

B ESTAR COMUM

MICHAEL HARDT
E ANTONIO NEGRI

Tradução de
CLÓVIS MARQUES

Revisão técnica de
LEONORA CORSINI

1ª edição



EDITORA RECORD
RIO DE JANEIRO • SÃO PAULO
2016

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

H238b Hardt, Michael, 1960-
Bem-estar comum / Michael Hardt e Antonio Negri; tradução
de Clóvis Marques. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2016.

Tradução de: Commonwealth
Inclui índice
ISBN 978-85-01-09308-0

1. Sociologia política. 2. Cooperação internacional. 3. Globalização.
I. Negri, Antonio. II. Título.

15-22777

CDD: 320.5
CDU: 321

Copyright © Michael Hardt e Antonio Negri, 2009

Título original em inglês: Commonwealth

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, armazenamento ou transmissão de partes deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.

Texto revisado segundo o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Direitos exclusivos de publicação em língua portuguesa para o Brasil
adquiridos pela
EDITORA RECORD LTDA.
Rua Argentina, 171 – Rio de Janeiro, RJ – 20921-380 – Tel.: (21) 2585-2000,
que se reserva a propriedade literária desta tradução.

Impresso no Brasil

ISBN 978-85-01-09308-0

Seja um leitor preferencial Record.
Cadastre-se e receba informações sobre
nossos lançamentos e nossas promoções.

Atendimento e venda direta ao leitor:
mdireto@record.com.br ou (21) 2585-2002.



Sumário

Prefácio: O devir-príncipe da multidão 7

PARTE 1 República (e a multidão dos pobres)

1.1 A república da pobreza 17

1.2 Corpos produtivos 37

1.3 A multidão dos pobres 55

De Corpore 1: A biopolítica como acontecimento 73

PARTE 2 Modernidade (e as paisagens da altermodernidade)

2.1 Antimodernidade como resistência 83

2.2 Ambivalências da modernidade 101

2.3 Altermodernidade 121

De Homine 1: Razão biopolítica 141

PARTE 3 Capital (e as lutas pelo bem-estar comum)

3.1 Metamorfoses da composição do capital 153

3.2 A luta de classes da crise ao êxodo 173

3.3 O *kairós* da multidão 189

De Singularitate 1: Possuído pelo amor 203

INTERMEZZO: UMA FORÇA PARA COMBATER O MAL 213

PARTE 4 A volta do império

- 4.1 Breve história de um golpe de Estado fracassado 227
- 4.2 Depois da hegemonia americana 245
- 4.3 Genealogia da rebelião 261
 - De Corpore 2: MetrÓpole* 277

PARTE 5 Além do capital?

- 5.1 Termos da transição econômica 291
- 5.2 O que resta do capitalismo 309
- 5.3 Pré-choques nas linhas de cisão 327
 - De Homine 2: Atravessar o limiar!* 343

PARTE 6 Revolução

- 6.1 Paralelismos revolucionários 355
- 6.2 Interseções insurrecionais 377
- 6.3 Governando a revolução 395
 - De Singularitate 2: Instituir a felicidade* 411

Notas 419

Agradecimentos 463

Índice 465

Prefácio: O devir-príncipe da multidão

As pessoas só alcançam o grau de liberdade que conquistam ao medo com a audácia.

— Stendhal, *Vie de Napoléon*

Poder aos pacíficos.

— Michael Franti, “Bomb the World”

Guerra, sofrimento, miséria e exploração cada vez mais caracterizam nosso mundo globalizado. São tantas as razões para buscar refúgio num reino “fora”, em algum lugar separado da disciplina e do controle do Império emergente ou mesmo com certos princípios e valores transcendentes ou transcendentais que possam orientar nossa vida e fundamentar nossa ação política. Um dos efeitos básicos da globalização, contudo, é a criação de um mundo comum, um mundo que, para o bem ou para o mal, todos compartilhamos, um mundo que não tem um “fora”. Fazendo eco aos niilistas, temos de reconhecer que, não importa o quão brilhante ou contundentemente o criticemos, estamos fadados a viver *neste* mundo, não só submetidos a seus poderes de dominação como contaminados por suas corrupções. Abandonar todos os sonhos de pureza política e “valores elevados” que nos permitissem continuar de fora! Mas esse reconhecimento niilista deve ser apenas uma ferramenta, um ponto de passagem em direção à construção de um projeto alternativo. Neste livro, articulamos um projeto moral, uma ética da ação política democrática no interior do Império e contra ele. Investigamos o que têm sido e o que

podem tornar-se os movimentos e práticas da multidão, para descobrir as relações sociais e as formas institucionais de uma possível democracia global. “Devir-príncipe” é o processo em que a multidão aprende a arte do autogoverno e inventa formas democráticas duradouras de organização social.

