que não confunda a liberdade com a contingência, conceder-me-á isto sem dificuldade. A liberdade, com efeito, é uma virtude, quer dizer, uma perfeição. Conseqüentemente, nada do que atesta impotência no homem se pode relacionar com a sua liberdade.

Em virtude de tudo o que observamos e afirmamos até agora, o *desejo* deve ser abordado como uma peça conceitual essencial na construção do pensamento de Espinosa e que irá nos localizar diante do *procedimento absoluto* de que nos fala Negri. Na tradição do pensamento clássico, da antiguidade à modernidade, o *desejo* será concebido como algo maléfico no homem. Sendo o *desejo* atrelado ao conceito de *paixão* (*pathos* ou *passion*), ele é tido como uma força impulsiva contrária à razão e que deve por esta ser controlado. Para os antigos, os medievais e modernos, em sua tradição mais corrente, a virtude do homem consiste justamente em colocar a razão acima das paixões, suprimindo-as como causa da desgraça humana. Em Espinosa (1983, p. 307-308), a coisa se processa de maneira diferente: o *desejo* é essencialmente uma produção natural do homem como expressão de Deus, ali onde, Deus é natureza. Assim, o pensador holandês aceita que os desejos e as paixões fazem parte de Deus (natureza), assim como a razão: uma posição inovadora que rompe consideravelmente com a tradição do pensamento filosófico moral. No aspecto político, o *desejo* primeiro do qual os homens elevam a sua potência ao absoluto é o *desejo de liberdade*.

Mas aqui, devemos afirmar que existem dois níveis de *desejo* no pensamento de Espinosa. Na parte III da Ética, Espinosa irá definir *desejo* como (1983, p. 211): “I. O *desejo* (*Cupiditas*) é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como

determinada a fazer algo por uma afecção qualquer nela verificada”. Eis a definição geral do *desejo* em Espinosa. Mas, ainda poderemos encontrar o *desejo* em dois níveis: o *desejo* ligado à ausência, ou à falta do que amamos e que se constitui como tristeza nos afetando de uma forma negativa, onde nos encontramos numa condição passiva (de sofrimento) e temos a nossa *potência*, por assim dizer, diminuída (ESPINOSA, 1983, p. 196-197); e o *desejo* ligado ao que há de mais natural e positivo no Ser, a tendência que tudo o que existe tem de perseverar na existência (Ética, Parte III, Proposição IX), é essa tendência que faz com que o *desejo* seja uma afecção da alma enquanto ela é ativa (neste ponto, a *razão* que nos faz distinguir o que é bem e o que é mal, é que nos coloca numa condição de *liberdade* onde o *desejo* é positivo porque aumenta o nosso grau de potência, causa de alegria), é esse desejo que nos faz conservar e aumentar a nossa potência (ESPINOSA, 1983, p. 210). O pensamento de Negri se concentra no *desejo* como positivo, porque constitui uma condição ativa e absoluta da política democrática.

A *multidão* é justamente a afirmação em ato dessa *liberdade* como *desejo* natural. E os homens não precisam de um contrato para constituir um corpo político, para tal basta seguir seu *desejo* de *liberdade* na constituição do comum. Essa constituição é justamente o que lhes garante a *liberdade* e a conservação de uma vida plena; a constituição de uma política justa e absoluta. O público aqui não se confunde com o privado, porque o poder político absoluto é a expressão de um poder comum; da união dos diversos homens diante de uma causa comum. Dentro dessas determinações, o poder é impessoal e não se confunde com o privado (CHAUÍ, 1992). A teoria do contrato perde o seu sentido em Espinosa, justamente, porque não há passagem de uma ordem natural para uma ordem social. Tudo é natureza! Na questão referida, Marilena Chauí nos explica com precisão a posição de Espinosa em relação às teorias do contrato social (1992, p. 362):

Em primeiro lugar, porque o contrato é apresentado pelos teóricos para explicar a passagem da força _ o direito natural _ ao direito positivo, que excluiria a força do campo político. Ora, diz Espinosa, o político não é o meramente jurídico, não abole o uso da força pelo direito e sim opera como lógica das forças em conflito. Em suma, o poder público não é a passagem da força à lei, mas, entre outras coisas, é o exercício legal da força pelo mais forte (restando saber o que Espinosa entende por forte). Em segundo lugar, e sobretudo, porque o contrato é uma instituição que só pode operar depois de instituído o Estado, isto é, quando já há leis

positivas que o regulamentem, não podendo estar na origem daquilo que é sua própria condição de existência. Em outras palavras, (e anacronicamente, em nossa linguagem), o direito privado depende do direito público.

Para Espinosa, o Estado enquanto corpo político se realiza pela união das diferentes partes singulares em torno de uma ação comum. Para além de uma associação e justaposição dessas diferentes partes, o corpo como agregado das partes é o efeito determinado por uma causa comum. O Estado é a passagem da *multitudo* (Espinosa) ao corpo político entendido como efeito da condição ativa dos homens constituintes, que por natureza desejam governar e não serem governados (CHAUÍ, 1992, p. 363). Chauí nos chama a atenção para outra questão importante na compreensão de Espinosa, segundo ela: devemos ter cuidado ao entender a relação entre causa e efeito em Espinosa, pois ela também não é operada no mesmo sentido da tradição metafísica que as concebe em uma relação transitiva e extrínseca. Em Espinosa, a causa é imanente ao efeito. “O efeito é a própria causa se manifestando de modo determinado. Assim sendo, a natureza da causa determina a do efeito” (*ibid*).

O conceito de *poder constituinte* em Negri encarna agudamente as determinações do pensamento de Espinosa. Como afirmado por Chauí anteriormente, o político não se reduz ao jurídico. O *poder constituinte* como conceito a ser pensado politicamente está para além do jurídico, se tornando *antijurídico*, pois, se relaciona com o direito numa perspectiva crítica que rompe com suas categorias. De Espinosa, o *poder constituinte* recebe através de Negri, as características provenientes da concepção de *liberdade, desejo e multidão*. O espinosismo de Antonio Negri está ancorado na política democrática a partir do conceito de *multidão*, na definição de *democracia* pensada por Espinosa. A constituição de uma *democracia* como política plena, só tem sentido para Negri se estiver necessariamente ligada ao *desejo de liberdade*, que faz com que os homens se unam em comum acordo em torno de uma causa comum. A *democracia* aqui é expressão plena da *multidão*; expressão radical de sua *potência* imanente (NEGRI, 2002, p. 444).

d) A espinha dorsal do *poder constituinte*: Maquiavel-Espinosa-Marx.

A relação Maquiavel-Espinosa-Marx consiste, para Negri, numa tradição do pensamento político que possibilita a construção da *democracia* como perspectiva aberta ao *porvir*. Nesses autores encontraremos um pensamento radical no que diz respeito à *potência* da *multidão* como *desejo de liberdade*, para além e contra a idéia moderna de soberania observada na linha de pensamento político que liga Hobbes, Rousseau e Hegel. O choque entre essas duas tradições da filosofia política moderna expressa, mais uma vez, a bipolaridade central operada pela pesquisa de Antonio Negri: poder constituinte *versus* poder constituído; filosofias da imanência *versus* filosofias da transcendência; *potência versus* poder. Para o nosso trabalho interessa explorar a ligação que faz de Maquiavel, a Espinosa e Marx, o fio condutor da idéia de *democracia* como *potência* absoluta da *multidão*. A ligação que faz desses três pensamentos revolucionários a espinha dorsal do conceito de *poder constituinte* proposto por Negri. Para tal, devemos perguntar: como se aliam a idéia de *o povo em armas* (Maquiavel), o desejo da *multidão* na constituição do comum (Espinosa) e a concepção de *trabalho vivo* (Marx), na construção do conceito de *poder constituinte*?

O pensamento de Maquiavel deve ser lido, aqui, sob o signo da inovação. A própria idéia de *o povo em armas* é circunscrita a partir da abertura da temporalidade para algo novo. Ora, Maquiavel observou desde a sua juventude as profundas mudanças no quadro político de Florença (sua terra natal), que oscilava muito rapidamente entre a *Senhoria Médici* e a República (NEGRI, 2002, p. 61). O pensamento de Maquiavel é profundamente marcado por esse universo de instabilidade, que faz surgir da crise das velhas instituições florentinas, decadentes, o movimento de mudança significativo que corresponderá à idéia de *mutação*. O cargo de Secretário da República de Florença localiza Maquiavel, ainda bastante jovem, no centro do poder local e das negociações políticas entre os diversos reinos, principados e repúblicas que fazem parte da atmosfera belicosa e instável que configura a política da Itália renascentista²³. Em sentido global, toda a Itália passa por mudanças políticas profundas devido à frágil segurança de governo que suas

²³ A **Biografia de Nicolau Maquiavel** de Roberto Ridolfi é aqui de grande ajuda para entendermos o desenvolvimento do pensamento político de Maquiavel a partir dos acontecimentos políticos na Itália do seu tempo, como autor que inaugura o pensamento político moderno.

idades-estado figuram. O mundo medieval já não se sustenta, o humanismo²⁴ contribui fortemente para a realização de um novo quadro e o renascimento recoloca a república em destaque. Com Maquiavel, assistiremos à passagem da medievalidade, seus valores e instituições decadentes ao novo republicanismo do renascimento. Mas, atentemos para algo importante, a Itália possui uma condição singular em relação à política que não se aplica às grandes potências da época: França e Espanha.

Maquiavel pensa e escreve a partir de suas experiências políticas como secretário e suas obras principais são compostas após ter sido alijado do poder, em 7 de novembro de 1512 e logo depois exilado (RIDOLFI, 2003, p. 155). O ócio do exílio em *Sant' Andréa in Percussina* lhe renderão suas duas mais importantes obras de política: *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Lívio*²⁵ e *De Principatibus*²⁶. Com efeito, podemos afirmar que o pensamento de Maquiavel está mergulhado na imanência da vida política florentina e italiana, sobredeterminado pelo materialismo do Renascimento. A “verdade é, em Maquiavel, o produto de uma vivência (*erlebnis*)” (NEGRI, 2002, p. 62). Além da sua vivência nos assuntos da política italiana, devemos destacar também os estudos e o conhecimento que Maquiavel detinha dos clássicos da história latina e romana (RIDOLFI, 2003, p. 20). A República Romana exerce, sem dúvida, forte influência na maneira de conceber a política, de modo que Maquiavel pode buscar no passado valores cruciais para inovar o pensamento do seu tempo, transformando a teoria política num conhecimento instrumental científico, técnico. Somente a partir destas considerações, poderemos entender como operam os conceitos de *mutação* e *inovação*, que interessam a Negri para lançar mão da idéia maquiaveliana *d'o povo em armas*.

Para Negri, a verdade em Maquiavel, consiste na *mutação*, na abertura de um novo tempo histórico. A abertura desse novo tempo é inscrita na materialidade dos acontecimentos que imprimem um movimento próprio nas estruturas sociais: a crise. Sendo assim, a verdade está inscrita numa atmosfera de conflitos; nas uniões e desuniões populares que desenham com fatos de ampla repercussão política e social um estado de flutuação do poder; “pelas experiências acumuladas por povos e príncipes” (NEGRI, 2002,

²⁴ Sobre a tradição humanista que precede o pensamento de Maquiavel e que exerce sobre este influência decisiva ver: Newton Bignotto, **MAQUIAVEL REPUBLICANO**. Loyola, 1991.

²⁵ Discurso sobre a primeira Década de Tito Lívio.

²⁶ O Príncipe.

p. 61). A *mutação* como verdade é operada ao som das armas. Para Maquiavel, os fatos devem ser observados de frente, de perto, ali onde os movimentos podem ser apreendidos no detalhe. A ação humana é o objeto a ser observado e levado em consideração para entender o funcionamento da política, que para o secretário florentino, flutua ao sabor das circunstâncias. Dentro da atmosfera da *mutação* nada se fixa por muito tempo. Segundo Negri (2002, p. 62):

A operação teórica fundamental de Maquiavel consiste em fazer da mutação uma estrutura global que é atravessada, enquanto globalidade, pela ação humana. Porém esta ação é ela mesma estrutural, estende-se pela globalidade do horizonte histórico, aferra e domina as variações do tempo, dando-lhes sentido e significado. Em outros termos: Maquiavel constrói uma função científica que arranca a mutação ao destino e faz dela um elemento da história; arranca a história ao passado e a considera como um contínuo temporal; arranca o tempo à continuidade e constrói a possibilidade de sobredeterminar o destino. Se o naturalismo está definitivamente superado, também o humanismo sofre correção em Maquiavel _ e essa correção consiste na relação estrutura e tempo que define a mutação: interconexão profundíssima, global, inextricável, mas sempre singular, ativa, ininterrupta. Nesta inserção temporal, o humanismo torna-se trágico, enquanto a realidade afirma-se como a mais alta pulsão de inovação e vida. A verdade é mensurada a partir destas dimensões: a verdade é constitutiva.

Para entendermos a citação acima devemos observar a relação entre Maquiavel e o Duque Valentino (César Bórgia, filho do papa Alexandre VI). Essa relação consiste na experiência vivida por Maquiavel em ter acompanhado de perto o apogeu de Valentino e a sua queda após a morte do papa Alexandre VI. Enviado pelo governo de Florença à corte de Valentino em 1502, para observar os passos deste, Maquiavel apreende como ele faz para prover-se de dinheiro, homens e armas; como consegue concentrar em seu proveito o apoio do papa e do rei da França; como sabe ler o tempo, para depois apreendê-lo e usá-lo ao seu favor. A habilidade com que Valentino move suas tropas pela Itália conseguindo vencer batalhas e adquirindo territórios impressiona Maquiavel²⁷. Com Valentino, Maquiavel aprende o que pode proporcionar o poder das armas aliado à prudência do pensar e agir na hora certa. Valentino apreende o tempo em suas determinação encarnando-

²⁷ Para uma descrição detalhada da relação de Maquiavel com o Duque Valentino reporto, mais uma vez, à leitura da **Biografia de Nicolau Maquiavel** de Roberto Ridolfi, mais exatamente os capítulos V, VI e VII.

o, concentrando-o em seus projetos de conquista (NEGRI, 2002, p. 64-65). Valentino é a própria encarnação do príncipe novo, se tornando lenda viva e fonte de inspiração para a escrita, mais tarde, de “O Príncipe”.

No que pertence ao entendimento de “O Príncipe”, enquanto *ser* imanente à *mutação* devemos verificar como Negri interpreta essa obra de Maquiavel compreendendo-a sob o significado da inovação do tempo e de sua matéria. Em meio à escrita dos Discorsi..., Maquiavel faz uma pausa para dedicar-se a uma outra forma de governo que ocorre com frequência na sua Itália contemporânea. O Principado é uma categoria que não entra na classificação de governos polibiana (Monarquia, Aristocracia e Democracia). Portanto, Principado também não é o mesmo que Monarquia e Aristocracia. Aqui, Maquiavel inova completamente o entendimento da política, ao romper com o ciclo polibiano que prevê para cada forma de governo a sua forma degenerativa: um movimento cíclico eterno e moral entre virtude e vício, ascensão e decadência. Vejamos a interpretação negriana (2002, p. 74):

Aqui, Principado é simplesmente a relação entre poder e mutação, entre potência e mutação, entre potência e poder. Ele é o sujeito histórico da sobredeterminação e da mutação. Deixando de lado o livro “sobre as Repúblicas” e iniciando O Príncipe, Maquiavel privilegia então a análise do fundamento, da condição, em vez da análise da liberdade, da expressão. [...] Principado é o princípio do poder, é a potência em ato. Sobre tudo o Principado novo. Seu Movimento, ou seja, o princípio de determinação da mutação, é o que interessa a Maquiavel.

O Principado, assim possui todas as características do que há de novo na materialidade histórica da política italiana e corresponde exatamente à idéia de *mutação* que impregna a atmosfera política e social da Itália. “O Príncipe” é um livro técnico de expressão da política; um livro instrumental para a realização das relações de poder como potência criativa²⁸.

A indicação de Maquiavel para uma especial observação aos príncipes novos, mostra o seu real interesse naquele que por virtude pode operar a *mutação* necessária à

²⁸ O livro, **MAQUIAVEL REPUBLICANO**, de N. Bignotto é exemplar para entendermos o papel de “O Príncipe” na dimensão do poder criativo e fundador, para uma construção contínua da liberdade. Ver o capítulo III.

união da Itália. Não é à toa que no capítulo XXIV de “O Príncipe”, ele analisa a maneira pela qual os príncipes perderam seus Estados na Itália: Maquiavel quer mostrar que essa perda deveu-se muito mais a uma falta de *virtude* do que por uma obra da *fortuna* (MAQUIAVEL, 2000, p. 141). Nesse capítulo, o pensador florentino expõe de forma comparativa que os príncipes novos são os que, por uma questão de *virtude*, se destacam daqueles que receberam seus Estados por hereditariedade (príncipes velhos). Pois que, “deixando de pensar, nas boas épocas, que os tempos poderiam vir a mudar (é habitual que os homens, na bonança, não se preocupem com a tempestade)” os “príncipes velhos” não foram virtuosos para se precaverem do mal que poderia vir a tirar-lhes o reino (MAQUIAVEL, 2000, p. 142). Maquiavel observa nos acontecimentos do seu tempo que a política não se movimenta mais segundo os antigos valores principescos (medieval) e que aqueles que racionalmente não conseguem ler no tempo as inovações que a política materialmente instaura, não é capaz de se manter no poder.

No capítulo seguinte, Maquiavel nos diz (2000, p. 143):

Não desconheço que muitos têm tido, e têm, a opinião de que as coisas do mundo são governadas pela fortuna de Deus, de modo que a prudência dos homens não as poderia corrigir nem lhes ofertaria algum remédio. Dessa maneira, poder-se-ia pensar que ninguém deve se importar muito com elas, deixando-se simplesmente reger pela fortuna. Essa opinião é muito aceita em nossa época, pela grande variação das coisas, o que se percebe diariamente, fora de toda conjectura humana. [...]. Apesar disso, e uma vez que nosso livre-arbítrio permanece, acredito poder ser verdadeiro o fato de que a fortuna arbitre metade de nossas ações, mas que, mesmo assim, ela nos permita governar a outra metade quase inteira.