Uma democracia da multidão só é imaginável e possível porque todos compartilhamos do comum e dele participamos. Pelo termo “comum”, referimo-nos, em primeiro lugar, à riqueza comum do mundo material — o ar, a água, os frutos da terra e todas as dádivas da natureza —, o que nos textos políticos europeus clássicos em geral é considerado herança da humanidade como um todo, a ser compartilhada por todos. Mais ainda, também consideramos fazerem parte do comum os resultados da produção social que são necessários para a interação social e para mais produção, como os conhecimentos, as imagens, os códigos, a informação, os afetos e assim por diante. Esse conceito do comum não coloca a humanidade separada da natureza, seja como sua exploradora ou sua guardiã; centra-se, antes, nas práticas de interação, cuidado e coabitação num mundo comum, promovendo as formas benéficas do comum e limitando as prejudiciais. Na era da globalização, tornam-se cada vez mais centrais as questões da manutenção, produção e distribuição do comum, nesses dois sentidos — de promoção e limitação — e tanto no contexto ecológico quanto socioeconômico.¹

Os antolhos das ideologias dominantes de hoje, todavia, fazem com que seja difícil enxergar o comum, embora ele esteja por toda parte ao nosso redor. As políticas neoliberais de governo em todo o mundo têm buscado nas últimas décadas privatizar o comum, transformando os produtos culturais — por exemplo, a informação, as ideias e até espécies de animais e plantas — em propriedade privada. Sustentamos, fazendo coro a muitos outros, que é necessário resistir a essas privatizações. A visão padronizada, contudo, parte do princípio de que a única alternativa ao privado é o público, ou seja, aquilo que é gerido e regulado pelo Estado e por outras autoridades governamentais, como se o comum fosse irrelevante ou estivesse extinto. Naturalmente, é verdade que, através

de um longo processo de delimitações, a superfície do planeta foi quase completamente dividida entre propriedades públicas e privadas, de tal maneira que os regimes fundiários comuns, como os das civilizações indígenas das Américas ou da Europa medieval, acabaram sendo destruídos. E, no entanto, tanta coisa em nosso mundo é comum, de livre acesso a todos e desenvolvida através da participação ativa. A linguagem, por exemplo, como os afetos e os gestos, é quase sempre comum; com efeito, se a linguagem se tornasse privada ou pública — vale dizer, se grande parte de nossas palavras, frases ou enunciados fosse submetida à propriedade privada ou à autoridade pública —, a linguagem perderia seu poder de expressão, criatividade e comunicação. Esse exemplo não visa a acalmar os leitores, como se disséssemos que as crises geradas pelos controles privados e públicos não são tão ruins quanto parecem, mas ajudar a treiná-lo outra maneira, reconhecendo o comum que existe e o que ele pode fazer. É o primeiro passo num projeto de reconquista e expansão do comum e seus poderes.

A polarização aparentemente exclusiva entre o privado e o público corresponde a uma polarização política igualmente perniciosa entre capitalismo e socialismo. Costuma-se acreditar que a única cura para os males da sociedade capitalista é a regulamentação pública e a gestão econômica keynesiana e/ou socialista; e, inversamente, acredita-se que as doenças socialistas só podem ser tratadas pela propriedade privada e o controle capitalista. Entretanto, o socialismo e o capitalismo, embora em certos momentos tenham sido misturados e em outros tenham ocasionado duros conflitos, são regimes de propriedade que excluem o comum. O projeto político de constituição do comum, que desenvolvemos neste livro, opera um corte transversal nessas falsas alternativas — nem privado nem público, nem capitalista nem socialista — abrindo um novo espaço para a política.

Na verdade, as formas contemporâneas de produção e acumulação capitalistas, não obstante o constante impulso no sentido da privatização de recursos e riquezas, paradoxalmente possibilitam e até mesmo requerem a expansão do comum. O capital, é claro, não é uma forma

pura de comando, mas uma relação social, e depende, para sobreviver e se desenvolver, de subjetividades produtivas que lhe são internas mas antagônicas. Através dos processos da globalização, o capital não só reúne sob seu comando todo o planeta, como cria, investe e explora a vida social em sua integridade, ordenando a existência segundo as hierarquias do valor econômico. Nas novas formas dominantes de produção que agora envolvem informação, códigos, conhecimento, imagens e afetos, por exemplo, os produtores requerem cada vez mais um alto grau de liberdade, assim como o livre acesso ao comum, especialmente em suas formas sociais, a exemplo das redes de comunicação, dos bancos de informação e dos circuitos culturais. A inovação em tecnologias da internet, por exemplo, depende diretamente do acesso ao código comum e aos recursos de informação, assim como da capacidade de conexão e interação com outros em redes sem restrição. De maneira mais geral, todas as formas de produção em redes descentralizadas, com ou sem envolvimento de tecnologias computacionais, exigem liberdade e acesso ao comum. Além disso, o conteúdo daquilo que é produzido — inclusive ideias, imagens e afetos — pode ser facilmente reproduzido e assim tende a ser comum, resistindo fortemente a todas as tentativas legais e econômicas de privatizá-lo ou submetê-lo ao controle público. A transição já está em curso: a produção capitalista contemporânea, ao atender a suas próprias necessidades, possibilita e cria as bases de uma ordem social e econômica alicerçada no comum.