O pensamento de Maquiavel circulou em meio à relação *virtú*²⁹ e *fortuna*³⁰, do seu livro sobre a República ao seu livro sobre o Principado. Essa relação se configura, em Maquiavel, como um paradigma político que será desenvolvido em todas as suas determinações (NEGRI, 2002, p. 57). O mito que representa “O Príncipe” é a constatação da ausência de uma política que possa oferecer unidade à *multidão*, para realizar o seu projeto de *liberdade* e não um livro moderno de monarquia absolutista. Para Negri, em

²⁹ *Virtú*, em Maquiavel, diz respeito à virtude dos povos e dos seus dirigentes políticos em conduzir-se de forma hábil e prudente, o que teria como efeito o alcance da liberdade.

³⁰ A *fortuna*, em Maquiavel, é a sorte ou o infortúnio que se abate sobre os homens que, por sua vez, devem possuir *virtú* para oferecer-lhe resistência ou para aproveitá-la quando positiva.

Maquiavel já podemos encontrar o *desejo* de *liberdade* constituinte em programa; o *poder constituinte* como ação criativa que conduz o povo às armas; um poder assentado na *virtude* militar do povo e do príncipe novo; o domínio da *fortuna* pela expressão da *virtude* humana na constituição material de uma vida democrática³¹ (NEGRI, 2002, p. 146-148). O desenvolvimento da relação, *virtú* e *fortuna*, encontra forte expressão nos três últimos capítulos “D’ Príncipe”, onde nosso autor irá desenvolver a instrumentalidade necessária ao domínio da *virtú* sobre a *fortuna*. Ali onde, Maquiavel afirma: *Justum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi armis spes est*³².

O pensamento de Maquiavel marca a criação da política moderna tocando o pensamento político de Espinosa dois séculos depois quando este escreve sua última obra: Tratado Político. Com efeito, Maquiavel rompe com o moralismo ideal da política medieval e antiga que busca sempre o bem comum como um bem em si; rompe com o fundamento de uma moral que normativiza os comportamentos políticos, mas que na verdade não funcionam na vida prática; rompe com uma estrutura ética que associa a imagem do político à imagem pessoal do homem em sua vida privada. Não obstante, Maquiavel acaba por construir uma política realista, imanente, onde as instituições novas deverão proteger a liberdade e combater a corrupção e opressão dos “Grandes” sobre o povo. Nesta mesma linha consiste o pensamento político de Espinosa. No seu Tratado Político, o pensador holandês vai operar uma desarticulação do moralismo político para dar espaço a uma *práxis* política própria. Assim como Maquiavel leva em conta as paixões humanas no trato da política como expressão da vontade e da força, Espinosa opera a partir da teoria dos afectos uma política que se constrói a partir do mesmo pressuposto maquiaveliano: a razão é condição da virtude nas ações humanas, mas ela nunca se separa das paixões e afectos, que são próprios da natureza do homem. A ética de Espinosa opera, justamente, a metafísica ontológica que falta ao pensamento de Maquiavel.

Como já vimos em Espinosa, o horizonte do ser é um espaço e uma temporalidade aberta de livre produção. A política encontra em sua formação democrática

³¹ Para entender o pensamento de Nicolau Maquiavel sob uma perspectiva revolucionária democrática, indicamos a leitura de Antonio Gramsci, **Maquiavel: notas sobre o Estado e a Política**, da edição que consta em nossa bibliografia.

³² “Justa, na verdade, é a guerra quando necessária, e piedosas as armas apenas quando nelas se encontra a esperança” (MAQUIAVEL, 1999, p. 148), que também pode ser interpretado sem equívoco como: “Toda guerra é justa quando necessária, e é legítimo o apelo às armas quando estas são o único recurso de um povo”.

um processo de abertura infinita que se impõe como produtividade constituinte para além dos limites jurídicos. Em Espinosa, o ser se constitui como coletivo de singularidades potentes que operam uma forma de apropriação do espaço e do tempo movidos pelo *desejo*. “A *cupiditas* é mecanismo de liberação” (NEGRI, 1993, p. 211). A liberdade ajustada à potência do desejo se torna liberação.

O sujeito é o ponto sobre o qual, na figura individual ou coletiva, a força produtiva do ser se mostra como identidade com a constituição das figuras do ser. O sujeito é o lugar ontológico da determinação. E portanto da emancipação. O quadro metafísico inteiro se realiza nesta intensidade. Já que não há nada de imóvel nessa síntese final: há antes a atuação da liberação _ que se faz densa, pesada, e no entanto sempre aberta, cada vez mais perfeita. É no fio da subjetividade realizada que colhemos a mais alta perfeição metafísica. Colhemo-la como satisfação de uma produção que vê a perfeição da própria composição. Em uma cadeia do ser tecida de infinitos presentes, cuja conclusão é o presente, de novo, sua alegria, todo o ser.[...]. A tensão e a superação são necessidades, não ideais, assim como a perfeição é ontológica, não utópica. A própria utopia está contida no ser e sua dignidade consiste em ser materialmente composta no desejo subjetivo. Assim se fecha a ética spinozista (NEGRI, 1993, p. 286-287).

Segundo Negri, o radicalismo ontológico de Espinosa rompe consideravelmente com as determinações metafísicas da filosofia moderna que estão ligadas às idéias de burguesia e capitalismo. A filosofia de Espinosa abre o mundo da contingência onde o possível é a criação através de uma prática constitutiva. Neste sentido, o pensamento de Espinosa não se limita às práticas da burguesia e aos comportamentos do mundo capitalista, mas engloba-os num sistema móvel de produção do real. Ao negar a relação constituição-mediação que caracteriza o pensamento burguês, ele abre a prática constitutiva para a idéia de revolução: “o caráter radical da liberação do mundo” (NEGRI, 1993, p. 212).

Enfim, o pensamento de Marx vem oferecer ao conceito de *poder constituinte* proposto por Negri uma formulação mais completa e específica à contemporaneidade. Em Marx, o *poder constituinte* tem um nome próprio: o proletariado. Se em Maquiavel há, o *povo em armas* que não quer ser oprimido pelos “Grandes” (aristocracia); em Espinosa, há a *multidão*, fruto da união dos homens para a constituição da democracia que realiza o *poder constituinte* e; em Marx, será a massa de trabalhadores que irá produzir o real-social

como um movimento revolucionário. O operariado ocupa um lugar central no pensamento filosófico político de Marx, no sentido de que ela é a classe produtora oprimida pela classe dirigente: a burguesia. Invertendo o pensamento hegeliano de ponta a cabeça, Marx desloca o ser da filosofia do idealismo transcendente característico da filosofia alemã, para a *práxis* social na sua mais alta materialização e concretude histórica. Sua crítica do pensamento idealista, bem como do sistema econômico político burguês, o capitalismo, adquiriu força e maturidade desde “A Sagrada Família” até à sua obra mais importante: “O Capital”. Vejamos a aproximação do texto de Marx e o *poder constituinte* pensado por Negri (2002, p. 52):

Nos escritos sobre a Comuna de Paris, de 1871, o poder constituinte manifesta-se, enfim, como síntese perfeita entre um sujeito histórico _ o proletariado parisiense em armas _ e um procedimento absoluto: ele é a própria Comuna proletária, é “essencialmente um governo da classe operária, o produto da luta de classes dos produtores contra a classe apropriadora, a forma política, finalmente descoberta, através da qual pode se dar a emancipação econômica do trabalho”. “A classe operária não esperava milagres da Comuna. Ela não tem utopias belas e prontas para introduzir *par décret du peuple...* A classe operária não tem que realizar ideais, e sim liberar os elementos da nova sociedade dos quais está grávida a velha e decadente sociedade burguesa...”.

Como podemos observar na citação acima, a *revolução* em Marx, segundo Negri se constitui como um movimento necessário na história e não se encerra em idealismos utopistas, como até hoje o pensamento político liberal nos fez acreditar. Daí a motivação, em Negri, de posicionar Marx ao lado de Maquiavel e Espinosa.

Segundo Negri (2002, p. 53), o materialismo revolucionário de Marx irá apresentar no centro do capital as concepções de *trabalho vivo* e *trabalho morto* para mostrar o embate sempre renovado da luta entre poder constituído e potência constituinte. Com efeito, o trabalho é a força produtiva de que dispõe o proletariado para sua sobrevivência, mas não somente isso, o trabalho também é produção da sociedade, de realidade e nele consiste toda a base material de sustentação do capital. Para a burguesia, o trabalho é a consolidação de um sistema de produção; a acumulação de riquezas através de uma atividade mecânica e determinada dentro dos padrões impostos pelo mercado; o lugar onde os homens se encontram apreendidos no tempo e no espaço determinados por uma

estrutura fechada e fixa; subordinados pelas oscilações do mercado financeiro nacional e internacional. Isso é, segundo Negri, o que Marx chama de *trabalho morto*. Em contrapartida ao *trabalho morto*, Marx nos fala de *trabalho vivo*: que é o trabalho criativo, que inventa suas formas de produção e emancipa o homem em relação ao mercado; é o trabalho que apreende o tempo e o espaço em suas determinações; é o trabalho cooperativo que tem sua produtividade ligada ao social de uma forma eqüitativa. Neste sentido, o *trabalho vivo* dá ao *poder constituinte* uma base política e econômica para a construção social, entendida por Negri como constituição democrática. “O trabalho vivo cooperativo produz uma ontologia social que é constitutiva e inovadora, um entrelaçamento de formas que tocam o econômico e o político _ o trabalho vivo produz uma indistinção entre o econômico e o político que assume uma forma criadora” (NEGRI, 2002, p. 54).

A observação da temporalidade pode nos conduzir de forma adequada à leitura negriana do pensamento político-econômico presente em Marx. Segundo Negri, a burguesia e o proletariado possuem tempos diferentes em relação ao trabalho: o tempo da burguesia é o tempo da jornada de trabalho que é repetida diariamente; a produção é calculada a partir de uma supressão do tempo a ser cumprido pelo trabalhador; a força de trabalho é apenas mais um produto de mercado, que por sua vez, é determinada juridicamente pelas normas de regulação da atividade produtiva, o seu tempo e o seu espaço. O tempo do proletariado enquanto sujeito revolucionário, *poder constituinte*, esfaca seus limites empurrando-o sempre para frente; é um tempo acelerado de luta e crítica do trabalho a partir da vivência (*erlebnis*); é um movimento de abertura temporal que perpassa imediatamente o político e o social. “Através da aceleração do tempo revolucionário, constrói-se a idéia de um tempo concebido como potência, ou melhor, de um “outro tempo” (NEGRI, 2002, p. 284). Assim, o tempo do *poder constituinte* encontra na crítica marxiana do trabalho o conceito de *trabalho vivo* como tempo de inovação, onde a ação do desejo revolucionário encontra sua liberação na constituição de uma outra perspectiva temporal: *Kairos*.

e) Sujeito constituinte e procedimento absoluto.

A polêmica entre as determinações jurídicas e o *poder constituinte* atinge um novo estágio e um questionamento importante é levantado sobre o caráter absoluto que o conceito comporta. A metafísica da *potência* é abordada para responder ao significado do

poder constituinte enquanto procedimento absoluto. A importância da questão se afirma justamente pela posição de centralidade que ela tem no pensamento de Negri, em relação ao movimento de construção da realidade social a que esse conceito está referido. O raciocínio se desenvolve do seguinte modo: entender a constituição do social como *potência*, admitindo que essa constituição deve partir de uma ausência de pré-constituições e finalismos, para lançar a *multidão* num infinito de possibilidades de uma constituição material aleatória. Isto é, a *potência* enquanto movimento da *multidão* diz respeito ao desejo³³ que esta comporta para fazer gerar aleatoriamente, as possibilidades da construção de um social aberto e livre de pré-determinações. “É por isso que a potência constitutiva nunca se esgota no poder, nem a *multidão* tende a se tornar totalidade, mas conjunto de singularidades, multiplicidade aberta” (NEGRI, 2002, p. 26). A *liberdade* aqui tem um sentido positivo porque se encontra em relação com o movimento de construção do real-social a partir de um *desejo* concebido como *potência* de abertura de possibilidades infinitas. A construção da democracia é um procedimento absoluto do *poder constituinte* para além de suas determinações históricas: *um procedimento absoluto de liberdade*.

O procedimento absoluto encarado do ponto de vista de uma construção dos espaços de liberdade encontra aqui uma dupla significação: a construção de um sujeito livre e a construção de um espaço livre. A construção de um sujeito livre, no tocante à pesquisa negriana do *poder constituinte*, nos conduz a uma concepção do sujeito enquanto *potência* criadora, que se liberta das determinações sociais impostas pela relação sujeito-estrutura (NEGRI, 2002, p. 45). De uma outra maneira podemos dizer que o sujeito constituinte apresentado por Negri é aquele que se liberta de uma constituição espaço-temporal condicionado pela estrutura da organização do trabalho (*trabalho morto*), para um além criativo que figura expressivamente a força produtiva num movimento de construção que toma para si o tempo e o espaço (*trabalho vivo*). O procedimento absoluto aqui é, obviamente, um processo de atividade aberta e contínua. Em suma: o *poder constituinte* encerra em si mesmo, os limites a serem rompidos dentro de um procedimento absoluto _ que é atividade de construção a partir do vazio_ uma atividade de constituição ontológica

³³ A concepção de *desejo*, aqui utilizada encontra-se em Gilles Deleuze e Félix Guattari na obra, **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**, p. 43-44. O conceito de *máquinas desejantes* também nos oferece uma imagem detalhada do funcionamento do desejo como produção do real, ver em François Zourabichvili, **O Vocabulário de Deleuze**, p. 67.

sem encerramento. Em Negri, com efeito, não podemos pensar no conceito de *poder constituinte*, no movimento contínuo que ele encerra em sua própria constituição ontológica e na abertura que ela representa para a construção da liberdade (Democracia), sem associá-lo imediatamente à idéia de *revolução*.

Não obstante, surgem questões que devem ser apreciadas aqui, no que diz respeito ao sujeito constituinte. Como destacamos no primeiro capítulo: os pensadores do Estado de direito, apresentados como filósofos jurídicos (Hobbes e Rousseau), após apresentarem uma constituição do homem como dotado da capacidade de se associar (através dos pactos e contratos que permitem a construção do Estado) transportam o homem do estado de natureza para o estado social. Tais pensadores, lançando mão da separação entre natureza e sociedade, colocam os homens diante de uma outra ordem da vida: além das leis de natureza os homens agora devem estar subjugados às leis civis. O Estado então surge como instância reguladora que media os conflitos entre os homens no que diz respeito às questões referentes à propriedade privada e à ordem pública. Então, podemos perceber com clareza que, ao pensarem nos fundamentos necessários para a instituição das leis civis, a preocupação latente é com a formação de subjetividades adequadas à estrutura do sistema jurídico: a produção de homens obedientes, por assim dizer, sujeitos morais³⁴.

O pensamento filosófico-jurídico moderno fornece as bases para a atividade legislativa, na construção do aparato técnico-jurídico, que orienta as ações humanas para dentro dos parâmetros de legitimidade. A idéia de homem, aqui entendido dentro da categoria jurídica como cidadão, tem o movimento do seu pensamento-ação restringido no âmbito do dever-ser. O Estado entendido como Sujeito é construído a partir de uma adequação dos homens a uma estrutura social determinada. Os homens assim passam, enquanto sujeito coletivo, para as categorias jurídicas do Estado, como: povo e nação. O aparato jurídico-coercitivo do Estado deve garantir a legitimidade e o funcionamento das relações humanas adequadas a sua estrutura. Dentro da perspectiva jurídica do pensamento moderno, mesmo no Estado democrático de direito, o homem se vê aprisionado, limitado dentro dos espaços de possibilidade determinados pela condição soberana do Estado;

³⁴ Mais uma vez, faz-se aqui remissão aos trabalhos de Foucault, às suas análises das relações de poder que percorrem o Estado e a substituição dos seguintes termos: no lugar de “soberania”, entender “dominação”. Ver no seu **Em Defesa da Sociedade**, 2002, p. 31.

limitado ao campo da obediência onde seus direitos estão limitados por uma força que se coloca autoritariamente como superior e “totalitária”. Por assim dizer, toda força que se empregue contra essas determinações deverá ser sufocada pela presença rígida da soberania, que opera em suas relações de poder, relações de dominação (FOUCAULT, 2002, p. 33).

Dentro da problemática imposta pelo *poder constituinte*, o pensamento jurídico não poderia nos oferecer respostas para as questões que se colocam a respeito de um sujeito adequado ao seu processo revolucionário (NEGRI, 2002, p. 44). No caso, o sujeito adequado ao poder constituinte seria o oposto de um sujeito adequado ao sistema. Ora, estamos diante de uma força que possui características próprias e que tem em sua materialidade um tipo peculiar de sujeito. A subjetividade que carrega consigo tal *potência* não poderia ser limitada pela estrutura do sistema, pois isso lhe retiraria a expansividade como movimento em direção à construção de uma liberdade imediata. Toda a radicalidade do *poder constituinte* estaria comprometida de antemão. Sendo assim, Negri precisa buscar na realidade concreta do contemporâneo o sujeito capaz de portar a força constitutiva necessária para realizar o procedimento absoluto da *revolução*: o sujeito constituinte. A relação sujeito-procedimento absoluto é trabalhada por Negri a partir de Foucault. Segundo Negri (2002, p. 45):

[...], foi Foucault, sem dúvida, quem deu alguns passos substanciais à frente na perspectiva de um conceito de poder que, em relação ao sujeito, apresenta dimensões construtivas e aberturas absolutas. O Homem aparece em Foucault como um conjunto de resistências que engendram uma capacidade de liberação absoluta, longe de qualquer finalismo que não seja expressão da própria vida e da sua reprodução. No Homem, libera-se a vida, que se opõe a tudo que a encerra e aprisiona. Ora, o que mais importa salientar é que esta relação entre sujeito e procedimento é livre: após demonstrar que o poder é capaz de sujeitar o homem, até fazê-lo funcionar como elemento da máquina totalitária (...), Foucault mostra que o processo constitutivo que atravessa a vida _ a biopolítica, o biopoder _ conhece um movimento absoluto (e não totalitário). Absoluto porque absolutamente livre das determinações exteriores à ação de liberação, ao *agencement* vital.

O homem é visto dentro dessa perspectiva como uma *potência* absoluta capaz de criar infinitas formas de vida. A resistência ao que o aprisiona deve ser encarada aqui como a

criação de novas modalidades de existência; como uma atividade que perpassa os diversos níveis do poder e avança para além de uma capacidade meramente adaptativa às condições pré-determinadas socialmente. A *potência* vital como capacidade criativa que constrói os novos espaços de liberdade possui um caráter absoluto, porque ela não se esgota no espaço-tempo do Estado. A *potência* criativa que caracteriza o homem produz o real como expressão de sua própria força de resistir. A negação se torna aqui, a afirmação positiva da diferença que constitui a vida como espaço livre para a produção de singularidades.

f) Campo problemático: o dentro e o fora indiscerníveis.

Apesar de Negri se apoiar em Foucault para dar um perfil ao sujeito revolucionário que possa fazer funcionar esta máquina revolucionária, ele pára exatamente onde Foucault indica que é preciso avançar. Negri parece ficar preso na oposição: constituído *versus* constituinte. Isto acaba levando-o a construir um pensamento que até então precisa de um aprofundamento nas relações entre coletivo e processo de individuação. Pois que, tal subjetividade revolucionária não se forma a partir de projetos estruturais *à priori*, pelo menos não no nosso entendimento. Para pensarmos essa dificuldade devemos levar em consideração que o processo de subjetividade é fortemente marcado por um padrão de pensamento majoritário. O próprio sistema de produção capitalista, a partir do momento que se torna dominante no mundo e opera um processo de homogenia no nível da subjetividade, vêm a comprometer a idéia de uma possível *revolução*. E aqui, retomamos a exposição do início deste capítulo quando observamos o movimento na ciência jurídica de apreender e determinar a potência constituinte nas malhas do poder constituído. Estas ainda são considerações gerais, mas especificamente também podemos destacar que, o que está dentro e o que está fora da lei se encontra em condições limitadas pela atividade jurídica (Agamben), logo a *revolução* deve ser encarada pela perspectiva das forças que se delineiam a partir dos limites do fora e dentro da lei (Estado de Exceção).

A própria noção de “constituído e constituinte” se torna problemática quando se observa que o direito define em sua pragmática tanto o que está dentro da lei quanto o que está fora da lei. Esta situação nos coloca diante da possível criação de um conceito de *revolução* que carrega em si o paradoxo do dentro e do fora, já que o Estado é um *ser* real

que subsiste justamente na indiscernibilidade entre cultura e natureza (AGAMBEN, 2002, p. 115). O bando de que nos fala Agamben, como uma forma de organização primitiva já contém em sua formação, mesmo que no nível do instinto ordenativo, a condição de poder soberano. O homem aqui, não é mais aquele que a tradição de pensamento clássico entende como o sujeito que opera racionalmente a passagem do estado de natureza ao estado civil de forma causal e contínua no tempo, mas é aquele que mesmo em estado civil carrega uma bestialidade animal instintiva e pendula entre os dois mundos na condição de indeterminação, indistinção. É nesse momento que compreendemos como problema à subjetividade revolucionária em conformidade com um procedimento absoluto: o sujeito revolucionário não é simplesmente uma massa (Marx) que reage violentamente contra aquilo que a aprisiona, ele é também a própria possibilidade de aprisionamento pelo processo de liberação. Esse é um dos questionamentos mais difíceis que pode ser feito a “O Poder Constituinte”, a partir do momento em que Negri se põe a analisar não somente as revoluções em seu caráter disruptivo e inovador na modernidade, mas o exato momento em que o próprio movimento revolucionário é traído e passa a realizar um processo de constituição dos poderes soberanos hierarquizados. E então o que à primeira vista parece um avanço no procedimento absoluto revolucionário cai por sobre um movimento sintomático e viciado que vai sempre do caos como negativo à ordem como positiva. Eis aqui, a questão principal do *poder constituinte* em vias de uma ação revolucionária.

Apostar na pobreza como o celeiro de onde sairão os sujeitos constituintes de um novo tempo, da inovação que se precipita no porvir como fundação democrática, ainda é muito genérico do ponto de vista da produção de uma subjetividade revolucionária. O vetor que liga o indivíduo particular ao sujeito coletivo como movimento revolucionário ainda precisa ser construído de maneira *precisa* (Bergson). Estamos diante do limite das possibilidades da construção de uma ética, já nos apontada por Foucault no final de sua vida e ainda assim parecemos não ter ido muito longe a partir do que Negri nos apresenta em “O Poder Constituinte”. Algo ainda incomoda, quando pensamos que a subjetividade revolucionária, mesmo contida na pobreza produzida pelo capitalismo contemporâneo, não possui a inflexão de pensamento e ação que corresponda precisamente ao ato de irromper contra a ordem constituída pelo processo de legalização (se observarmos atentamente, veremos que grande parte dos movimentos revolucionários em todo o mundo ainda

carecem de uma tal inflexão, pois em sua maioria, eles lutam por serem incluídos na lei, ou de outra forma, pedem por uma nova formação legislativa, mas no fim acabam sempre por reproduzir a condição de poder soberano, em sua formação mais genérica). Além do que, sabemos muito bem que o próprio sistema capitalista movimenta-se de forma muito ágil na construção de estratégias de poder para a contenção de tais forças revolucionárias. A própria idéia de *aparelho de captura* _ que iremos observar no capítulo seguinte quando trataremos do conceito de *devir* como expressão revolucionária _ nos indica claramente o poder de aprisionamento que o Estado opera na subjetividade coletiva.

A especificidade do problema está precisamente na relação do homem com o fora e o dentro de si: como o que está fora se torna um dentro e o que está dentro é um fora da subjetividade. Toda a questão se desenvolve no ponto em que o Estado não é mais encarado como exterior ao homem e sim quando ele encontra seu *locus* no próprio homem. Assim, o Estado e a própria subjetividade produzem essa zona de indistinção de que nos fala Agamben. Não podemos pensar o Estado que se constitui politicamente fora de nós, através de suas instituições, leis, etc, sem observar o Estado dentro de nós mesmos e que se realiza nos mínimos detalhes, nas *nuances* da vida cotidiana, como: crenças, verdades, moral, saberes, etc. Pois que, tomando a realidade do mundo como *autocomposição* podemos perceber que construímos o mundo como expressão de nossos desejos. Além de que, essa construção é processada por um coletivo apesar de geralmente acreditarmos e defendermos uma condição individual primordial em relação ao mundo. Foucault, nos seus últimos escritos, nos fala dessa tensão que se estabelece pelas relações entre o dentro e o fora no “cuidado de si”, quando somos entendidos como forças de expressão da vida e onde o corpo têm uma dupla face: o corpo como ponto de incidência do poder e fonte do poder.

A ponte entre o individual e o coletivo passa pela produção de subjetividade como fator indispensável para entender um projeto político que tem como questão motora a criação de novas possibilidades de revolucionar. A *revolução* não é apenas um ato de destruição de uma determinada ordem, mas a construção possível de uma outra forma de existência que não necessariamente a que conhecemos a partir do mundo cristão; das relações de obrigação e servidão; das prescrições legislativas ou seu caráter de lei; de sua negação violenta da natureza para uma limitação formal absoluta da sociedade. E é aqui que entra o pensamento de Foucault em relação ao “cuidado de si” e ao “uso dos prazeres”,

quando ele vai buscar no *éthos* do homem grego e romano as possibilidades de um governo de si a partir de outros valores que não os do mundo cristão. Nesses trabalhos, podemos distinguir claramente o que representa a lei moral cristã, suas prescrições, suas ordenações jurídicas e a sua universalização dos costumes pela via dos dispositivos institucionais do poder do Estado e a orientação ética dos costumes no mundo antigo. A liberdade, como problema da existência do sujeito individual e coletivo, está no centro de um pensamento que não separa ética, política e estética.

A liberdade e a existência, pensadas como problema a partir dos conceitos de *poder constituinte* e *dever*, inevitavelmente nos coloca diante do agir e do pensar como expressões de uma atitude revolucionária. Vimos isso em Negri, na sua filiação ao pensamento de Espinosa, num sentido propriamente político e entendendo tanto Negri quanto Espinosa como pensadores *antijurídicos*. Mas, ainda carecemos de uma ponte entre a política e a produção de subjetividade que venha a nos oferecer uma sustentação *antijurídica* na expressão revolucionária que observamos no pensamento contemporâneo de Negri. Essa exigência nos arrebatava, por não conseguirmos encontrar em Negri um estudo específico da subjetividade que satisfaça às nossas questões em torno de um *antijuridismo*, que coloque em indistinção o sujeito individual e o coletivo como potência revolucionária. Por isso, nossos desejos apontam para o pensamento de Deleuze e Guattari no sentido de podermos encontrar no *dever* um *antijuridismo* pertinente ao que nos faz pensar em termos de ética-política-estética, dentro de uma perspectiva da criação enquanto expressão de uma possível maneira de revolucionar.

CAPÍTULO III

Devir

a) Considerações preliminares

Antes de iniciarmos nossas cogitações acerca do conceito de *devir*, mais especificamente na feição construída por Gilles Deleuze, cabe aqui em nosso trabalho fazer algumas considerações sobre alguns pontos mais gerais da filosofia deste pensador. Pontos que acreditamos capitais para a compreensão do pensamento que ele apresenta. Isto se justifica pelo fato de que *devir* é um conceito tratado pela filosofia desde o seu nascedouro e ocupa um lugar de especificidade na filosofia de Deleuze, na construção ontológica proposta pelo seu pensamento. A posição de centralidade ocupada por este conceito influencia de modo significativo qualquer interpretação que se proponha do pensamento desse autor, seja em suas obras escritas sozinho, seja naquelas escritas com Félix Guattari. Apesar do conceito de *devir* aqui posto em análise seja da autoria de Deleuze e fruto de suas relações com outros pensadores da história da filosofia, não podemos deixar de creditar a Guattari os desdobramentos que esse conceito alcança, principalmente no campo da política e da clínica, que culmina na criação de uma série de conceitos que desenham a imagem de um pensamento crítico e construtivo inovador.

Como filósofo, Deleuze transita por diversas áreas do conhecimento que poderíamos dizer: extrapolam os limites do que uma filosofia dita acadêmica propõe para a atividade de filosofar. Essa, poderíamos dizer, é uma característica marcante na maioria de suas obras, mesmo naquelas em que ele exerce a função acadêmica de comentador das obras de outros autores da história da filosofia. A Arte e a Ciência são territórios de interesse direto nas reflexões e na construção de conceitos a que Deleuze se propôs, tendo escrito obras sobre Literatura, Cinema e de ter feito migrar palavras de áreas diversas do conhecimento científico, como a Geografia e a Biologia, transformando-as em conceitos filosóficos: *rizoma*, *corpo sem órgãos*, etc. Uma atitude de pensamento e postura intelectual muitas vezes reprovada pela filosofia tradicional que é conservada dentro das universidades, mas que demonstra uma capacidade inventiva potente na construção de um saber que não se contenta com os limites de um território meramente acadêmico filosófico. Outra característica importante a ser levada em consideração para entender o pensamento

de Deleuze é o fato de ele nunca ter se conformado com a declaração de morte da metafísica anunciada dentro e fora de seus domínios, como por exemplo: no Círculo de Viena (entre 1920 e 1930) e que condenava a filosofia, mais uma vez, a uma condição inferior em relação a outras esferas do conhecimento (GUALANDI, 2003, p. 22).

Como um pensador impetuoso, intempestivo, Deleuze acredita na construção de uma filosofia como estrutura sistêmica, num momento em que pensar numa ontologia dentro desses termos era uma atitude interpretada como inocente se considerarmos as condições em que a Filosofia se encontrava no século XX, principalmente em relação aos avanços do Positivismo Científico a partir do século XIX. Fabricar uma filosofia que se dispõe como um sistema de idéias-conceitos em pleno apogeu do pensamento técnico-científico foi o grande desafio para Deleuze. Esta atitude coloca Deleuze em posição aproximada de célebres filósofos da história como Espinosa, Kant, Hegel, etc..., que acreditaram e construíram uma filosofia de forma sistemática, que pensaram numa ontologia como problema central da Filosofia (GUALANDI, 2003, p. 23). Apesar dessa influência da filosofia moderna no pensamento de Deleuze, devemos observar como característica singular de seu pensamento a igualdade de importância que ele atribui a essas três áreas do conhecimento: Filosofia, Ciência e Arte. “Para Deleuze, a arte, a ciência e a filosofia oferecem cada qual, em formas diversas mas de igual valor, uma intuição ontológica do ser unívoco, intuição que, como veremos, é uma contemplação passiva e inspirada e uma construção ativa e criativa, uma ação e uma *paixão* do ser” (GUALANDI, 2003, p. 22). Para Deleuze, essas três áreas contribuem significativamente para o conhecimento do Ser em sua univocidade, mesmo que por estéticas diferentes de expressão, elas têm igual valor no que se pode atribuir à imanência do Ser.

A aplicação literal e coerente do princípio de univocidade no domínio do Pensamento quer, com efeito, que entre as diferentes formas do Pensamento haja uma fundamental igualdade. A arte, a ciência e a filosofia são as grandes formas “transubjetivas” do Pensamento imanente e entre essas formas não há nenhuma hierarquia que permita afirmar a superioridade ontológica de uma sobre a outra. O Ser unívoco não privilegia certas vias de acesso em relação a outras, pois uma verdade que, “por princípio”, esconde-se de uns para revelar-se a outros é um princípio pertencente a uma elite, “corporativo”, reducionista. Um tal princípio acabaria por obscurecer a imanência escondendo o Ser atrás de um “véu iniciático” de transcendência (GUALANDI, 2003, p. 21-22).

Uma outra característica a ser observada aqui para a compreensão do pensamento de Deleuze é referente à sua história ou trajetória intelectual: Deleuze se torna um pensador singular para o século XX, também por não ter passado pelas grandes correntes de pensamento que se firmaram nesse século, o estruturalismo, a linguística, a psicanálise, a tradição de pensamento político marxista, o partido comunista, etc. Deleuze não fez parte desses movimentos intelectuais, embora tenha a leitura e apresente, mais tarde, uma posição crítica em relação a esses movimentos que demonstra a força e a perspicácia crítica do seu pensamento. Se pudermos falar de um “engajamento” político ou da sua adesão a algum movimento dessa natureza, isto se dá ao final da década de sessenta, no clima de eminência e pós-insurreição dos eventos de maio de 1968: notadamente a partir do seu encontro com Guattari (que já militava por diversos movimentos ligados à psiquiatria, psicanálise, etc), na sua colaboração junto a Foucault, no Grupo de Informação sobre as Prisões e na OLP (Organização para a Libertação da Palestina) mais tarde. Ademais, somente a partir daí é que Deleuze consiste numa produção intelectual de teor marcadamente político, escrevendo diversos livros com Guattari e influenciado pela idéia foucaultiana de *micropolítica* (isso não quer dizer que não possamos encontrar nos livros de Deleuze, desde a sua obra sobre Hume, editada quando ainda muito jovem, um posicionamento político autêntico em seu pensamento). Tudo isso nos leva a localizar Deleuze entre uma tradição de pensadores pós-estruturalistas³⁵.

Para ler Deleuze, Michael Hardt nos indica quatro princípios metodológicos que aqui vamos observar. 1º- *Reconhecer o objeto e os termos do antagonismo principal*: isto quer dizer que, para lermos Deleuze e entendermos seu pensamento, devemos identificar contra quem sua filosofia se insurge, contra que autores, termos e filosofias ele se coloca em posição antagônica. Por exemplo: quando Deleuze escreve sobre Bergson ele está pensando e desenvolvendo uma posição ontológica acerca do Ser e do seu movimento positivo (o *devenir*), contra uma idéia negativa, ou um falso movimento do ser³⁶ expresso na filosofia hegeliana de forma extremada (HARDT, 1996, p. 27); quando em “Diferença e Repetição” ele pensa os *simulacros* contra o mundo supra-sensível das formas perfeitas de Platão. Desta mesma maneira, veremos em todas as suas obras essa forma de proceder:

³⁵ Sobre os pensadores pós-estruturalistas e suas fundações, ver Michael Hardt no seu **Gilles Deleuze: um aprendizado em Filosofia**.

³⁶ **O Bergsonismo**.

operar por destruição-construção (HARDT, 1996, p. 20). De uma forma direta (como no caso de Platão), ou de uma forma indireta (no caso de Hegel), a filosofia de Deleuze se posiciona de uma forma antagônica com relação a filosofias de estrutura transcendente, ou que atribuem ao mundo sensível-material-imanente uma condição de finitude, ou negativa ontologicamente.

2º- *Ler Deleuze filosoficamente*: Deleuze transita pelas três principais áreas do conhecimento _ Filosofia, Arte e Ciência _ fazendo migrar conceitos de uma para a outra, utilizando raciocínios e informações específicos dessas áreas e misturando num mesmo tema, para dizer algo num mesmo sentido. Tudo isso opera a constituição de um mundo conceitual diverso, múltiplo, onde não podemos deixar de notar que ele sempre dispõe dessas informações em torno de um problema genuinamente filosófico. Por exemplo: em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari nos falam de *rizoma*, tubérculos, árvore, terra, território, desterritorialização, etc, para nos falar de política, de ética e estética; escrevem livros sobre autores de literatura como Kafka e Proust, onde cunham novos conceitos filosóficos, ou reformulam outros dando uma nova conotação (*agenciamento*, *acontecimento*, *devir*, etc). Neste aspecto, podemos dizer que Deleuze inova completamente a maneira de fazer Filosofia, não apenas dando um caráter autoral para conceitos e temas mais tradicionais da História da Filosofia, como também dando uma formulação filosófica para um vocabulário próprio de outras disciplinas do conhecimento.