O cerne da produção biopolítica, como podemos constatar retornando a um nível mais alto de abstração, não é a produção de objetos para sujeitos — como se costuma entender a produção de mercadorias — mas a produção da própria subjetividade. É este o terreno de onde deve partir nosso projeto ético e político. Mas como estabelecer uma produção ética sobre a base cambiante da produção de subjetividade, constantemente transformando valores e sujeitos fixos? Gilles Deleuze, refletindo sobre o conceito de dispositivo (mecanismos ou aparatos materiais, sociais, afetivos e cognitivos da produção de subjetividade) desenvolvido por Michel Foucault, afirma: “Nós pertencemos aos dispositivos e agimos

no seu interior.” No entanto, se vamos agir no seu interior, o horizonte ético deve ser reorientado da identidade para o devir. Não está mais em questão “o que somos, mas aquilo em que nos transformamos em nosso devir — ou seja, o Outro, o nosso devir-outro”.² Uma cena-chave da ação política hoje, desse ponto de vista, envolve a luta pelo controle ou autonomia da produção de subjetividade. A multidão se constitui compondo no comum as subjetividades singulares que resultam desse processo.

Frequentemente descobrimos nosso vocabulário político insuficiente para apreender as novas condições e possibilidades do mundo contemporâneo. Às vezes inventamos novos termos para enfrentar esse desafio, mas com maior frequência procuramos ressuscitar e reanimar velhos conceitos políticos que caíram em desuso, seja por carregarem uma história poderosa ou porque perturbam o entendimento convencional de nosso mundo presente, lançando sobre ele uma nova luz. Dois desses conceitos, que neste livro desempenham um papel particularmente significativo, são pobreza e amor. O pobre era um conceito político muito disseminado na Europa, pelo menos da Idade Média ao século XVII, mas embora estejamos aqui comprometidos em dar o melhor de nós mesmos para aprender com algumas dessas histórias, estamos mais interessados naquilo que o pobre se tornou hoje. Pensar em termos de pobreza tem o saudável efeito, para começo de conversa, de desafiar as tradicionais designações de classe e forçar-nos a investigar com um novo olhar de que maneira a composição de classe mudou e a examinar o vasto leque de atividades produtivas das pessoas dentro e fora das relações salariais. Visto dessa maneira, em segundo lugar, o pobre não é definido pela falta, mas pela possibilidade. Os pobres, os migrantes e os trabalhadores “precários” (ou seja, os que não têm emprego estável) são muitas vezes considerados excluídos, mas na realidade, apesar de subordinados, estão perfeitamente dentro dos ritmos globais da produção biopolítica. As estatísticas econômicas são capazes de captar a condição da pobreza em termos negativos, mas não as formas de vida, linguagens, movimentos ou capacidade de inovação por eles gerados. Nosso desafio será encontrar maneiras de traduzir a produtividade e a possibilidade do pobre em poder.

Walter Benjamin, com sua típica elegância e inteligência, já havia captado, na década de 1930, o conceito cambiante de pobreza. Em um registro niilista, ele localiza a mudança na experiência dos que testemunharam a destruição, especificamente a ocasionada pela Primeira Guerra Mundial, que nos joga numa condição comum. Benjamim vê, nascido das ruínas do passado, o potencial de uma nova e positiva forma de barbárie. “Pois o que é que a pobreza de experiência faz pelo bárbaro? Ela o força a recomeçar do zero; a começar de novo; a fazer com que o pouco renda muito; a começar com um pouco e ir acumulando.”³ A produtividade “bárbara” do pobre começa a fazer um mundo comum.

O amor representa um outro caminho para investigar o poder e a produtividade do comum. O amor é um meio de escapar à solidão do individualismo, mas não só, como nos diz a ideologia contemporânea, para voltar a se isolar na vida privada do casal ou da família. Para chegar a um conceito político do amor que o reconheça centrado na produção do comum e na produção da vida social, temos de romper com a maioria dos significados contemporâneos da palavra, trazendo de volta certas noções antigas para trabalhar com elas. Sócrates, por exemplo, informa no *Simpósio* que, segundo Diotima, sua “instrutora de amor”, o amor nasce da pobreza e da invenção. Ao tentar elaborar o que aprendeu com ela, Sócrates afirma que o amor naturalmente tende para o reino ideal, para alcançar a beleza e a riqueza, com isto satisfazendo o desejo. As feministas francesas e italianas argumentam, todavia, que Platão entendeu errado Diotima. Ela não nos guia em direção à “sublimação” da pobreza e do desejo na “plenitude” da beleza e da riqueza, mas para o poder de se tornar definido pelas diferenças.⁴ O conceito de amor de Diotima nos dá uma nova definição de riqueza que amplia nosso conceito do comum, apontando na direção de um processo de liberação.⁵

Como a pobreza e o amor podem parecer fracos demais para derrubar os atuais poderes dominantes e desenvolver um projeto do comum, precisaremos enfatizar o elemento de força que os anima. Trata-se, em parte, de uma força intelectual. Immanuel Kant, por exemplo, entende o Iluminismo como uma força que pode acabar com as “visões faná-

ticas” que resultam na morte da filosofia e, além disso, pode triunfar sobre toda tentativa de policiamento do pensamento. Jacques Derrida, seguindo esse Kant “iluminista”, traz a razão de volta à força da dúvida e reconhece a paixão revolucionária da razão como algo que emerge das margens da história.⁶ Também acreditamos que essa força intelectual é necessária para superar o dogmatismo e o niilismo, mas insistimos na necessidade de complementá-la com a força física e a ação política. O amor precisa de força para se impor aos poderes dominantes e dismantelar suas instituições corruptas, para só então poder criar um novo mundo de bem-estar comum.