3º- *Reconhecer a seletividade de Deleuze*: Deleuze transita e aborda a História da Filosofia de forma muito peculiar e recolhe dados muito precisos de cada autor para fazê-los aderir, também de uma forma peculiar, ao seu pensamento. Mesmo nos livros em que ele se põe a comentar a obra de um outro filósofo, Deleuze seleciona precisamente o aspecto que lhe interessa da filosofia daquele autor: “ele faz incisões cirúrgicas no *corpus* da história da filosofia” (HARDT, 1996, p. 23). Como afirma Hardt (1996, p-22), ele não aceita o todo de um filósofo, mas isso não o leva a ser um leitor infiel de um autor, mesmo fazendo leituras parciais de uma filosofia seu olhar e tratamento são precisos, rigorosos e marcados por uma intensidade de foco.

4º- *Ler o pensamento de Deleuze como uma evolução*: nesse ponto, Hardt entende a compreensão do pensamento de Deleuze como um projeto filosófico, afirma que a filosofia dele compreende uma evolução não progressiva ou linear, mas que se apóia na

tríade de autores disposta por ele na seguinte sequência: Bergson-Nietzsche-Espinosa. Para Hardt (1996, p-24), é nos primeiros textos de Deleuze que encontraremos a chave para o entendimento dessa evolução, onde ele observa a mudança de articulação: do eixo Bergson-Hume para Nietzsche-Espinosa.

Pois bem, cabem aqui algumas apreciações a respeito destes quatro princípios metodológicos para o entendimento do pensamento em questão. Em relação ao 1º princípio, acreditamos que o antagonismo (em questão) se mostra bastante claro na forma como Deleuze posiciona (mesmo que em alguns casos sem se referir ao nome de qual autor ele se coloca em oposição) seus argumentos preparando o terreno para a criação dos seus conceitos. Deleuze está inserido dentro de uma atmosfera intelectual e filosófica que historicamente possui características precisas: o estruturalismo, o partido comunista, o maoísmo, a filosofia de Kant, Hegel e Heidegger que exercem grande influência sobre o pensamento filosófico na Europa, etc. Todos esses ambientes, bem como seus pontos de irradiação, articulam o real de formas diversas no século XX. Em relação ao 2º princípio, de fato Deleuze é um filósofo e suas obras, mesmo as escritas com Guattari de forma mais livre ou “esquizofrênica”, mostram que de uma forma muito peculiar e até mesmo antiacadêmica, ele trata de temas que se remetem a problemas e questões presentes na História da Filosofia: em autores entendidos como oficiais e naqueles marginais dos quais parece gostar mais. Mesmo assim, não podemos descartar o fato de que o aprendizado de filosofia de Deleuze (que é a questão do trabalho desenvolvido por Hardt) se dá também no encontro com outras disciplinas estritamente não-filosóficas ligadas à Arte e à Ciência.

Em relação ao 3º princípio, a seletividade de Deleuze é de um rigor acurado que se transforma numa das características principais a serem levadas em consideração para uma leitura rigorosa e inegavelmente adequada para uma compreensão global do seu pensamento. Em relação ao 4º princípio, pensamos em algumas complicações quanto a ler e entender a obra desse autor como uma evolução em seu pensamento. Mesmo sendo essa evolução não linear e progressiva, o termo evolução pode deixar uma margem de interpretação que se limita a uma maneira muito formal de ler um pensador que nos fala de um começar sempre “pelo meio”. É como se, para entender Deleuze houvesse uma forma cronométrica em suas idéias que seria mais adequada (melhor) para entender seu pensamento, se assim for seguida. O termo evolução, no caso, indicaria um trajeto único

pelo qual o pensador transitou para realizar suas obras; ou numa segunda hipótese, que seu pensamento se tornou melhor (mais adequado) para uma determinada ordem de valores, ou mesmo para a sua filosofia vista em conjunto. Talvez, para um leitor estudante de Filosofia, ou que tenha noções de método filosófico e da História da Filosofia essa “evolução” da qual nos fala Hardt seja mais apropriada. Mas bem sabemos, que a maioria dos leitores de Deleuze se encontram em outros territórios e que mesmo fazendo uma leitura não ortodoxa filosoficamente, podem apresentar uma leitura positiva (rigorosa) do pensamento de Deleuze.

Destarte, acreditamos que a filosofia de Deleuze nos indica uma abertura do pensar filosoficamente, de uma forma possível que escapa, talvez, à hermenêutica clássica da Filosofia. A *transversalidade* do pensamento desse autor amplifica as maneiras de ler e entender seu pensamento sem, necessariamente, podar ou equivocar sua compreensão, ou diminuir sua complexidade. Dessa forma, é importante ler Deleuze filosoficamente, mas também é interessante ler Deleuze clinicamente, literariamente, cientificamente, etc; e começando de qualquer parte, de qualquer ponto, de qualquer problema, sem uma ordem dita mais, ou menos adequada à priori; mas, sem deixar de observar seu antagonismo, sua seletividade e sua força filosófica; sem negligenciar a precisão e o rigor de seus conceitos. Ora, aprendemos em nossa trajetória acadêmica que os conceitos são ferramentas que se vinculam à vida prática, que se misturam à vida prática, e nela se autocompõem, ocupando uma autopoisição (O que é a Filosofia?). Segundo os próprios Deleuze e Guattari (2005, p. 47): aos filósofos competem as criações dos conceitos. Sem dúvida, ler as obras de Deleuze e Guattari consiste numa aventura vertiginosa para o pensamento e muitas vezes nos coloca em posições paradoxais, mas podem servir para uma guinada de percepção e para a abertura de possibilidades de se pensar a vida cotidiana e colocar problemas com uma certa profundidade.

b) *Devir* : um pouco de História da Filosofia.

Na História da Filosofia, desde as suas primeiras concepções com os filósofos pré-socráticos, o *devir* se constitui como um problema central para o pensamento. Tal problema atravessa a Filosofia até os dias de hoje recebendo, nesse transcorrer temporal, uma carga de significações e definições as mais diversas. Aqui, não iremos falar de todas,

mas de algumas para dar uma noção da importância que esse conceito tem e sua história até a formulação deleuzeana. Não obstante, isto nos ajudará a mostrar a singularidade que esse conceito possui dentro da concepção de Deleuze e a significativa diferença dela em relação às outras.

Heráclito de Éfeso foi um dos primeiros pensadores que se propuseram a construir uma explicação física acerca do *ser* a partir do *devenir*. Nascido por volta de 540 a.C, em Éfeso e descendente de uma família aristocrática, Heráclito é considerado o último grande pensador da escola jônica (MACIEL, 2003, p. 56). Como todos os outros pensadores desse período, ele também possuía uma *arché*, ou seja, um pensamento que se pautava pela busca de um princípio permanente (primeiro e último), absoluto, anterior a tudo o que existe e que dá origem a tudo, *perene* (CHAUÍ, 2002, p. 46). O método contemplativo dos pré-socráticos era voltado para a observação da natureza (*phýsis*), de onde eles tiravam as suas verdades (*alétheia*) acerca da realidade do mundo. Para Heráclito, o *ser* é puro movimento e transformação. Tal pensador, via a unidade que representa o *ser* como *devenir*, ou puro movimento. Tudo o que existe está em constante movimento e transformação. O filósofo de Éfeso, movido pela intuição e decifrando os sinais que a natureza lhe dava, acreditava que o *lógos* não provinha da razão individual e sim da natureza que o anunciava enquanto verdade: “O *lógos* coincidia com a própria *phýsis*” (MACIEL, 2003, p. 57). Assim, Heráclito considera que a realidade da natureza e de tudo o que existe se revela enquanto “discórdia” e “necessidade”. Segundo Maciel (2003, p. 58):

[...] foi professando o ensinamento do *lógos*, que Heráclito proferiu: “O combate é o pai e o rei de todas as coisas”. Tudo o que existe é fruto de um combate, e a própria existência é também combate. E em outro momento: “É necessário saber que a guerra é a comunidade; justiça é discórdia; e tudo acontece conforme a discórdia e a necessidade”.

Aqui, já podemos ver os primeiros traços do *devenir*; o mundo como um combate de forças; discórdia e necessidade. Mas, discórdia e necessidade não eram vistas por esse pensador como formas negativas e sim como uma lei universal da natureza que operava pela relação de unidade dos opostos: da discórdia é a harmonia, da vida a morte, no quente o frio e vice versa. E assim, na mobilidade se encontra a existência do uno, do universal que rege a realidade por divergências e convergências dos seres em sua harmonia (*ibid*).

A compreensão do pensamento de Heráclito é difícil porque ele se expressava de forma muito enigmática, sendo até mesmo chamado de “O Obscuro”, mas também pelo fato de que das obras desses filósofos anteriores a Sócrates, só restaram fragmentos, no mais, nos apoiamos na *doxografia*³⁷ e outros textos mais novos a respeito. Vejamos uma passagem de um outro historiador da filosofia sobre Heráclito. Diógenes Laércio nos diz (2000, p. 83):

(7) Eis, em linhas gerais, sua doutrina: tudo se compõe a partir do fogo e nele se resolve; tudo se origina segundo o destino e por direções contrárias se harmonizam os seres; tudo está cheio de almas e demônios. [...] (8) Os pontos particulares de sua doutrina são: fogo é o elemento e “todas as coisas são permutas de fogo” (fragmento 90), originadas por rarefação e condensação; mas nada explica com clareza. Tudo se origina por oposição e tudo flui como um rio (cf. fragmentos 12, 91), e limitado é o fogo e um só cosmo; nasce ele de fogo e de novo é por fogo consumido, em períodos determinados, por toda a eternidade. E isto se processa segundo o destino. Dos contrários, o que leva a gênese chama-se guerra e discórdia (cf. fragmento 80), e o que leva a conflagração, concórdia e paz, e a mudança é um caminho para cima e para baixo, segundo ela se origina o cosmo.

Como podemos ver, na cosmogonia de Heráclito já estão presentes os elementos primeiros que vão compor a relação problemática entre *ser* e *devir*; caos e ordem; multiplicidade e unidade. Em torno desta questão encontraremos, posteriormente, uma série de pensadores que se propuseram a pensar uma conformidade entre, a unidade do *ser* e a multiplicidade do *devir*, para fabricar uma formulação ontológica da realidade.

Num momento posterior, aproximadamente duzentos anos, Aristóteles pensa o *devir* de uma outra maneira: a partir da distinção entre potência (*dýnamis*) e ato (*energéia*). Suas especulações se movem no terreno sensível, de modo que ele possa observar o tempo tendo como medida o movimento das coisas no espaço. Em sua “Física”, mas também em sua “Metafísica”, Aristóteles formula a teoria das quatro causas: causa material, causa formal, causa eficiente e causa final. Para ele, a existência possuía essas quatro causas que estavam em tudo na realidade e a partir delas o homem podia entender como fluía o mundo sensível. Segundo esse pensador, as causas operavam num sentido cronológico e

³⁷ Textos de historiadores e filósofos antigos que comentaram sobre o pensamento dos pré-socráticos, mas que também só dispunham de fragmentos para fazê-lo.

determinado, um início com uma finalidade já contida nas coisas em potência, prontas a serem atualizadas. O real é nessa concepção o atual, o que realizou o seu fim, ou atingiu a sua perfeição. Tal concepção durará de forma sólida até Hegel na modernidade, influenciando de maneira decisiva o pensamento científico que vemos até hoje.

Segundo Aristóteles, a causa material é a matéria dos seres, o material de que são feitas as coisas: madeira, prata, ferro, pedra, etc; a causa formal é a forma dos seres, ou a que os seres podem receber: mesa, estátua, cálice, etc; a causa eficiente é o processo de mudança que dá à matéria informe a sua forma, ou a trans-formação; e a causa final é quando a matéria atinge a forma perfeita, ou completa. Marcado até certo ponto pela filosofia de seu mestre, Platão, Aristóteles crê que a forma é imutável, toda essência é inalterável, pois que, do contrário, ela deixaria de existir (CHAUÍ, 2002, p. 395). Dispondo as causas hierarquicamente e de forma cronológica, a forma já está contida na matéria como uma potencialidade e chega à sua forma em ato (perfeição) pela realização da causa eficiente.

A unidade da causa formal e da causa material é realizada pela causa eficiente, à qual cabe atualizar a forma potencialmente contida na matéria, de tal modo que um ser não muda de forma, mas passa da forma em estado menos perfeito ou acabado para a forma em estado mais perfeito ou acabado. A matéria, como suporte, é passiva: recebe a forma atual e a potencial e é “puxada” pela causa final para atualizar a potencialidade, graças às operações da causa eficiente (CHAUÍ, 2002, p. 397).

Portanto, pensando cronologicamente em instantes sucessivos ligados por uma relação de causalidade, a matéria tem como causa final o movimento, como atualização de uma potência (causa eficiente). E a causa final do movimento é, por sua vez, a forma, ou a sua realização pelo processo de atualização da potencialidade. Assim, Aristóteles privilegia a forma como finalidade a ser atingida pela matéria, visto que, a causa material e a causa eficiente existem em função da forma perfeita ou completa, o que nos leva a concluir, logicamente, que o *dever* existe em função da causa final.

Com efeito, existe uma unidade entre a causa formal e a causa final que se explica da seguinte maneira: a forma que é sempre ato é o real ou atual, enquanto que na matéria está contida a potência ou o virtual como aquilo que ainda espera *ser*, ou seja, o que

está à espera da realização de sua substância em ato. O atual é sempre o perfeito porque é o real e o virtual; é o que tende a ser perfeito mais ainda não é, porque é ainda uma potência; o atual é a realidade porque expressa a substância como perfeição e o virtual contido na matéria é apenas o possível de ser realizado. “O Devir é o movimento de passagem do virtual ao real, a cada momento, um real contém virtualidades que deverão (ou poderão) ser atualizadas” (CHAUÍ, 2002, p. 398). E isto funciona assim para toda a realidade, tudo o que existe se move de acordo com uma finalidade. Para Aristóteles, o devir é racional porque ele não é forma e sim uma potência contida na matéria como formas possíveis de se desenvolverem temporalmente (CHAUÍ, 2002, p. 399). O *processo causal* nos permite entender tecnicamente o funcionamento da realidade, como a atualização de potencialidades determinadas em vista de uma finalidade. “Assim, o devir existe, é necessário, racional, inteligível e pode ser conhecido. A causa final do devir é a atualização plena das potências da forma que estão aprisionadas na matéria; a causa eficiente é o instrumento dessa atualização. O devir é realização (tornar-se real); é formação (receber forma), é atuação ou atualização (tornar-se ato)” (*ibid.*).

O que nos interessa reter da concepção de devir na filosofia aristotélica é o fato de que ele fabrica uma estrutura técnica de conhecimento. Essa estrutura, se por um lado nos torna capazes de conhecer as coisas através do seu movimento no tempo e no espaço, por outro lado ela nos aprisiona numa estrutura de raciocínio que condiciona qualquer resultado de qualquer possível observação empírica que se possa fazer. O *processo de causalidade* disposto hierarquicamente possui uma estrutura rígida para permitir a fixação dos conhecimentos em escalas de valor, onde nas coisas reconhecemos o que é mais perfeito e o que é menos perfeito. Visto que, a finalidade do movimento de pensamento produzido por Aristóteles é sempre a substância como *ser* perfeito. Assim, nos encontramos aprisionados na busca de uma unidade, que é sempre o estabelecimento de uma identidade para tudo o que existe na realidade. Ali onde, a substância é o *divino* e a razão uma capacidade de encontrar a identidade da substância, de apreendê-la, sendo que o próprio movimento das coisas, o seu devir, possui uma razão em si mesmo.

Posteriormente, já no final do século XVIII e início do XIX de nossa era, Hegel não avançará muito em relação ao conceito de *devir* aristotélico. Para o pensador Alemão, a realidade material ainda segue um fluxo temporal cronológico e a história realiza seu

processo com uma finalidade. Ao invés da substância como essência das coisas a serem efetuadas no tempo, Hegel nos fala do absoluto. O absoluto ocupa para Hegel, assim, a mesma posição hierárquica que a substância em Aristóteles. Hegel, como pertencente a uma geração de pensadores pós-kantianos está localizado num momento da História da Filosofia, onde a razão humana é julgada como superiora à natureza; em tal momento os filósofos já construíram uma concepção de conhecimento e os limites de sua possibilidade que parte do pressuposto de que os seres humanos estão separados da natureza e numa posição hierárquica superior a ela. Para Hegel, o *espírito*, que é um termo coincidente à razão, engendra todo o processo que conduz a humanidade à sua finalidade, ou por assim dizer, ao absoluto. No Capítulo I de sua “Estética: a Idéia e o Ideal”, Hegel se posiciona contra aqueles que acreditam na superioridade da beleza da natureza sobre o belo da Arte, afirmando o seguinte (2000, p. 27):

Mas, contra esta maneira de ver, julgamos nós poder afirmar que o belo artístico é superior ao belo natural, por ser um produto do espírito que, superior à natureza, comunica esta superioridade aos seus produtos e, por conseguinte, à arte; por isso é o belo artístico superior ao belo natural. Tudo quanto provém do espírito é superior ao que existe na natureza. A pior das idéias que perpassa pelo espírito de um homem é melhor e mais elevada do que a mais grandiosa produção da natureza _ justamente porque essa idéia participa do espírito, porque o espiritual é superior ao natural.

* Aqui cabe, a abertura de um parêntese para explicar, de forma resumida, o que Hegel entende por *espírito*.

Diferentemente da tradição pós-cartesiana que entende por *espírito* a razão, o intelecto ou o “eu pensante” _ tradição mais corrente na História da Filosofia _ Hegel irá distinguir três tipos de *espírito*: o *espírito* subjetivo, que é o mesmo do qual nos fala Descartes; o *espírito* objetivo, que é aquele ligado às instituições que regulam os comportamentos humanos, que diz respeito à moralidade, ao direito e a eticidade: a família, a sociedade civil e o Estado; e o *espírito* absoluto, que está ligado ao mundo da Arte, da Religião e da Filosofia (ABBAGNANO, 1999, p. 355). O *espírito* objetivo e o absoluto são produções históricas que determinam os valores do mundo, ou da realidade material. O *espírito* absoluto é alcançado quando a produção humana presente na história atinge o seu grau de

superioridade mais elevado (sua totalidade), mas ele só pode ser alcançado, como dissemos assim, na Arte, na Religião e na Filosofia, como mundo da Autoconsciência (*ibid*).

* Fecha parêntese.

Dentro dessas determinações, Hegel se interessa mais pela vida guiada pelas determinações histórico-materiais em seu caráter universal, do que por um subjetivismo psicológico. Para ele, a verdade se encontra na imediateidade da razão consciente de si mesma e do real exterior (o mundo), mas antes disso o homem passa por um processo de mediatização que lhe possibilita reconhecer imediatamente o real do mundo exterior em conformidade com o seu interior (interioridade do homem), pois: “todo homem é fruto de seu tempo” (Hegel). A constituição da verdade se dá então entre a relação imediata do *ser* com a *idéia* e vice-versa. O conceito como expressão da razão deve estar referido ao mundo real, ou à realidade material do mundo, mas só depois de passar por um processo de reconhecimento racional é que se pode atingir a verdade do conceito. Para se chegar ao conhecimento verdadeiro, Hegel formula um procedimento metodológico: a dialética. A dialética é um método de conhecimento filosófico que opera uma unidade entre o *ser* e o *nada*. Procedendo por uma oposição entre termos, de forma racional, o homem pode chegar à unidade identitária de uma questão formulada pelo pensamento.

O método dialético de Hegel sintetiza-se em algumas proposições, das quais as mais notórias são duas, famosas sobretudo pelo escândalo que provocaram. A primeira delas afirma: “O que é racional é real e o real é racional”. Essa fórmula não expressa a possibilidade de que a realidade seja penetrada pela razão, mas a *necessária, total e substancial identidade* entre a razão e a realidade. A segunda proposição estabelece que “o ser e o nada são uma só e mesma coisa”. De acordo com esse princípio, não há uma única coisa no mundo que não abrigue em si a co-pertinência do ser e do nada. Cada coisa só *é* na medida em que, a todo momento de seu ser, algo que ainda não *é* vem a ser, e algo, que agora *é*, passa a não ser. Em outros termos, essa segunda proposição da dialética põe à mostra o caráter “processual” de toda a realidade (ARANTES, 2000, p. 15).

Na citação acima podemos ter uma panorâmica de como funciona a dialética hegeliana e, a partir dela, observar o devir como esse filósofo o entende. De início podemos notar que o devir de Heráclito exerce forte influência, na maneira de conceber a “processualidade” do real de Hegel. O filósofo alemão resgata a fórmula básica da

concepção de Heráclito transpondo-a para a modernidade; para a razão moderna como entendimento humano; para o entendimento do processo material histórico; e assim para o interior do *espírito* universal. A história, segundo Hegel, compreende em suas determinações um movimento de sucessão gradual do que se efetua no tempo de forma irreversível e tem como finalidade a realização do *espírito absoluto*, ou universal. Mas, diferentemente de Heráclito, como vimos anteriormente, Hegel dispõe o real de uma maneira hierarquizada numa escala de valores fixa, onde a história tem uma evolução moral na *civilização* (conceito moderno). Ali, onde o homem é superior e elevado em relação à natureza. Assim, o *espírito* se torna uma entidade que está descolada da contingência do real, entendido como algo que deve se realizar objetivamente como verdade racional. O real é aquilo que internamente possui um devir determinado pela finalidade, totalidade e universalidade que a história revela nos acontecimentos sucessivos que perpassam o tempo para atingir o absoluto. O absoluto que é real-racional imediato.

O devir, assim concebido por Hegel, pouco difere do devir aristotélico. A concepção temporal de instantes sucessivos cronologicamente, possui um fim a ser atingido, em vista do qual a realidade processa seus momentos de maneira determinada. Tudo se passa como se a história possuísse um *espírito* soberano que a tudo controla, de forma que toda a realidade está subordinada pelo *espírito* do tempo (ARANTES, 2000, p. 16). Como algo que está fora do movimento das coisas, fazendo com que elas trilhem um caminho único e determinado, mas que esse algo que está fora é a própria coisa que se move na materialidade que constitui o real. Hegel se interessa pelo movimento do mundo sensível, pela história, pela materialidade que compõe o real gradativamente, mas seu pensamento ainda está marcado pelas formas do idealismo romântico alemão e assim, pela busca da identidade universal do Todo. Dessa maneira, o devir está disposto como uma força motriz que executa um plano de organização superior do mundo; o devir deve cumprir um movimento racional em direção ao absoluto como meta; um início e um fim dado para o seu movimento. A história é aquilo que realiza uma evolução do homem pelo tempo até o seu absoluto, por isso a produção do homem é superiora à produção da natureza, pois ao contrário dessa o homem possui história e a natureza se apresenta apenas como coisa a ser dominada e submetida pela ação racional dos homens.

As determinações fixas e as separações categóricas da tradição idealista e mesmo empírica, presentes na História da Filosofia incomodam Deleuze, que pensa o devir numa direção oposta. Na contra-mão dessa tradição que herda as determinações aristotélicas e hegelianas, podemos afirmar que Deleuze se interessa mais pela contingência dos acontecimentos que delineiam a realidade do que por determinações totalizantes e universalizantes. Como vimos acima, tais determinações acabam por aprisionar o devir dentro de um movimento limitado e sempre em referência com alguma finalidade. Além do que, nos termos observados, ele ocupa sempre uma posição de subordinação face ao estabelecimento, revelação, ou desvelamento de uma identidade que reúne em si todo o processo que corresponde ao devir. Sendo assim, podemos afirmar também que dentro dos termos aristotélicos é como se para Deleuze e Guattari a causa eficiente ocupasse o *status* de mais importante em relação às causas final e formal. Mas de qualquer forma, veremos mais à frente que Deleuze e Guattari não pensam o movimento da realidade segundo as relações de necessidades causais. O *devir*, como Deleuze o concebe, tem mais a ver com o acaso e o caos do que com a necessidade e a ordem. Por isso, uma relação problemática se instaura na oposição que os termos deleuzeanos têm com os aristotélicos, hegelianos, etc.

Com efeito, o *devir* em Deleuze ganha uma conotação com forte relevância política e seu movimento é sempre revolucionário; é a abertura do *ser* para modalidades inéditas de existência, para além das formas jurídicas do pensamento. Essa afirmação nos leva a observar que no pensamento de Deleuze e Guattari possui um movimento do *ser* que se expressa por *autocomposição* ao modo do pensamento de Espinosa. Aqui, devemos destacar o incômodo que estes dois pensadores têm com uma política onde a ordem é dada por uma estrutura anterior a ação e que a determina de fora, ou de um outro plano; um plano exterior ao homem, mas que se torna imanente em sua subjetividade produzindo-a de maneira determinada, segundo requisitos pré-definidos. Toda essa formação prévia dispõe o homem numa função meramente adaptativa (Bergson) e numa condição passiva diante da vida (Nietzsche e Espinosa), os fenômenos que aí se produzem são apenas fenômenos de imitação ou reprodução. Assim, a razão tanto no entendimento de Hegel quanto no de Aristóteles vem a ser apenas uma capacidade de pensar e agir segundo regras previamente adotadas como verdadeiras. Essa posição serve tanto para o procedimento científico quanto para a condução da vida moral, dando consistência a um padrão de pensamento-ação que

condiciona qualquer construção real. Encontramo-nos aqui, diante de duas possíveis indicações de subjetividades produzidas a partir de duas posições antagônicas. Uma delas se limita ao reconhecimento e adaptação às condições dadas, a outra eleva sua potência ao nível da criação de si e do real no mundo aleatoriamente.

c) A Política e a Literatura.

No livro sobre Kafka, Deleuze e Guattari dão ao *devoir* um estatuto conceitual que corresponde na política ao desejo revolucionário. Ao fazer uma análise da obra de Kafka, esses autores observam uma série de transformações de seus personagens que correspondem a uma resistência às formações jurídicas da subjetividade. Tudo se passa a partir de um “tornar-se” outro diante de uma situação em que o desejo transborda e expressa um ato de criação.

O tornar-se nada tem de metafórico. Nenhum simbolismo, nenhuma alegoria. Não é também o resultado de um erro ou de uma maldição, o efeito de uma culpa. Como diz Melville a propósito do tornar-se baleia do capitão Achab, trata-se de um “panorama”, não de um “evangelho”. Trata-se de um mapa de intensidades. Trata-se de um conjunto de estados, distintos uns dos outros, enxertados no homem na medida em que ele busca uma saída. Trata-se de uma linha de fuga criadora, que nada quer dizer além dela mesma (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p. 54).

Ao negar o caráter metafórico do “tornar-se”, Deleuze e Guattari estão afirmando a literalidade do *devoir* dentro das obras literárias, em referência com o processo de mutação operado por seus personagens. Essa afirmação se estende para a vida real, onde esses pensadores constroem uma maneira de observar o que há de ativo na expressão do mundo real. E aqui, o desejo nada tem há a ver com as formações subjetivas de “Édipo” concebido pela psicanálise: a relação do pequeno Hans com o cavalo que se debate na rua nada tem a ver com seu pai, mas se trata, em Deleuze e Guattari, de um *devoir* animal do pequeno Hans; um *devoir* cavalo (Psicanálise Morta Análise). Um paradigma ético-estético-político surge na medida em que as transformações sociais, no nível do psiquismo, têm mais a ver com a economia, a política e as determinações sociais do que com a tragédia grega de Édipo. Em Melville, o capitão Achab entra numa relação de indiscernibilidade com a grande baleia

branca, seu desejo pela captura desse animal o leva a essa transformação que não significa nada além do que ela mesma expressa. A potência do desejo impele os seres a essa transformação, que nada tem de humana e tudo tem de Natureza. Segundo Zourabichvili (2004, p. 48-49):

Convém, para compreendê-lo bem, considerar sua lógica: Todo devir forma um “bloco”, em outras palavras, o encontro ou a relação de dois termos heterogêneos que se “desterritorializam” mutuamente. Não se abandona o que se é para devir outra coisa (imitação, identificação), mas uma outra forma de viver e de sentir assombra ou se envolve na nossa e a “faz fugir”. A relação mobiliza, portanto, quatro termos e não dois, divididos em séries heterogêneas entrelaçadas: x envolvendo y torna-se x’, ao passo que y tomado nessa relação com x torna-se y’. Deleuze e Guattari insistem constantemente na recíproca do processo e em sua assimetria: x não “se torna” y [...] sem que y, por sua vez, venha a ser outra coisa [...].

A política então se instaura como política do desejo, onde a transformação que se apresenta em *devir* tende naturalmente a uma resistência ao que aprisiona. As formações jurídicas da subjetividade, então se vêem diante de um fenômeno que escapa aos padrões de entendimento comum, transcendendo suas formas de apreensão. O homem é um limite jurídico que não basta ao desejo como processo de criação da existência, mas que é impelido a um processo de transformação que conhecemos em Deleuze e Guattari como, *devir* [devenir]. *Devir* é justamente o “tornar-se” outro num processo de resistência contra aquilo que encerra o *ser* em determinações jurídicas de identidade. Não é à toa que estes pensadores vão propor uma análise da escritura de Kafka totalmente oposta às interpretações psicanalíticas e/ou subjetivistas que tendem a encerrar esse autor no âmbito de uma literatura intimista ou de afastamento da vida real.

Por isso é tão desagradável, tão grotesco, opor a vida e a escritura em Kafka, supor que ele se refugia na literatura por carência, fraqueza, impotência diante da vida. Um rizoma, uma toca, sim, mas de modo algum uma torre de marfim. A linha de fuga criadora traz com ela toda a política, toda a economia, toda a burocracia e a jurisdição: ela as suga, como o vampiro, para fazê-las dar sons ainda desconhecidos, que pertencem ao futuro próximo _ fascismo, estalinismo, americanismo, *as potências diabólicas que batem à porta* (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p. 62).

Em variadas obras literárias podemos encontrar diversos tipos de transformações dessa natureza, mas em todas elas Deleuze e Guattari irão extrair o que de político-ético-estético há nessas transformações. As *linhas de fuga* dos personagens são exatamente a expressão de uma força revolucionária, mas agora enxergadas com um microscópio, como moléculas em zona de indeterminação: *micropolítica* do desejo (Mil Platôs 4). E aqui, os personagens são forças da vida real que se compõem a partir de determinações práticas, por isso a indicação de se ler as obras literárias como se lê os fenômenos do mundo material e vice e versa (a literalidade é o melhor método de compreensão do pensamento de Deleuze e Guattari). A literatura comporta em alguns autores as tensões da vida cotidiana, onde nada é metafórico ou simbólico e tudo é literal. A literatura de Kafka permitirá a Deleuze e Guattari flagrarem o desejo por baixo de qualquer formação jurídica e burocrática, “O Processo” é uma notável demonstração desse movimento de pensamento. Os jogos instituídos a partir da culpa e da lei têm o desejo e seus movimentos por debaixo de toda a forma ordenadora do Estado. Em tudo isso, há um processo libidinal que torna a justiça incapaz de fazer valer suas determinações do ponto de vista da imparcialidade científica, onde está ancorada. O desejo, do ponto de vista do processo, ganha um movimento de infinitude e coloca a vida diante de uma indeterminação absoluta que culmina na idéia espinosista de *autoprodução do ser*.

Pensando em “O Processo”, Deleuze e Guattari observam que em Kafka a lei transcendente não tem sentido algum que vá além de seus enunciados e é sempre pressuposta pela culpa. A culpa e a lei só subsistem pela relação causal que as determina formalmente. Isso quer dizer que, eliminando a culpa, a lei perde todo o sentido, a partir do fato de que ela não tem objeto no domínio do conhecimento (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p. 67). Em todo o romance, Kafka opera uma desmontagem da lei por um processo interminável que a obra relata, no esvaziamento de sentido da justiça que o próprio procedimento judicial deixa à mostra (*ibid*).

Enfim, porque não tem objeto de conhecimento, a lei só se determina na medida em que se enuncia e só se enuncia no ato de castigo: enunciado no próprio real, no próprio corpo e na carne; enunciado prático, que se opõe a toda proposição especulativa.[...] Enfim, não é a lei que se

enuncia em virtude de sua simulada transcendência, é quase o contrário, é o enunciado, é a enunciação que forma a lei, em nome de um poder imanente daquele que enuncia: a Lei se confunde com o guardião, e *os escritos precedem a lei*, longe de serem sua expressão necessária e derivada (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p. 67-68).

Na citação acima, não vemos apenas o resultado de uma desmontagem do ordenamento jurídico pela destituição de um objeto de conhecimento da lei ou de seu caráter transcendente, mas a constatação da imanência do desejo que percorre a justiça mostrando que por de baixo de um “processo” judicial, se observe o processo do desejo como fator determinante nas relações de poder que as instituições produzem na vida prática. Os *devires* estão intimamente ligados a esses trâmites, como conteúdo dos desejos em processo e expressão.

Então, estamos diante de um outro conceito deleuzeano que diz respeito à orientação prática da sua filosofia ao lado do conceito de *devenir: linha de fuga*. Falar de linha aqui é falar de coordenadas intensivas; é estar em condições para a abertura de um novo campo de possíveis, ou de uma re-configuração das formas fazendo as próprias formas fugirem. Em Diálogos (livro escrito com a jornalista Claire Parnet), Deleuze nos fala da superioridade da literatura anglo-americana. A que se deve tal condição superior? Ao fato de que os escritores americanos e ingleses sabem fugir, mas não fugir de algo como uma “responsabilidade ou por covardia”, etc..., mas porque eles sabem fazer fugir, seguir uma *linha de fuga*, romper um canal e criar um campo inédito de possíveis (DELEUZE, 1998, p. 49). Uma *linha de fuga* é sempre uma evasão do plano da ordem dada. Mas esse movimento não é um movimento do “eu” que se evade para uma outra ordem dada ou para constituir um outro espaço estratificado, enrijecido. No caso, seria fazer fugir o próprio “eu” para um campo onde ele não possa mais ser sujeito, mas uma infinidade de outros possíveis. A transformação aqui não é o processo de escolha por opções que se apresentam dadas à consciência “eu” e sim um processo de fuga como condição também de um fazer fugir. Não se trata de renunciar às ações, fugir, aqui, é pura expressão do *ser* ativo (*ibid*).

Fugir não é exatamente viajar, tampouco se mover. Antes de tudo porque há viagens à francesa, históricas demais, culturais e organizadas, onde as pessoas se contentam em transpor seu “eu”. Em seguida, porque as fugas podem ocorrer no mesmo lugar, em viagem imóvel. Toynbee mostra que

os nômades, no sentido estrito, no sentido geográfico, não são migrantes nem viajantes, e sim, ao contrário, os que não se movem, os que se agarram à estepe, imóveis a grandes passos, seguindo uma linha de fuga no mesmo lugar, eles, os maiores inventores de armas novas (DELEUZE, 1998, p. 50-51).

Uma *linha de fuga* nos conduz a uma condição prática da vida que está fora/dentro das operações dicotômicas que condicionam a percepção ante um ato de escolha, ou de uma tomada de decisão. Essa condição nos põe a pensar numa via sutil de diferenças entre o “ou isso, ou aquilo” e que nos faz passar por uma outra maneira de existência, onde revolucionar é “fugir = fazer fugir” as mediações dicotômicas que “*estriam* previamente a percepção, a afectividade, o pensamento, encerrando a experiência em formas totalmente prontas, inclusive de recusa e de luta” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 57). E aqui também não se trata de uma pacificação dialética que sintetiza um termo e o seu oposto numa função de unidade, mas de uma fuga radical da função orgânica da percepção onde os termos envolvidos se mantêm heterogêneos. Uma *linha de fuga* se traça por sobre um plano geográfico de intensidades. Ali onde, a experimentação proporciona novos campos de afecção possíveis e operam, a partir de um deslocamento, a passagem ou deriva numa apreensão espaço-temporal que rompe com a sequência: passado, presente e futuro. Uma ruptura espaço-temporal irreversível. Ela executa um traçado transversal, diagonal por sobre o plano, traíndo o sentido e a lógica dos códigos estabelecidos (DELEUZE, 1998, p. 54-55). O conceito de *linha de fuga* entra em relação com um termo deleuzeano mais amplo da literatura como procedimento do seu pensamento político, a saber: literatura *menor*.