O projeto ético que desenvolvemos neste livro envereda pelo caminho da construção política da multidão com Império. A multidão é um conjunto de singularidades composto pela pobreza e o amor na reprodução do comum, mas é preciso mais para descrever as dinâmicas e dispositivos do devir-príncipe da multidão. Não vamos tirar do chapéu novos transcendentais ou novas definições da vontade de poder para impor à multidão. O devir-príncipe da multidão é um projeto que se escora inteiramente na imanência do processo decisório em seu interior. Teremos de descobrir a passagem da revolta para a instituição revolucionária que a multidão pode pôr em movimento.

Com o título deste livro, *Bem-estar comum*, queremos indicar um retorno a alguns dos temas dos tratados clássicos de governo, explorando a estrutura institucional e a constituição política da sociedade. Também queremos enfatizar, uma vez tendo reconhecido a relação entre os dois termos que compõem este conceito, a necessidade de instituir e gerir um mundo de bem-estar comum, focando a atenção em nossas capacidades de produção coletiva e autogoverno e tratando de expandi-las. A primeira metade da obra é uma exploração filosófica e histórica centrada sucessivamente na República, na modernidade e no capital sucessivamente, como três estruturas que obstruem e corrompem o desenvolvimento do comum. Em cada um desses terrenos, contudo, também descobrimos alternativas que emergem na multidão dos pobres e nos circuitos da altermodernidade. A segunda metade é uma análise política e econô-

mica do terreno contemporâneo do comum. Exploramos as estruturas de governança global do Império e os aparatos de comando capitalista para estimar o estado atual e o potencial da multidão. Nossa análise termina com uma reflexão sobre as possibilidades contemporâneas de revolução e os processos institucionais que ela exigiria. No fim de cada parte do livro, encontra-se um capítulo que examina de uma perspectiva diferente e mais filosófica uma questão central levantada no corpo do texto. (A função desses capítulos é semelhante à da Scholia na *Ética* de Spinoza.) Juntamente com o Intermezzo, elas também podem ser lidas consecutivamente, como uma investigação contínua.

Jean-Luc Nancy, partindo de premissas análogas às nossas, pergunta-se se “seria possível sugerir uma leitura ou reelaboração ‘spinoziana’ de *O ser e o tempo*”, de Heidegger.⁷ Esperamos que nosso trabalho aponte nesta direção, derrubando a fenomenologia do niilismo e desobstruindo os processos de produtividade e criatividade da multidão que podem revolucionar nosso mundo e instituir um bem-estar comum e compartilhado. Queremos não só definir um acontecimento mas também capturar a centelha que vai incendiar a pradaria.

PARTE 1

República (e a multidão dos pobres)

Estou cansado de ver o sol no céu! Mal posso esperar para ver desfeita a sintaxe do mundo.

— Italo Calvino, *O castelo dos destinos cruzados*

1.1

A república da pobreza

Os dois grandes favoritos entre os temas, liberdade e propriedade (às quais finge aspirar a maioria dos homens), são tão contrários quanto o fogo e a água, e não podem permanecer juntos.

— Robert Filmer, “Observations upon Aristotle’s Politiques”

Desse modo, em seu ponto mais elevado, a constituição política é a constituição da propriedade privada.

— Karl Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*

Sobre um certo tom apocalíptico adotado recentemente na política

Reina uma espécie de apocaliptismo nas concepções contemporâneas de poder, com advertências sobre novos imperialismos e novos fascismos. Tudo é explicado através do poder soberano e do estado de exceção, ou seja, da suspensão generalizada de direitos e da emergência de um poder que se posiciona acima da lei. De fato, é fácil encontrar provas desse estado de exceção: a predominância da violência para resolver conflitos nacionais e internacionais, não só como último, mas como primeiro recurso; o uso generalizado da tortura e até a sua legitimação; a morte indiscriminada de civis em combate; a supressão das leis internacionais; a suspensão dos direitos e mecanismos de proteção internos; e a lista

prossegue indefinidamente. Esta visão do mundo assemelha-se às descrições medievais europeias do inferno: gente sendo queimada num rio de fogo, outros esartejados, membro a membro, e no centro um grande diabo engolindo corpos inteiros. O problema com esse tipo de imagem é que o foco na autoridade transcendente e na violência eclipsa encobre as formas realmente dominantes de poder que continuam a nos governar hoje em dia — poder encarnado em propriedade e capital, embutido na lei e plenamente apoiado por ela.