O termo *menor*, atribuído por Deleuze e Guattari a uma escritura, denota precisamente a inseparabilidade entre literatura e política em autores como: Proust, Kafka, etc. Tal termo, diz respeito ao ato da escritura nas condições em que a língua é forçada a se desdobrar sobre um território operando um processo de desterritorialização³⁸ da própria linguagem. Uma literatura *menor* é o que se produz de diferença em relação a uma literatura maior e no seio de uma literatura maior, oficial, instituída, etc. Tudo numa

³⁸ O termo “desterritorialização” é pensado junto com os termos: terra, território e reterritorialização. Em Deleuze, o movimento que envolve esses termos se transformará no conceito de *ritornelo*. Mais à frente, explicitaremos melhor seu significado dentro do pensamento de Deleuze, por ora ficamos com o sentido mais genérico: “sair do território para se reterritorializar em outro espaço, como valor do território existencial”. Ver, Zourabichvili, **O Vocabulário de Deleuze**, na edição que consta em nossa bibliografia.

literatura *menor* é uma produção política, porque é sempre a expressão de uma minoria que fala coletivamente.

As três características da literatura menor são de desterritorialização da língua, a ramificação do individual no imediato-político, o agenciamento coletivo de enunciação. Vale dizer que “menor” não qualifica mais certas literaturas, mas as condições revolucionárias de toda literatura no seio daquela que chamamos de grande (ou estabelecida) (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p. 28).

O termo *menor* em referência a uma determinada literatura se torna específico ao passo que nossos autores o formulam para falar, a partir de Kafka, sobre um movimento de desterritorialização que ocorre na linguagem e que, através dele, a escritura se torna aberta a usos possíveis. É o caso do autor que fala uma língua num país estrangeiro e que escreve na língua oficial desse país, fazendo com que ela se desterritorialize de modo que o que era oficial ganha uma estranha forma, ou deformação: uma espécie de língua marginal. Mas marginal no sentido de *menor*, ou minoritário em relação à língua oficial, de cadastro, de gramática, titular. O que interessa aqui é que essa desterritorialização é a expressão de um desejo visto na literatura como uma potência revolucionária que envolve: (a) uma minoria que se encontra com, (b) uma língua oficial territorial e produz nesse encontro, (c) um deslocamento da língua como ação política e expressão de coletividade. Ali onde, os termos envolvidos nesse encontro (a, b, c) continuam heterogêneos. Na realidade estamos falando ainda de *devir*, pois que todo *devir*, para Deleuze e Guattari é minoritário; é expressão de uma minoria que desvia o cânone lingüístico oficial operando nele, por um processo de delírio, uma criação, uma abertura semiótica. “O que é no fundo uma linha? É um signo que engloba o tempo, o elemento de base de uma semiótica da duração, de uma clínica da existência (...)” (ZOURABICHIVILI, 2004, p. 62). Um *devir* sempre se passa por sobre uma linha.

d) Perversão.

Toda nossa questão acerca do *antijuridismo* se desenvolve na relação dos conceitos deleuzeanos: *devir*, *linha de fuga*, *menor*, etc. Na medida em que na literatura parece haver mais política do que em alguns livros de política, mas principalmente na

criação de uma outra perspectiva do que seja política; de um movimento que perpassa de forma sutil, quase imperceptível na subjetividade deslocando sua percepção; no “entremeu” das formações dicotômicas que representam a existência de forma estanque; um algo estranho que desloca o “eu” para um conjunto de sensações que pouco ou nada tem de fixas. Esse movimento de pensamento encontra na contemporaneidade seu ponto de dificuldade, devido a sua fragmentação em meio a um capitalismo ágil que produz fragmentação. Ao mesmo tempo é dentro do capitalismo que se produz esses desvios, fissuras, cesuras no sistema de organização, na sua economia e política que estão materializadas na cultura. A ultrapassagem da dupla face do conceito *linha de fuga* enquanto “fugir e fazer fugir” está no momento em que se passa a pensar em termos de linhas. Aí entramos no plano geográfico das intensidades do qual Deleuze e Guattari nos falam em suas obras; um plano horizontal composto por linhas transversais, perpendiculares, diagonais e mesmo verticais indicando fluxos, cortes, durações, segmentos, dobras, etc...

Mas antes de pensarmos no plano das intensidades, precisamos explicitar aqui dois planos de concepção do real: plano molar (Transcendência) e plano molecular (Imanência). Anteriormente falamos de desejo numa perspectiva *micropolítica* e também de outros conceitos que nos remetem a um plano que aqui conhecemos como: molecular. O plano molecular pode ser melhor entendido quando estamos diante do que seja um plano molar. Essa diferenciação é crucial para se entender o conceito de *devenir* na construção deleuzeana; no que ele apresenta como ruptura radical com a tradição que até então pensou o *devenir* sob o aspecto da unidade identitária. O plano molar é o mais fácil de entender, porque é o plano das grandezas: os universais, as totalidades, os padrões de regularidade, as organizações, enfim, as identidades. Neste plano, estão as formas e a organização das formas: como as formas de Platão, ou a substância de Aristóteles, ou o absoluto histórico de Hegel, enfim toda a História da Filosofia que apostou na existência de um *ser* oculto que a tudo determina de um plano de organização natural teleológico (a História da Filosofia aqui é só um exemplo já que optamos por trabalhar em todo o nosso texto com ela, a rigor o plano molar está em qualquer forma de organização da existência).

Um tal plano, com efeito, é tanto de organização quanto de desenvolvimento: ele é estrutural ou genético, e os dois ao mesmo tempo, estrutura e gênese, plano estrutural das organizações formadas com seus desenvolvimentos, plano genético dos desenvolvimentos evolutivos com suas organizações. [...] É que o plano, assim concebido ou assim feito, concerne de todo modo o desenvolvimento das formas e a formação dos sujeitos. Uma estrutura oculta necessária às formas, um significante secreto necessário aos sujeitos. [...] É um plano de analogia, seja porque assinala o termo eminente de um desenvolvimento, seja porque estabelece as relações proporcionais da estrutura. Pode estar no espírito de um deus, ou num inconsciente da vida, da alma ou da linguagem: ele é sempre concluído dos seus próprios efeitos (DELEUZE e GUATTARI, 2005, p. 54).

Como vimos na citação acima, o plano referido é o plano estrutural que se apresenta para Deleuze e Guattari como plano de transcendência. Podemos sem equívoco afirmar que esse é o plano das instituições, da vida burocrática, da vida jurídica, onde as funções orgânicas são efeitos dessa força oculta; é o plano do sujeito e do Estado. Tal plano constitui o que de progressivo há num processo, nele os inícios e os fins envolvem a existência de um sistema de informações cognoscíveis ligadas a um processador central de armazenamento acessível (uma grande memória, ou sistema de memórias). Isso possibilita a existência do sujeito e das formas, ao passo que eles se sustentam sobre um campo de referências que opera a partir da organização do tempo (passado, presente e futuro), um processo de desenvolvimento: evolução.

O plano molecular (ou uma outra concepção de plano), não possui nada do que há no plano descrito acima. “Aqui não há mais absolutamente formas e desenvolvimentos de formas; nem sujeitos e formação de sujeitos. Não há nem estrutura nem gênese” (DELEUZE e GUATTARI, 2005, p. 55). Em oposição à concepção de plano de transcendência, aqui o plano molecular é um *plano de imanência, de consistência ou composição*. No *plano de imanência* existem apenas partículas em movimento e repouso, velocidade e lentidão, latitudes e longitudes, intensidades e hecceidades. As coisas não têm sentido se não nelas mesmas, em suas *composições e decomposições* (Espinosa). As moléculas não produzem sujeitos, elas realizam processos de individuação: hecceidades (*ibid*). Esses movimentos moleculares são imperceptíveis e incessantes, são movimentos de desterritorialização que minam o sujeito quebrando as linhas de continuidade que uniformizam a percepção. Nesse plano, tudo pode se conectar com tudo, não há ordem de

composição ou *decomposição* que não seja imanente a si mesma, ou que possa ser previamente determinada. Se puderem existir formas por conexões de partículas e suas composições, elas são totalmente aleatórias e se dissolvem por relações de velocidade e lentidão.

O que queremos extrair dessas duas concepções de plano para nossa pesquisa é que diante do movimento das partículas e moléculas por sobre um plano, o pensamento sai de uma posição vertical (árvore) para uma horizontal (*rizoma*)³⁹. Isso é o que nos dá condição de pensar numa atitude revolucionária aberta. O que equivale a dizer que, no *plano de imanência*, concebemos uma dinâmica de intensidades das moléculas e partículas que se opõe absolutamente à fixidez das formas concebidas a partir de um pensamento vertical. Não se trata então de trocar um Estado por outro Estado (ou um regime de governo por outro), nem de abolir o Estado, mas de operar fissuras no sujeito, no Estado, na ordem jurídica que fundamenta sujeito e Estado. Por mais imperceptíveis que sejam, tais fissuras são aberturas do tempo num “vir a ser” infinito. É essa condição ativa que se conjuga com “revolução” no infinitivo: revolucionar. Esse verbo apresenta, ao nosso ver, uma diferença considerável do que até hoje, modernamente, se conhece como revolução. O plano das intensidades não possui hierarquias, a própria dicotomia ordem/desordem é superada, tudo pode se configurar de múltiplos modos; uma paisagem nada tem de fixa (Cinema Imagem-Tempo, Imagem-Movimento). Como dissemos antes: tomar uma *linha de fuga*, passar por um *devenir* constituem mudanças de percepção. Não se trata aqui de negar o sujeito do qual nos fala Negri e Foucault, mas perceber que revolucionar está para além do sujeito enquanto unidade. É uma espécie de aborto da unidade que o sujeito representa. “Não chegar ao ponto em que não se diz mais EU, mas ao ponto em que já não tem qualquer importância dizer ou não dizer EU” (DELEUZE e GUATTARI, 2004, p. 11).

O conceito de *transversalidade* que Guattari constrói, só pode ser observado e sentido quando se concebe o real como um plano onde se traçam linhas e *devires*. Para então, se mapear a trajetória das linhas de intensidade observando-sentindo o movimento e repouso, velocidades e lentidões da produção do real. *Cartografar* esses movimentos do desejo e potencializá-los é o papel de uma clínica fina da existência: ética-estética-política.

³⁹ Ver em Mil Platôs 1, o capítulo “Rizoma” que trata justamente destas duas formas de pensamento e mostra o seu modo de funcionamento.

O *devir* como conteúdo do desejo diz respeito a uma clínica da experimentação, na produção de *singularidades* pré-individuais⁴⁰ através do encontro entre dois termos heterogêneos: a orquídea e a vespa, o menino e o cavalo, o jovem e a aranha etc. Nesse encontro, um não deixa de ser o que é para ser outra coisa, mas os dois termos entram numa relação de desterritorialização mútua, onde não serão também mais os mesmos. Mas ainda assim eles não constituirão uma unidade, os termos continuam heterogêneos, pois o processo é assimétrico (ZOURABICHVILI, 2004, p. 48-49). Em Deleuze e Guattari, todo *devir* é revolucionário, pois tende a impelir o *ser* para as condições limites de sua existência. Contudo, não podemos deixar de notar que *devir* é sempre uma passagem, um trânsito por modos de afecção que constituem processos de individuação por hecceidade. Com efeito, só se sabe na realidade o que é um *devir*, ou passar por devires e mesmo o que é ser uma hecceidade, sentindo, experimentando. Isto é, o processo *empírico* que realiza essas potências é o modo pelo qual clinicamente se podem traçar essas linhas intensivas. François Zourabichvili nos diz (2004, p. 49-50):

Kafka e Mil Platôs apresentam uma hierarquia dos devires. Essa hierarquia, [...] só pode ser empírica, procedendo de uma avaliação imanente: animalidade, infância, feminilidade, etc. não tem privilégio nenhum *a priori*, mas a análise constata que o desejo tende a investi-las mais que qualquer outro domínio. Não bastaria observar que elas são alteridades em relação ao *modelo* de identificação majoritária (homem-adulto-macho etc.), pois não se propõem absolutamente como modelos alternativos, como formas ou códigos de substituição. Animalidade, infância, feminilidade valem por seu coeficiente de alteridade ou de *desterritorialização absoluta*, abrindo a um para-além da forma que não é o caos, mas uma consistência dita “molecular”: então a percepção capta variações intensivas (composições de velocidade entre elementos informais) e não um recorte de formas (conjuntos molares), ao passo que a afectividade se emancipa de seus bordões e impasses habituais.

Deleuze, ao aprofundar o pensamento ontológico, nos remete à dimensão do impessoal onde encontramos as idéias de *multiplicidade*⁴¹ e *singularidade*. Então estamos

⁴⁰ O conceito de *singularidade* designa a dimensão das intensidades e aí ele se confunde com afectos, intensidades e hecceidades, “sua distribuição corresponde portanto ao mapa afetivo de um agenciamento, ou ainda a uma modulação contínua de um material”. Ver, Zourabichvili, **O Vocabulário de Deleuze**, p. 100.

⁴¹ O conceito de *multiplicidade* tem sua origem no pensamento de Bergson e diz respeito ao par conceitual: *atual* (matéria) e *virtual* (duração). A *atual* e *virtual* correspondem dois tipos de multiplicidades: uma é divisível na matéria a outra é englobada na memória intensiva (duração). Mesmo sendo bergsoniano, Deleuze

diante de uma teoria da gênese do *ser*. Não pretendemos entrar nos detalhes dessa teoria devido a sua densidade, mas queremos pensar que, ao sermos lançados na dimensão dos processos de formação pré-individuais, podemos notar que o indivíduo, “o pessoal”, o que conhecemos por unidade identitária é apenas uma configuração de partículas na dimensão das *multiplicidades* e *singularidades* que se fixou; ou que o sujeito é um produto estancado (jurídico) de movimento molecular e que a partir dele começa-se a produzir todo um processo de estancamento do real. Em Mil platôs, quando se fala de *multiplicidade* ou *multiplicidades*, estamos na impessoalidade dos *acontecimentos*⁴², no que eles têm de coletivo e singular. É no âmbito dessas pré-formações sempre incompletas, porque não têm fins a alcançar e nem início fundamental, que se encontram as forças em movimento intenso de partículas que se multiplicam de infinitos modos (universo expansivo). Eis aí, o campo dos possíveis reais. O conceito de *multiplicidade* não combina com a idéia do “um” (Diferença e Repetição), essa oposição se dissolve no momento em que Deleuze concebe como imediata “a imanência recíproca do múltiplo e do *um*” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 71).

Ao que nos parece, quando se pergunta sobre as possibilidades de novas formas de *revolução* corremos o risco de recairmos sobre velhas formas de organização, talvez seria mais interessante perguntar pelos modos de expressão que poderiam provocar deslocamentos, mesmo em níveis moleculares, que não chegassem a se tornar uma forma, um modelo. O problema muitas vezes está em como se coloca a questão e em que limite ela nos conduz a uma prática que se possa dizer revolucionária. Em certo ponto, nossos desejos contêm elementos pré-formados, ou condicionados que o formalizam dentro de uma prática da vida: ainda carregamos um modelo de Estado em nossa forma de sentir, desejar e perceber as coisas. O Estado não interioriza o corpo sem também ser interiorizado pelo corpo. Podemos afirmar que o corpo é um *quantum* de possibilidades abertas enquanto território marcado e potência de desterritorialização ao mesmo tempo; afetado por poderes de aprisionamento e fonte potente de afecção (Espinosa). No corpo, o Estado se realiza pela interiorização e tende a fechá-lo em séries de repetição motora, ao passo que os *devires* são

se utiliza desse conceito de maneira muito própria. Ver Maciel, **O Todo Aberto: tempo e subjetividade em Henri Bergson**, p. 49-52.

⁴² Sobre o conceito de *acontecimento* veremos mais à frente como ele se encaixa no pensamento deleuzeano. Mais precisamente em **Lógica dos Sentidos** e no livro sobre Kafka.

coexistentes a esses estados rígidos e fechados, mas que exercem uma força a partir do próprio corpo *pro-jetando* para um fora aberto de infinitos possíveis.

No plano das intensidades, do *devir*-animal ao *devir* mulher e *devir*-criança, o corpo realiza uma modulação dos graus de potência ou desterritorialização que, em seu pico mais alto, atinge ao que Deleuze chamou de *devir*-imperceptível, *devir*-molécula, *devir*-todo-mundo (Mil Platôs 4). É nesse movimento do desejo que estão os coeficientes de desterritorialização; na desmedida do que representam para a capacidade de criação possível; onde reside o processo de “diluição” do sujeito, de sua forma-estado (Mil Platôs 5) que estamos chamando aqui de *antijurídico*. A realização desse *fora* do corpo-Estado no interior de sua forma que tende a corrompê-la, ou a fazer o corpo delirar lançando-se num movimento de deriva: é o que podemos constatar como resistência do próprio corpo. Aqui, resistir já se tornou uma prática da existência. Dado o arrebatamento do corpo rígido, normalizado, estatizado, estratificado, pelo movimento que o desloca e desorganiza suas funções elevando seus afectos a um limite de fronteira, entendemos esse processo como: perversão.

e) Máquinas.

A idéia de “máquina”, genericamente, nos remete à produção do real-material no nível em que a vida prática é formada por uma série de procedimentos que corporificam as coisas. Concebendo a máquina social (ou a sociedade como uma grande máquina), podemos imaginar esse processo, seu funcionamento, suas conexões, enfim, apreender sua organização, que está por detrás das atividades cotidianas tidas como “contingentes”, vista em sentido universal. Pois então, a máquina social é sustentada na efetuação de um procedimento técnico de realização, ou seja, na reprodução de movimentos segundo uma orientação preestabelecida e que goza do estatuto de “correta, verdadeira, etc”. Tais máquinas são constituídas num plano “molar” da existência e funcionam segundo limites fixados *a priori*: a família, a igreja, a escola, o hospital, enfim, as instituições que compõem o Estado como a instituição máxima de regulação da vida. Em meio a essa concepção de máquina, Deleuze e Guattari criam o conceito de *máquinas desejanτες*, que vem a nos oferecer uma idéia de funcionamento do próprio desejo (O Anti-Édipo). “Em toda parte são máquinas, de maneira alguma metaforicamente; máquinas de máquinas, com seus

acoplamentos, suas conexões. Uma máquina órgão é ligada a uma máquina fonte: uma emite um fluxo que a outra corta” (DELEUZE e GUATTARI, 1976, p. 15). Mas, ao mesmo tempo, os dois pensadores nos falam de *corpo sem órgãos*: esse conceito diz respeito aos limites do próprio corpo, no que ele pode produzir de real ao nível do *plano de imanência*, mas sem operar uma linha de abolição que levaria o corpo à sua destruição.