No discurso popular, a visão apocalíptica enxerga em toda parte a ascensão de novos fascismos. Muitos se referem ao governo americano como fascista, quase sempre citando Abu Ghraib, Guantánamo, Faluja e a Lei do Patriotismo. Outros chamam o governo israelense de fascista, mencionando as ocupações de Gaza e da Cisjordânia, a diplomacia por meio de assassinatos e *bulldozers* e o bombardeio do Líbano. Alguns ainda valem-se da expressão “islamofascismo” em referência aos governos e movimentos teocráticos do mundo muçulmano. É verdade, claro, que em geral o termo “fascismo” é empregado de maneira genérica, para qualificar um regime ou movimento político de tal forma deplorável que tal designação passa a significar simplesmente “muito ruim”. Mas em todos esses casos, quando o termo “fascista” é empregado, o elemento destacado é a face autoritária do poder, o governo pela força; e o que fica eclipsado ou encoberto, pelo contrário, é o funcionamento diário de processos constitucionais e jurídicos e a constante pressão do lucro e da propriedade. Com efeito, os clarões fulgurantes de uma série de acontecimentos e casos extremos deixam muita gente cega diante das cotidianas e duradouras estruturas de poder.¹

A versão acadêmica desse discurso apocalíptico se caracteriza por um foco excessivo no conceito de soberania. O soberano é aquele que governa pela exceção, afirmam os intelectuais, de modo que o soberano está ao mesmo tempo dentro e fora da lei. O poder moderno permanece fundamentalmente teológico, não tanto no sentido da secularização de noções divinas de autoridade, mas na medida em que o poder soberano ocupa uma posição transcendente, acima da sociedade e fora de suas

estruturas. Sob certos aspectos, essa corrente intelectual representa uma volta a Thomas Hobbes e seu grande Leviatã pairando sobre o terreno social, mas, de maneira ainda mais fundamental, ela repete os debates europeus da década de 1930, especialmente na Alemanha, tendo como expoente Carl Schmitt. Tal como nos discursos populares, aqui as estruturas econômicas e jurídicas de poder também tendem a ser deixadas na sombra, consideradas apenas secundárias ou, na melhor das hipóteses, instrumentos à disposição do poder soberano. Toda forma moderna de poder, desse modo, tende a resvalar para a soberania ou o fascismo, ao passo que o “campo”, máxima expressão do controle tanto no interior quanto no exterior da ordem social, transforma-se no “tópos” paradigmático da sociedade moderna.²

Essas visões apocalípticas — tanto as análises cultas do poder soberano quanto as acusações populares de fascismo — suspendem todo engajamento político com o poder. E no poder não existem forças de liberação inerentes que, apesar de frustradas e bloqueadas, possam ser ativadas. Não há esperança de transformar esse tipo de poder em linhas democráticas. É preciso opor-se a ele, destruí-lo, e eis tudo. De fato, um aspecto teológico implícito nessa concepção de soberania é a divisão maniqueísta entre opções extremas: ou nos submetemos a essa soberania transcendente ou nos opomos a ela em sua totalidade. Vale lembrar que, na década de 1970, quando grupos terroristas de esquerda alegavam que o Estado era fascista, isto implicava a ideia de que a luta armada era o único caminho político disponível para eles. Os esquerdistas que hoje falam de um novo fascismo geralmente acompanham sua alegação de indignação moral e resignação, e não de exortações à luta armada; mas a lógica essencial é a mesma: não pode haver engajamento político com um poder fascista soberano; ele só conhece a violência.

A forma primária de poder que realmente nos confronta hoje, todavia, não é tão dramática ou demoníaca, mas sobretudo terrestre e mundana. Precisamos parar de confundir política com teologia. A forma de soberania contemporânea dominante — se ainda a quisermos chamar assim — está completamente incrustada em sistemas jurídicos e instituições de

governança e é por eles apoiada, uma forma republicana caracterizada não só pelo império da lei mas também, igualmente, pelo domínio da propriedade. Em outras palavras, o político não é um terreno autônomo, está completamente mergulhado em estruturas econômicas e jurídicas. Nada há de extraordinário ou excepcional nessa forma de poder. Sua pretensão de naturalidade e na verdade seu silencioso e invisível funcionamento diário tornam extremamente difícil reconhecê-lo, analisá-lo e desafiá-lo. Nossa primeira tarefa, então, será trazer à luz as relações íntimas entre soberania, lei e capital.

Precisamos, para o pensamento político contemporâneo, de uma operação de algum modo parecida com a efetuada por Euêmeros a respeito da mitologia grega antiga no século IV a.C. Euêmeros explicava que todos os mitos divinos não passam de histórias de ações humanas históricas que, de tanto serem recontadas, acabaram ampliadas, embelezadas e atribuídas ao céu. Da mesma forma, hoje, os crentes imaginam um poder soberano que se posiciona acima de nós no alto das montanhas, quando na verdade as formas dominantes de poder são inteiramente deste mundo. Um novo euemerismo político talvez ajudasse as pessoas a deixar de buscar a soberania no céu e a reconhecer as estruturas de poder na Terra.³

Uma vez peneiradas, as pretensões teológicas e as visões apocalípticas das teorias contemporâneas de soberania, e trazidas de volta ao terreno social, precisamos examinar com mais atenção de que maneira o poder funciona na sociedade hoje em dia. Em termos filosóficos, podemos pensar nessa mudança de perspectiva como uma transição da análise *transcendente* para a crítica *transcendental*. A “revolução copernicana” de Immanuel Kant na filosofia encerra todas as tentativas medievais de apoiar a razão e o entendimento em essências transcendentais e nas coisas em si mesmas. A filosofia deve, pelo contrário, tentar revelar as estruturas transcendentais imanentes no pensamento e na experiência. “Chamo de transcendental toda cognição que se ocupe não tanto de objetos, mas de nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que isto seja possível *a priori*.”³⁴ Desse modo, o plano transcendental kantiano ocupa uma posição que não está inteiramente nos fatos imediatos e

imanescentes da experiência, mas tampouco não está totalmente fora deles. Esse reino transcendental, explica Kant, é onde residem as condições de possibilidade do conhecimento e da experiência.