O *corpo sem órgãos* é a produção entendida em determinado aspecto pela “anti-produção”, isto é, uma produção das *máquinas desejantes* que se processa pela recusa do que identifica o órgão: a organização de suas funções segundo uma organização prévia de suas funções. Uma desterritorialização do órgão que recusa um modelo de organização para (fazer fugir esse modelo) criar um outro modo de funcionamento, ou produzir um outro arranjo: um desarranjo, ou arranjo anômalo (DELEUZE e GUATTARI, 1976, p. 15-22). Mas, esse novo arranjo ou desarranjo tem sentido apenas em si mesmo, ele não possui referência temporal ou de *forma*. A rigor, podemos afirmar que o *corpo sem órgãos* se produz num plano de intensidades e afectos, o impessoal, por onde passam devires: o desejo na sua produção de real sem sujeito, mas constituindo apenas pré-individações, hecceidades. À máquina social se opõem as *máquinas desejantes* que operam por recusa ou repulsa, desarranjos no cerne da própria máquina “molar” via movimentos “moleculares” do desejo num processo de experimentação. Nesse sentido, teoricamente, esses autores batem de frente com a psicanálise, por esta colocar o desejo sempre em função de uma falta e reduzi-lo ao campo social da “normalidade”⁴³ (sempre o velho problema papai/mamãe do pensamento psicanalítico): o território a que remete a possessão do “eu”. Em Deleuze e Guattari, o desejo vai além da organização se voltando contra o sujeito que não o suporta em seus limites; o processo do desejo eleva o corpo até os limites do que pode suportar; ali onde o próprio corpo não basta aos desejos.

O desejo, nesse sentido, não é falta mas processo, aprendizagem vagabunda; ele sofre apenas por ser interrompido, e não pelo fato de o “objeto” se esquivar cada vez mais. [...], mas trata-se de um devir, de uma viagem afetiva. [...]. Na realidade, o desejo não é dado previamente nem é um movimento que iria de dentro para fora: ele nasce fora, de um encontro ou de um acoplamento. Explorador, experimentador, o desejo

⁴³ A psicanálise apreende o desejo como negativo justamente por concebê-lo a partir do que previamente se julga como normal, assim esmagando suas criações e reduzindo (via processo de condicionamento) sua dinâmica ao que não é contrário à lei. Ver o capítulo, **Psicanálise Morta Análise em Diálogos**.

vai de efeito em efeito ou de afecto em afecto, mobilizando os seres e as coisas não para si mesmos mas para as singularidades que eles emitem e ele destaca (ZOURABICHVILI, 2004, p. 69-70).

Não havendo anterioridade ou exterioridade do desejo, tudo se processa ao mesmo tempo. Ali, onde o real é produzido sempre em sentido coletivo, pois as criações sejam elas de que ordem for, são resultados do encontro de corpos que se atravessam e são atravessados desencadeando fluxos de energia e cortes. Daí o conceito de *agenciamento* (Kafka: por uma literatura menor). Diante de uma teoria dos encontros e das relações que são travadas a partir de um processo experimental, devemos observar como opera um *agenciamento*. As máquinas produzem por *agenciamentos*: “O que forma uma máquina, para falar claramente, são as conexões, todas as conexões que conduzem à desmontagem” (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p. 119). A máquina social é um grande *agenciamento* de máquinas e sua desmontagem pode ser feita no momento em que se possa distinguir as máquinas que nele compartilham as operações de corte e fluxo. Em verdade, tudo pode se conectar com tudo e ao *agenciamento* corresponde essa operação de conexão donde produzimos conteúdo e expressão. Por isso, um *agenciamento* diz respeito diretamente aos desejos-máquina e seu conteúdo e expressão podem ser observados pela linguagem. As máquinas produzem enunciados de diversas maneiras e tais enunciados de linguagem são uma das faces de um *agenciamento*. A outra face está compreendida nele como desejo. “Nenhum *agenciamento* que não seja *agenciamento* social de desejo, nenhum *agenciamento* social de desejo que não seja *agenciamento* coletivo de enunciação” (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p. 120). Um *agenciamento* pode ter várias formas: facista, revolucionário, capitalista, etc. Mas, em se tratando de *devir*, ele é sempre revolucionário pelo próprio aspecto que o conceito apresenta em Deleuze. Enfim, o *agenciamento* é o nome dado ao encontro dos corpos que produzem, por sua vez, enunciados coletivos e atravessamento de desejos numa operação imediata, ou seja, tudo ao mesmo tempo.

Segundo Zourabichvili (2004, p. 21), o conceito de *agenciamento* possui dois pólos: o estrato e a máquina abstrata. O primeiro pólo compreende a vida segundo códigos pré-estabelecidos, aqui o *agenciamento* é “molar” e diz respeito à existência regulada formalmente pelas instituições. O *agenciamento* molar dessa espécie é o que consideramos em nossa pesquisa como a via jurídica que fixa o sentido próprio da existência e os

procedimentos de reprodução: a repetição do mesmo que atualiza a instituição (estrato) (*ibid*). O outro pólo compreende o que escapa ao institucional, mas que está presente nele como “sua pequena irregularidade”; diz respeito às relações moleculares locais que o indivíduo opera dentro do estrato, mas que o “faz fugir” numa desterritorialização: é o caso dos *devires*. As instituições repousam em cima das relações moleculares, no entanto as relações de forças presentes no plano molecular estão imediatamente ligadas ao plano molar (*ibid*). O desequilíbrio operado pelo choque dessas relações é o que realiza o *plano de imanência*, onde o indivíduo retoma sua potência de agir e pensar (Espinosa) que está para além da mediação jurídica ou reprodução técnica da vida. Não há dualidade entre os termos “jurídico” e *antijurídico* porque os dois termos estão implicados nas relações como *agenciamentos* coletivos, na zona de indeterminação de que falamos antes: o dentro e o fora. Estamos falando de uma oscilação do indivíduo entre os dois pólos do *agenciamento*, sendo um dos pólos efetuado pela mediação institucional e o outro a expressão da *potência* que efetua a liberação.

Para operar essas “pequenas irregularidades” ou seja, todo esse processo de desestabilização molecular que o conceito de *devoir* apresenta deve haver também uma concepção de tempo que esteja na cadência rítmica dessa esquizofrenia. O tempo do *devoir* é um tempo não cronológico, pois não compreende continuidade entre instantes num presente que se estende eternamente (tempo cristão) e sim *duração* (Bergson) dos *acontecimentos* numa produção totalmente aleatória de sentido. O tempo do *devoir* é *aion*. O instante que se desloca sobre uma linha temporal dividindo o presente em passado e futuro; um tempo vazio que se localiza no “entre” tempo cortado; um tempo atemporal onde o *acontecimento* subtrai a medida de cronos: um desequilíbrio, uma cesura (DELEUZE, 2006, p. 169). A ruptura causal na medida cronológica nos conduz a uma condição heterogenia do real no momento em que dentro de Cronos como sucessão temporal, *aion* perverte a própria ordem do tempo (DELEUZE, 2006, p. 172). Esse tempo que está “entre” tempo como instante é o lugar como “não lugar” do *acontecimento*, que produz pela mistura dos corpos, efeitos incorporais e pela linguagem a mudança de sentido de um enunciado: paradoxo. A oposição entre Cronos e *Aion*, em Deleuze, opera uma desarticulação da função linguagem como emissão de proposições referentes a estados de coisas.

Há pois duas faces, sempre desiguais em desequilíbrio, uma voltada para os estados de coisas, a outra voltada para as proposições. [...]. O acontecimento se relaciona aos estados de coisas, mas como atributo lógico desses estados, completamente diferente de suas qualidades físicas, se bem que ele lhes sobrevenha, neles se encarne ou neles se efetue. O sentido é a mesma coisa que o acontecimento, mas desta vez relacionado às proposições. E ele se relaciona às proposições como seu exprimível ou seu expresso, completamente distinto do que elas significam ...” (DELEUZE, 2006, p. 171-172).

Em Deleuze, *aion* se constitui num paradoxo entre o tempo e essa ruptura que delineia um outro tempo externo ao tempo e ao mesmo tempo interno a ele. Segundo Zourabichvili (2004, p. 26): “Essa experiência do não-tempo no tempo é a de um *tempo flutuante*, considerado ainda morto ou vazio, que se opõe àquela da presença cristã...” (grifo nosso). A ruptura da causalidade apresentada no estoicismo permite a Deleuze pensar o “entre-tempo” que representa *aion* como um movimento revolucionário da existência⁴⁴ na medida em que qualquer movimento de ruptura que seja apresentado como *acontecimento* não deve pertencer mais a uma ordem de tempo regulada juridicamente (Cronos). O *acontecimento puro* é esse momento em que algo se torna insuportável⁴⁵, donde outra coisa surge como criação; uma criação que nada deve ao passado ou ao futuro, mas um presente sem espessura na figura do instante. *Aion* é a figura do tempo que escapa a Cronos, pervertendo suas formas num instante criativo que torna a vida de uma pessoa ou indivíduo pequena para a infinitude das possibilidades de existência.

[...],os acontecimentos de superfície se efetuam no presente dos corpos, sob regras complexas, aprisionando primeiro suas singularidades nos limites de mundos, de indivíduos e de pessoas; mas também aquele pelo qual o acontecimento implica algo de excessivo em relação à sua efetuação, algo que revoluciona os mundos, os indivíduos e as pessoas e os devolve à profundidade do fundo que os trabalha e os dissolve (DELEUZE, 2006, p. 172).

⁴⁴ Na **Lógica do Sentido**, Deleuze opõe às formas tradicionais da lógica e da linguagem um movimento do pensamento que recusa as concepções cronológicas e proposicionais de um discurso, fazendo surgir no seio da linguagem um não-sentido criativo encarnado pelo *acontecimento*. Ver, 21º, 23º, 24º séries de paradoxos.

⁴⁵ Ver o tema do “esgotamento” em Deleuze no texto de Zourabichvili, **Deleuze e o Possível (Sobre o Involuntarismo na Política)**.

A linguagem e os corpos, o que se diz e os efeitos incorporais que daí se extraem são as operações de uma máquina que se constitui de *multiplicidades singulares* em meio a organizações onde ela ocupa um lugar exterior dentro da grande máquina. Na “Lógica do Sentido”, assim como em diversas outras obras de Deleuze, o *devoir* é representado por essa produção de não-sentido onde as máquinas estão sendo acopladas, conectadas de infinitas maneiras, aleatoriamente produzindo uma fonética própria, um ritmo próprio, um sentido que revela um grau de *potência* esquivo. O que pode ser entendido como “revolucionar”, no pensamento de Deleuze e Guattari, é justamente essa liberdade de conexão e acoplamento; a liberdade de conectar qualquer coisa a qualquer coisa; de fugir dos acoplamentos e conexões regulares, normalizados, legalizados por uma produção de sentido prévia, gramatical. É interessante notar que esses pensadores nos falam de uma interação entre mundos de sentidos diversos, onde ser formal ou revolucionário é uma questão de localização no plano e modo de interação. E não encarnações de “eu” ou estabelecimentos de perfil, ou estilo de vida (life style) e mesmo trocas por modelos de organização político-econômica: socialismo, capitalismo etc.

O *devoir*, os *agenciamentos* maquínicos e seu estatuto de *acontecimento* nos remete a um conceito de máquina que será lançado em Mil Platôs 5: *máquina de guerra*. Esse conceito vem parametrar a prática revolucionária como movimento infinito na relação do pensamento criativo em oposição à forma-Estado. A *máquina de guerra* se constitui como uma exterioridade irreduzível à interiorização operada pelo Estado. Se o Estado é formado por “duas cabeças” que dizem respeito às funções práticas impressas pela sua organização (o mito e a razão) a *máquina de guerra* é um terceiro elemento que tem como ação a traição dessa formação de poder (DELEUZE e GUATTARI, 2005, p. 16). A *máquina de guerra* tem como locus o “intermezzi” das duas cabeças; um terceiro elemento rebelde a todo e qualquer tipo de formação de poder que tende a se conservar (o Estado moderno); ela é o exterior irreduzível ao aparelho de captura que processa a institucionalização de forças até então estranhas ao Estado. Essa exterioridade irreduzível é a potência que nunca cessa de se exprimir de infinitos modos, sempre contra as formações de poder estrutural e organizado. Do mesmo jeito que o Estado sempre existiu e sempre existirá a *máquina de guerra* sempre estará pronta a operar suas fissuras, cesuras traindo

todo e qualquer tipo de organização, pacto ou contrato, sendo o “fora” interior, mas sempre exterior, estranho, irreduzível à máquina social (DELEUZE e GUATTARI, 2005, p. 23).

O guerreiro está na situação de trair tudo, inclusive a função militar, *ou* de nada compreender. Ocorre a historiadores, burgueses ou soviéticos, seguir essa tradição negativa, e explicar que Gêngis Kahn nada compreende: ele “não compreende” o fenômeno estatal, “não compreende” o fenômeno urbano. Fácil de dizer. É que a exterioridade da máquina de guerra em relação ao aparelho de estado revela-se por toda parte, mas continua sendo difícil de pensar. Não basta afirmar que a máquina é exterior ao aparelho, é preciso chegar a pensar a máquina de guerra como sendo ela mesma uma pura forma de exterioridade, ao passo que o aparelho de Estado constitui a forma de interioridade que tomamos habitualmente por modelo, ou segundo o qual temos o hábito de pensar (DELEUZE e GUATTARI, 2005, p. 15).

Sendo a *máquina de guerra* uma invenção nômade, sua distribuição no espaço é feita por ocupação provisória e sem delimitação (esquadrinhamento) de espaço, pois o espaço físico-geográfico aqui não se constitui como propriedade e muito menos com a qualidade “privada”. O espaço pelo qual uma *máquina de guerra* transita é o *espaço liso* (a distinção *espaço liso* e *espaço estriado*⁴⁶ compõe respectivamente a idéia de nomadismo e Estado) onde as posições são revezadas e não há limites de fronteira fixados, por isso o paradoxo que envolve na relação forma-Estado e *máquina de guerra* o fora que está dentro e o dentro que está fora (*ibid*). O nômade é o *nomos* ou a anterioridade da lei, mas que permanece nômade enquanto *máquina de guerra*, enquanto a lei estatui o Estado (DELEUZE e GUATTARI, 2005, p. 24). É importante ressaltar que para Deleuze e Guattari, a *máquina de guerra* não tem a guerra como objeto e também não deve ser confundida com a instituição militar, apesar de que essa foi constituída por guerreiros nômades que sofreram um processo de captura por parte do aparelho de estado. A rigor, uma *máquina de guerra* pode ser construída em qualquer território a partir do momento em que algo cria uma nova maneira de proceder que escapa aos modelos estabelecidos, fazendo tais modelos se transformarem em diferenças e não mais gozando de uma posição única

⁴⁶ **Mil Platôs 5** têm um platô dedicado ao “*liso* e o *estriado*”, articulando a relação entre nomadismo e sedentarismo no tocante à distinção espaço-temporal de uma atividade revolucionária e a sedentaridade que representa o estabelecimento e conservação do poder.

conservada (unidade universal), a não ser por uma repressão violenta do Estado que quer se conservar a partir de modelos fixos.

O nomadismo de que Deleuze e Guattari nos falam tem como expressão a *máquina de guerra* (ZOURABICHVILI, 2004, p. 66). Em “O Anti-Édipo”, o conceito de *corpo sem órgãos* goza de estatuto aproximado ao que a *máquina de guerra* em “Mil Platôs”: os dois conceitos dizem respeito ao desejo que recusa os limites da vida jurídica e se precipita num abismo de possibilidades de diferenciação. Em última instância, como pontas de desterritorialização, têm a reterritorialização (arcaica ou edipiana) que é o retorno a velhas formas fixas, enrijecidas, segmentadas e a linha de abolição que é a tendência da *linha de fuga* em se tornar linha de morte, como tendências (ZOURABICHVILI, 2004, p. 65). Como procedente de um *devir*, a *máquina de guerra* é aqui a própria condição de uma ação revolucionária que não se confundi com a burocracia da forma “revolução” cunhada pelos historiadores contemporâneos; o *devir* não tem história porque não se inscreve na temporalidade cronológica; só se faz história do que tem “sentido”; por isso a afirmação de que a *máquina de guerra* não tem a guerra como objeto, pois se assim fosse ela se confundiria com instituição militar (que já possui um sentido constituído pelo Estado) e estaria fadada a um modelo de ação fechado. Uma *máquina de guerra* pode proceder por uma situação de guerra ou ser criada numa situação assim, mas ela tem mais a ver com o desejo num processo de liberação, ou que sofre uma contenção de forma a voltar-se contra o próprio corpo ou o Estado.

CONCLUSÃO

Em toda a nossa pesquisa nos preocupamos com o poder. O poder do Estado e a sua constituição a partir do pensamento filosófico jurídico, a lógica que apresenta para a construção das leis e os princípios dessa lógica. A modernidade é então o foco central de como opera as articulações desse poder que toma a vida e a absorve canalizando sua potência para uma determinada maneira de existência. Apesar de que o Estado sempre tenha existido, de formas variadas, de níveis diferentes, com procedimentos técnicos de dominação diversos, nunca uma estrutura dessa natureza foi tão viva e capaz de se estender pelo globo de forma tão rápida e eficaz quanto na era moderna de nossa história. Os processos de homogenia cultural que vivenciamos hoje nunca foram tão complexos e extensivos. A conquista de uma unidade identitária representada pelos conceitos de sujeito e nação nunca foram tão violentos e devastadores para a diversidade que a natureza apresenta em ato. O período burguês de nossa história encena há muito tempo essa expansividade que arrasta, atrai, interioriza tudo o que difere à sua volta para dentro de um buraco negro. Um processo de uniformização que esmaga as possibilidades de diferenciação que multiplicam as *singularidades* em função de uma produção do real que se reduz à manutenção e crescimento de uma entidade abstrata, o *sistema capitalista de produção*.