Se a crítica transcendental de Kant focaliza basicamente a razão e o conhecimento, a nossa está endereçada ao poder. Assim como Kant afasta as preocupações da filosofia medieval com essências transcendentais e causas divinas, assim também devemos ir além das teorias de soberania baseadas no governo de exceção, que não passam na realidade de remanescentes de antigos conceitos das prerrogativas reais do monarca. Devemos concentrar nossa atenção, em vez disso, no plano transcendental do poder, no qual a lei e o capital são as forças primordiais. Esses poderes transcendentais não impõem a obediência mediante o comando de um soberano nem mesmo primordialmente pela força, mas estruturando as condições de possibilidade da vida social.

A intuição de que a lei funciona como uma estrutura transcendental inspirou escolas inteiras de pensamento jurídico e constitucional, de Hans Kelsen a John Rawls, a desenvolver o formalismo kantiano em termos de uma teoria jurídica.⁵ A propriedade, considerada intrínseca ao pensamento e à ação humanos, serve como ideia reguladora do Estado constitucional e do império da lei. Não se trata realmente de uma fundamentação histórica, mas de uma obrigação ética, uma forma constitutiva da ordem moral. O conceito de indivíduo não é definido pelo *ser*, mas pelo *ter*; em outras palavras, no lugar de uma “profunda” unidade metafísica e transcendental, remete a uma entidade “superficial” dotada de propriedade ou posses, hoje cada vez mais definida em termos “patrimoniais”, como acionista. De fato, através do conceito do indivíduo, a figura transcendente da legitimação da propriedade é integrada ao formalismo transcendental da legalidade. A exceção, caberia dizer, é incluída na constituição.

O capital também funciona como forma impessoal de dominação que impõe leis próprias, leis econômicas que estruturam a vida social, fazendo com que as hierarquias e subordinações pareçam naturais e necessárias. Os elementos básicos da sociedade capitalista — o poder da propriedade

concentrado nas mãos de poucos, a necessidade de que a maioria venda sua força de trabalho para se manter, a exclusão de grande parte da população global até mesmo desses circuitos de exploração, e assim por diante — funcionam como *a priori*. É difícil até reconhecer isto como violência, pois é tão normalizado e sua força é aplicada de maneira tão impessoal! O controle e a exploração capitalistas não repousam basicamente num poder soberano externo, mas em leis invisíveis e internalizadas. E à medida que os mecanismos financeiros se tornam mais plenamente desenvolvidos, a determinação das condições de possibilidade da vida social por parte do capital torna-se sempre mais abrangente e completa. É verdade, naturalmente, que o capital financeiro, por ser tão abstrato, parece distante da vida da maioria das pessoas; mas essa própria abstração é que lhe confere o poder genérico de um *a priori*, com alcance cada vez mais universal, mesmo quando as pessoas não reconhecem seu envolvimento nos mercados financeiros — através das dívidas pessoais e nacionais, dos instrumentos financeiros que interferem em todos os tipos de produção, da soja aos computadores, e da manipulação da moeda e das taxas de juros.

Seguindo a forma da tese de Kant, portanto, nossa crítica transcendental deve demonstrar de que maneira o capital e as leis imbricados — aquilo que chamamos de república da propriedade — determinam e ditam as condições de possibilidade da vida social em todas as suas facetas e etapas. Mas é claro que procedemos aqui a uma apropriação infiel e tendenciosa de Kant, efetuando um corte diagonal em sua obra. Apropriamo-nos de sua perspectiva crítica reconhecendo que a estrutura formal de seu esquema epistemológico corresponde à do poder da propriedade e do direito, mas em seguida, em vez de afirmar o reino transcendental, procuramos desafiá-lo. Kant não está interessado em derrubar o domínio do capital ou seu Estado constitucional. Na verdade, Alfred Sohn-Rethel chega a afirmar que Kant, particularmente na *Crítica da razão pura*, tenta “provar a perfeita normalidade da sociedade burguesa”, fazendo com que suas estruturas de poder e propriedade pareçam naturais e necessárias.⁶

Mas nossa querela aqui não é realmente com Kant. Queremos apenas valer-nos das ferramentas por ele fornecidas para confrontar os poderes dominantes de hoje. E devemos frisar, finalmente, que as consequências práticas dessa crítica transcendental da república da propriedade sobrepõem a impotência e a amarga resignação que caracterizam as análises “transcendentes” da soberania e do fascismo. Nossa crítica do capital, da constituição republicana e de sua interseção como formas transcendentais de poder não implica rejeição absoluta nem tampouco, é claro, aceitação e aquiescência. Pelo contrário, nossa crítica é um processo ativo de resistência e transformação, liberando em novas bases os elementos que apontam na direção de um futuro democrático e desobstruindo, ainda mais significativamente, o trabalho vivo enfeixado no capital e a multidão encurralada em sua república. Uma tal crítica, assim, não busca o retorno ao passado ou a criação de um futuro *ex nihilo*, e sim um processo de metamorfose, criando uma nova sociedade dentro da casca da antiga.