A conservação de uma cultura assim, só tem sentido a partir do momento em que se acredita que as coisas são de uma natureza determinada de fora, de um outro plano ao qual esse mundo não passa de um reflexo: fenômenos de imitação. A partir do momento em que se acredita que as coisas já estão determinadas de antemão e precisam cumprir um projeto, um fim que esteja de acordo com princípios pontuais e intransponíveis. É bem verdade que dentro da própria cultura do capital, dos seus princípios democráticos e liberais encontramos um discurso aparentemente flexível em respeito à equidade de direitos e que ele já não aparenta ser tão rígido quanto antes. Das sociedades disciplinares à sociedade de controle pensadas e denunciadas por Foucault podemos observar esse processo aparente de flexibilização. É que sem maleabilidade esse sistema não teria como sobreviver por tanto tempo ou se estender por tantos territórios. Poucas áreas do globo ainda continuam a esperar por essa expansão. Marx já havia demonstrado que o capitalismo aprisionava tanto trabalhadores quanto empresários dentro dessa estrutura que conhecemos como mercado.

Todo o sistema jurídico hoje gira em torno da manutenção e legitimidade dos recursos criados para manter a grande máquina que consome e produz mundo, realidade. O que chamamos de consciência é apenas uma programação maquínica que reproduz uma visão de mundo a partir de imagens estabelecidas como verdadeiras: bom senso e senso comum. A capacidade criativa do homem nunca esteve tão subordinada aos clichês (Deleuze). Pensar, na modernidade há bastante tempo já se tornou uma atividade de representar, de copiar e mesmo de criar dentro de certos limites. Aqui, tentamos apesar de toda a mobilidade aparente, destacar o que no Estado é fixo, rígido, segmentado e que não pode deixar de sê-lo sem prejuízo para a grande máquina. Capturar e conservar a si mesmo num movimento vertiginoso de velocidade aparente é o que vivemos hoje na ponta da era moderna. É na falsa sensação de liberdade e movimento do pensar e do agir que estamos presos sem sair do lugar, sem deslocar um milímetro de nossa percepção. A criação foi transformada em capacidade de montar paisagens fixas reunindo clichês, fragmentos de realidade: estilos de vida, produtos de consumo, sentidos, sensações etc. Há algo, além disso? Acreditamos que sim.

É no seio dessa grande máquina paranóica que a tudo quer controlar que encontramos a esquizofrenia como produto dessa estrutura social. Um estranho produto, um anti-produto poderíamos dizer. O esquizo é essa máquina não-binária que dispersa a percepção para outras terras, ou outra parte da terra e de forma irredutível, cria espaços de liberdade como formas inéditas de sentir e perceber (*O Anti-Édipo*). Em Deleuze e Guattari, poderíamos afirmar que o esquizo é o revolucionário por excelência. O esquizo é aquele que se põe à deriva experimentando o que a produção de desejo lhe impulsiona: movimento nômade nas sociedades estratificadas. Para além do limiar crítico que opera a desarticulação de uma máquina binária, a criação de diferentes formas de existência, ou a resistência do próprio corpo ao que o condiciona é o que no pensamento desses autores denominamos como *antijurídico*. Os esquizofrênicos, ao contrário do que se pensa, são aqueles que vivem uma política, uma ética e uma estética revolucionárias. Todos temos uma potência esquizo que por “pequenos momentos de irregularidade” demonstram essa capacidade de “fazer fugir” o “eu” que apenas desempenha funções de reconhecimento: organismo.

A revolução, até hoje na história mundial, representou esse momento de ruptura em que uma determinada ordem de coisas se desgasta e é sobreposta por outra forma. As revoluções modernas apresentaram sempre uma mudança de valores, mas num sentido viciado porque o poder sempre esteve como fim, como resultado e princípio do movimento revolucionário. Neste aspecto, as revoluções sempre foram traídas no momento em que era preciso que ela terminasse para se reconstruírem as bases de poder num outro sentido, mas sempre uma nova ordenação, com novas leis, com uma nova hierarquia, etc. No sentido macro do que se entende por uma revolução, o poder sempre continua no centro da razão instrumental. A dominação, seja de quem quer que, seja é reconstituída sob novas vestes, mais estratégico, mais eficaz, mais potente. O Estado sempre esteve como operador da soberania. Acreditamos que um revolucionário nunca sobe ao poder sem deixar para trás a *potência* de revolucionar. A revolução francesa é o maior exemplo do que aqui estamos afirmando. Negri, com o conceito de *poder constituinte*, nos mostra bem isso, mas ainda fica preso a uma aporia difícil de ser resolvida: como operar a revolução e não retomar velhas formas de poder? Ou mesmo acabar por refinar as formas de dominação já existentes? Ou até mesmo produzir um caos onde a destruição se transforme numa via irreduzivelmente nefasta? Obviamente, não afirmamos que dá para controlar um *acontecimento* dessa natureza sem restituir uma forma de Estado imprevisível. Mas, sua contribuição ao deslocamento da ordem do capital para um porvir que representa a abertura de novas possibilidades de vida é inegável, ali onde é preciso pensar num outro dispositivo revolucionário que não recaia sobre *agenciamentos* arcaicos, mas que também não se transforme numa linha de abolição irreversível.

A produção de sujeitos moldados à imagem e semelhança do Estado constitui majoritariamente os investimentos do desejo tanto no âmbito da coletividade quanto no da individualidade. Apesar disso, o corpo resiste, em alguns momentos, a essa forma de vida regular que despedaça sua capacidade de criação. A ação de liberação da potência podemos encontrar no plano molecular segundo os estudos de Deleuze e Guattari, mas em que sentido isso poderia atingir uma macro-mudança? Talvez essa nem seja a questão, mas pode ser uma questão limite se confrontarmos o pensamento negriano com o pensamento de Deleuze e Guattari. Para Negri, não basta a lógica revolucionária do *devoir* deleuzeano para dar conta do que ele deseja enquanto ação revolucionária, mas ao mesmo tempo o

pensamento de Negri ainda carece de um vetor que dê conta da relação coletivo/individual numa ação revolucionária inovadora: uma subjetividade que comporte o caráter coletivo de uma revolução em escala macro-política. O limiar que corresponde a uma ação revolucionária tem o homem como limite de possibilidades em Negri, enquanto que em Deleuze esse limiar está em relação à natureza (*plano de imanência*) como infinidade possível. Ora, trata-se de dois pensadores *antijurídicos* herdeiros de Espinosa, mas que divergem em alguns aspectos no que apresentam de “revolucionário” para o pensamento político contemporâneo.

Negri aposta na pobreza como elemento determinado na margem do sistema para operar, de forma explosiva, a grande mutação. Tendo o seu *lócus* na margem do sistema essa ação seria disparada de fora para dentro, ou da margem contra o centro fazendo dissolver a ordem estabelecida no seu cerne, mas como distinguir o que está fora ou o que está dentro se o Estado internaliza e limita juridicamente tudo à sua volta? O que está fora do Estado para fazer essa operação? Até a pobreza é produzida e controlada pelo Estado, legislada por suas instituições e interna ao Estado. Acreditamos ser falsa a idéia de que a pobreza está à margem do sistema por uma diferença político-econômica acerca das necessidades de sobrevivência, porque o Estado se impõe de diversas formas e conteúdos, em escala macro e micro, de forma explícita e sutil: é uma noção muito fácil de interpretar. Mesmo nos pobres existe Estado, ou formações de poder estratificado, com códigos morais de comportamento que fazem a circulação do poder em todos os níveis do seu território, ainda que ela possua a *potência* de revolucionar. Mas entendemos o fato de que Negri pensa a pobreza no seu sentido específico e moderno, na produção desta pela máquina capitalista e, de certo modo, também aceitamos o fato de que ela de uma forma determinada acaba por ocupar a posição revolucionária que antes era reivindicada ao proletariado pelo pensamento de Marx, mas notamos ainda a forte tendência marxista no pensamento deste autor que parece encontrar em Espinosa a dobra revolucionária no conceito de *multidão*.

Não foi por acaso que optamos por analisar primeiro o *poder constituinte* e posteriormente o *dever*. Pensamos na perspectiva revolucionária negriana como uma forma de atingir o que seria uma abertura de possibilidades para a mudança na modernidade em escala macro-política e o pensamento de Negri parece dar conta de uma considerável parte das questões pertinentes a esses problemas. Mas, também sabíamos que no que toca às

questões pertinentes à produção de subjetividade revolucionária, que são questões micro-políticas, Negri se apóia no último Foucault e acaba por não avançar nesse campo, por isso seguimos com Deleuze e Guattari de maneira a poder analisar com mais profundidade as questões ligadas à subjetividade revolucionária. O conceito de *devoir* nos oferece essa perspectiva, mas acaba por nos lançar numa aventura do pensamento que transcende ao sujeito rumo à natureza. A dissolução do sujeito já nos coloca numa posição de pensar a *multiplicidade* de modos de revolucionar, ali onde a pobreza é só mais um território e uma *potência* interior ao Estado capaz de criar uma *máquina de guerra* (exterioridade), assim como qualquer outro tipo coletivo nem sempre acometido pela pobreza, mas que produzem algo *minoritário*, que passam por *devires*, que seguem uma *linha de fuga*: escritores, militantes palestinos, cientistas, vagabundos, etc. A *potência* cria em situações de crise (as mais adversas) e ela se expressa de infinitos modos (Espinosa).

O *antijuridismo*, como movimento de pensamento produzido no contemporâneo, se desenvolve nas duas escalas da política que vimos com esses dois pensamentos: micro-política e macro-política. Tendo na modernidade sua fonte específica no pensamento de Espinosa, na sua rejeição antecipada das teorias do contrato social como fundação do Estado moderno, na falsa legitimidade que os contratos teriam em relação a uma produção do real aberta e sem a necessidade como poder mediador dos conflitos; na espontaneidade e imediaticidade com que o real é produzido independentemente de qualquer ordem externa ou transcendente. O *antijurídico* se produz no contemporâneo como uma recusa aos limites ordenativos do Estado que implica no corpo do homem e na coletividade uma *forma* de procedimento que avilta a liberdade de uma criação aleatória do mundo. Não negamos que o Estado proporcione uma determinada ordem de valores confortáveis para a vida, mas isso não ocorre sem uma imposição do que seja “verdadeiro” ou “falso” dentro de um condicionamento que emprega formas de violência institucional e produz zonas de conflito que são irredutíveis, no corpo e no espaço físico onde o corpo está inserido. Tal padronização exerce uma força de poder que aprisiona a vida em sentidos pré-estabelecidos que em nada garantem ao homem a contemplação de suas “necessidades”. *Antijurídico* aqui se tornou a qualidade daquilo que esgota-possível-cria-possível num movimento infinito de resistência que rebate os condicionamentos motores, ou que combate suas reproduções nos diversos níveis e territórios em que a vida se autoproduz. Em Negri, a eterna luta que revela

a irreducibilidade da *potência* contra o *poder* que tenta aprisioná-la e, em Deleuze, o *devoir* que restitui à vida, sua infinitude pela *potência* do ato criativo.

Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ADORNO, Theodor W. **Conceito de Iluminismo** (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 2000.

AGAMBEM, Giorgio. **Estado de Exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo Sacer**. Trad: Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

ARISTÓTELES. **A Política**. Trad: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

BIGNOTTO, Newton. **MAQUIAVEL REPUBLICANO**. São Paulo: Loyola, 1991.

BILLOUET, Pierre. **FOUCAULT**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **DICIONÁRIO DE POLÍTICA**, Vol I e II. Trad. Carmen C. Varrialle, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Caçais e Renzo Dini. Vol 1 e 2. 4ª ed. Brasília: Edunb, 1992.

CHAUÍ, Marilena. **PÚBLICO, PRIVADO, DESPOTISMO**. In: **ÉTICA**. Adauto Novaes (org). São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

_____. **INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DA FILOSOFIA: DOS PRÉ-SOCRÁTICOS A ARISTÓTELES**. Vol 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

COCCO, Giuseppe; PILATTI, Adriano. **Desejo e Liberação: a potência constituinte da multidão**. In: **O Poder Constituinte** (ensaio sobre as alternativas da modernidade). Rio de Janeiro: DpeA editora, 2002, pp. I-X.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. São Paulo: Saraiva, 1998.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. Trad. Luiz B.L. Orlandi. Rio de Janeiro: 34, 1999.

_____. **PROUST e os signos**. Trad. Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006

_____. **Prefácio: Três problemas de grupo**. In: Félix Guattari . **Psicanálise e Transversalidade**. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Prefácio**. In: Antonio Negri. **A Anomalia Selvagem**. Rio de Janeiro: 34, 1993.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. **Mil Platôs**, Vol 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: 34, 1995.

_____. **Mil Platôs**, Vol 2. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Claudia Leão. Rio de Janeiro: 34, 1995.

_____. **Mil Platôs**, Vol 3. Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Claudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: 34, 1995.

_____. **Mil Platôs**, Vol 4. Trad. Suely Rolnik. Rio de Janeiro: 34, 1995.

_____. **Mil Platôs**, Vol 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: 34, 1995.

_____. **O que é a Filosofia ?**. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: 34, 2005.

_____. **Kafka: por uma literatura menor**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

_____. - **O Devir Revolucionário e as Criações Políticas** _ Entrevista de Gilles Deleuze a Toni Negri _ *Novos Estudos CEBRAP*, Nº28, outubro 1990, pp. 67-73.

DESCARTES, René. **DISCURSO DO MÉTODO; AS PAIXÕES DA ALMA; MEDITAÇÕES**. (Os Pensadores) Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

ESPINOSA, Baruch. **Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência**. (Os Pensadores) Trad. Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões e Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista. *In*: ESCOBAR, Carlos Henrique (org.). **Dossier Deleuze**. Rio de Janeiro: Hólon, 1991. p. 81-84.

_____. **HISTÓRIA DA SEXUALIDADE III: O cuidado de si**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

GOMES, João Carlos Lino. **Maquiavel e a instauração da ordem política**. *In*: Variações Filosóficas Entre a Ética e a Política. Antônio Carlos dos Santos (Org). São Cristóvão-SE: Universidade Federal de Sergipe, 2004.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere Vol. 3: Maquiavel Notas Sobre o Estado e a Política**. Trad: Luiz Sérgio Henriques, Marco Aurélio Nogueira e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GUALANDI, Alberto. **DELEUZE**. Trad. Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

GUATTARI, Félix. **Linguagem, Consciência e Sociedade**. *In*: LANCETTI, A. (Org.) Saúde e Loucura. São Paulo: Hucitec, n. 2, 1991, p. 03-17.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Sueli. **Micropolítica: Cartografias do Desejo**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

HARDT, Michael. **Gilles Deleuze Um Aprendizado em Filosofia**. Trad. Sueli Cavendish. São Paulo: 34, 1996.

_____. **A Sociedade Mundial de Controle**. Trad. Maria Cristina Franco Ferraz *In*: GILLES DELEUZE: UMA VIDA FILOSÓFICA. Éric Alliez (Org). São Paulo:34, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **ESTÉTICA A IDÉIA E O IDEAL, ESTÉTICA O BELO ARTÍSTICO OU O IDEAL**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

LAÉRCIO, Diógenes. **Heráclito de Éfeso**. Trad. Wilson Regis. *In*: Os Pré-Socráticos: Fragmentos, Doxografia e Comentários. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

LIMONGE, Maria Isabel. **Hobbes e a Razão do Estado**. *In*: Variações Filosóficas Entre a Ética e a Política. Antônio Carlos dos Santos (Org). São Cristóvão-SE: Universidade Federal de Sergipe, 2004.

MACIEL Júnior, Auterives. **O TODO ABERTO: TEMPO E SUBJETIVIDADE EM HENRI BERGSON**. (Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada junto ao departamento de pós-graduação da UERJ). Rio de Janeiro: UERJ, 1997.

_____. **PRÉ-SOCRÁTICOS: A invenção da Razão**. São Paulo: Odysseus, 2003.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. Trad: Sergio Fernando Guarischi Bath. Brasília: Edunb, 1979.

_____. **O príncipe. Escritos políticos**. Trad: Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Vol 1. (Os Economistas). Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Sagrada Família**. São Paulo: Boitempo, 2003.

MONTEAGUDO, Ricardo. **A Interlocução entre os “irmãos inimigos” Diderot e Rousseau**. In: *Variações Filosóficas Entre a Ética e a Política*. Antônio Carlos dos Santos (Org). São Cristóvão-SE: Universidade Federal de Sergipe, 2004.

NEGRI, Antonio. **A Anomalia Selvagem: poder e potência em Spinoza**. Trad: Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: 34, 1993.

_____. **Kairòs, Alma Vênus, Multidão: nove lições ensinadas a mim mesmo**. Trad: Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DpeA editora, 2003.

_____. **O Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Trad: Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DPeA editora, 2002.

NEGRI, Antonio; LAZZARATO, Maurizio. **Trabalho Imaterial – formas de vida e produção de subjetividade**. Rio de Janeiro: DpeA, 2001.

PLATÃO. **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

RIDOLFI, Roberto. **Biografia de Nicolau Maquiavel**. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa, 2003.

ROQUE, Tatiana. **Prefácio**. In: Antonio Negri. **Kairòs, Alma Vênus, Multidão: nove lições ensinadas a mim mesmo**. Trad: Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DpeA editora, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social. Ensaio sobre a origem das línguas**. Vol 1. (Os pensadores). Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural 1997.

ZOURABICHVILI, François. **O Vocabulário de Deleuze**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____: **Deleuze e o Possível (Sobre o Involuntarismo na Política)**. Trad. Maria Cristina Franco Ferraz *In*: GILLES DELEUZE: UMA VIDA FILOSÓFICA. Éric Alliez (Org). São Paulo: 34, 2000.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)