Direitos republicanos de propriedade

A palavra “republicanismo” tem sido empregada na história do moderno pensamento político para designar uma série de diferentes tendências políticas concorrentes e não raro conflitantes. Thomas Jefferson, no fim da vida, refletindo sobre os primeiros anos da Revolução Americana, observa: “Imaginamos que seria republicano tudo que não fosse monarquia.”⁷ Certamente havia um leque equivalente senão maior de posições políticas designadas pelo termo nos períodos revolucionários inglês e francês. Mas uma definição específica do moderno republicanismo acabou levando a melhor sobre as demais: o republicanismo baseado no domínio da propriedade e na inviolabilidade dos direitos da propriedade privada, excluindo ou subordinando os destituídos de propriedade. De acordo com o abade Sieyès, aqueles que não têm propriedades não passam de “uma imensa multidão de *instrumentos bípedes*, detentores apenas de suas mãos miseravelmente remuneradas e de uma alma sugada”.⁸ Não

existe um vínculo necessário ou intrínseco entre o conceito de república e o domínio da propriedade, e de fato poderíamos tentar restabelecer conceitos alternativos ou criar novos conceitos de república que não sejam baseados na propriedade. Nossa tese é simplesmente que a república da propriedade surgiu historicamente como conceito dominante.⁹

O rumo tomado pelas três grandes revoluções burguesas — a inglesa, a americana e a francesa — demonstra a emergência e consolidação da república da propriedade. Em cada um dos casos, o estabelecimento da ordem constitucional e do Estado de direito serviu para defender e legitimar a propriedade privada. Mais adiante neste capítulo, exploramos o bloqueio dos processos radicalmente democráticos da Revolução Inglesa pela questão da propriedade: um “povo da propriedade” enfrentando uma “multidão dos pobres”. Aqui, no entanto, focalizamos brevemente o papel da propriedade nas revoluções americana e francesa.

Apenas uma década depois de a Declaração de Independência ter afirmado o poder constituinte da Revolução Americana e projetado um mecanismo de autogoverno expresso por novas formas políticas abertas e dinâmicas, o *Federalist* e os debates em torno da redação da Constituição limitam e contradizem muitos desses elementos originais. As linhas dominantes nos debates constitucionais visam a reintroduzir e consolidar a estrutura soberana do Estado e absorver o impulso constituinte da república no interior da dinâmica entre os poderes constitucionais. Enquanto na Declaração o poder constituinte é definido como fundamental, na Constituição é entendido como algo como um patrimônio nacional que é propriedade e responsabilidade do governo, um elemento de soberania constitucional.

O poder constituinte não é tirado do direito público constituído, mas bloqueado (e expulso das práticas da cidadania) pelas relações de força sobre as quais se baseia a Constituição, sobretudo o direito de propriedade. Por trás de cada constituição formal, explicam os teóricos jurídicos, encontra-se uma constituição “material”, sendo constituição material entendida como as relações de força que alicerçam, em determinada estrutura, a constituição escrita e definem as orientações e limites

que devem ser observados pela legislação, a interpretação jurídica e as decisões executivas.¹⁰ O direito de propriedade, incluindo originalmente os direitos dos senhores de escravos, é o indicador essencial dessa constituição material, lançando sua luz sobre todos os demais direitos e liberdades constitucionais dos cidadãos americanos. “A Constituição”, escreve Charles Beard em sua clássica análise, “foi essencialmente um documento econômico baseado no conceito de que os direitos privados fundamentais de propriedade são anteriores ao governo e estão moralmente além do alcance das maiorias populares.”¹¹ Muitos estudiosos têm contestado a afirmação de Beard de que os fundadores, ao redigir a Constituição, estavam protegendo seus próprios interesses e sua riqueza econômica individual, mas o que se mantém indisputado e perfeitamente convincente em sua análise é que os participantes do debate consideravam que a Constituição baseava-se em interesses econômicos e nos direitos de propriedade. “A partir do momento em que se admite na sociedade a ideia de que a propriedade não é tão sagrada quanto as leis de Deus”, escreve John Adams, por exemplo, “e de que não existem uma força jurídica e uma justiça pública para protegê-la, têm início a anarquia e a tirania.”¹² A posição sagrada da propriedade na Constituição é um obstáculo central à prática e ao desenvolvimento do poder constituinte.

Um exemplo extremo mas significativo do efeito do direito de propriedade na Constituição é a maneira como transforma o significado do direito ao porte de armas. Este direito é afirmado na tradição anglo-americana dos séculos XVII e XVIII como direito coletivo de conquistar e defender a liberdade, preconizando a constituição de exércitos populares ou milícias, em vez de exércitos regulares, considerados necessariamente tirânicos.¹³ Nos Estados Unidos, essa tradição foi quase totalmente descartada, e a Segunda Emenda acabou adquirindo o significado oposto: de que cada um é inimigo de todos; de que cada um deve tomar cuidado com aqueles que querem roubar sua propriedade. Da transformação do direito do porte de armas em defesa da propriedade privada segue-se uma inversão geral de todos os conceitos constitucionais centrais. A própria liberdade, por muitos considerada característica do pensamento

político americano, em contraste com os princípios de justiça, igualdade e solidariedade da experiência revolucionária francesa, é reduzida a uma apologia da civilização capitalista. O caráter central da defesa da propriedade também explica a concepção pessimista da natureza humana, presente mas secundária no período revolucionário e chegando a primeiro plano nos debates constitucionais. “Mas que seria o próprio governo”, escreve, por exemplo, James Madison, “senão o maior de todos os reflexos da natureza humana? Se os homens fossem anjos, não seria necessário um governo.”¹⁴ A liberdade é transformada na força negativa da existência humana, servindo de anteparo à evolução dos conflitos inatos da natureza humana para uma guerra civil. Mas na base desse conceito de conflito natural encontra-se a luta pela propriedade. O indivíduo armado é o único fiador dessa liberdade. O *Homo politicus* torna-se um mero *Homo proprietarius*.

No caso da Revolução Francesa, o caráter central dos direitos de propriedade evoluem de uma forma extraordinariamente dinâmica e às vezes violenta. Um simples exame das sucessivas Constituições revolucionárias francesas (e especificamente as Declarações dos Direitos do Homem e do Cidadão que lhes servem de prólogo) de 1789 a 1793 e 1795, fornece uma primeira indicação da maneira como o desenvolvimento do pensamento constitucional é constantemente governado pelas exigências da propriedade. A título de exemplo, o direito de propriedade é afirmado em termos quase idênticos nas três versões (no Artigo 2º da Constituição de 1789 e no Artigo 1º das de 1793 e 1795), mas ao passo que em 1789 e 1793 o direito de propriedade é vinculado ao direito de “resistência à opressão”, em 1795 é associado apenas à “segurança”. No que diz respeito à igualdade, enquanto no Artigo 6º de 1789 e no Artigo 4º de 1793 ela é definida como um direito básico de cada indivíduo (aplicando-se igualmente, portanto, à propriedade), no Artigo 6º de 1795 o mandato da igualdade é subordinado ao domínio da maioria dos cidadãos ou seus representantes. A igualdade torna-se cada vez mais formal, cada vez mais definida como uma estrutura legal que protege a riqueza e reforça o poder apropriativo e possessivo do indivíduo (entendido como detentor de uma propriedade).

Uma visão mais substancial e complexa do caráter central da propriedade na república revela-se quando focalizamos a maneira como a concepção tradicional dos “direitos reais” — *jus reale*, os direitos sobre as coisas — é redescoberta no curso da Revolução Francesa. Esses “direitos reais”, em particular os direitos de propriedade, com toda evidência já não são os do *ancien régime*, na medida em que não mais estabelecem uma tabela estática de valores e um conjunto de instituições que determinam o privilégio e a exclusão. Na Revolução Francesa, os “direitos reais” surgem de um novo horizonte ontológico definido pela produtividade do trabalho. Porém, na França, como em todas as revoluções burguesas, esses direitos reais têm uma relação paradoxal com a ideologia capitalista emergente. Por um lado, os direitos reais conquistam gradualmente importância maior sobre os direitos universais e abstratos que pareciam ter proeminência na fase jacobinista heroica. A propriedade privada pelo menos aponta para a capacidade humana de transformar e se apropriar da natureza. O Artigo 5º da Constituição de 1695, por exemplo, declara: “A propriedade é o direito de uso e desfrute dos próprios bens e rendas, do fruto do trabalho e da indústria de cada um.” Com o prosseguimento da revolução, todavia, verifica-se uma mudança no ponto de referência, do terreno abstrato da vontade geral para o terreno concreto do direito e da ordem da propriedade.¹⁵ Por outro lado, os direitos reais, que constituem a base das rendas e rendimentos, opõem-se aos “direitos dinâmicos”, que decorrem diretamente do trabalho, e embora os direitos dinâmicos pareçam predominar sobre os direitos reais no período revolucionário inicial, gradualmente os direitos reais tornam-se hegemônicos sobre os dinâmicos, acabando por ocupar uma posição central. Em outras palavras, a propriedade fundiária e a propriedade escravagista, que inicialmente pareciam ter sido subordinadas como condições arcaicas de produção — postas de lado em favor dos direitos dinâmicos associados à ideologia capitalista — voltam a entrar em ação. Além disso, quando o direito de propriedade se torna mais uma vez central na constelação de novos direitos afirmada pelas revoluções burguesas, já não se apresenta simplesmente como um direito real, tornando-se o paradigma de todos

os direitos fundamentais. O Artigo 544 do Código Civil de 1804, por exemplo, dá uma definição de propriedade que caracteriza noções ainda hoje comuns: “A propriedade é o direito de desfrutar e dispor de coisas da forma mais absoluta, desde que não sejam usadas de maneira que vá de encontro à lei ou às normas.”¹⁶ Na linha dominante do pensamento político europeu de Locke a Hegel, os direitos absolutos que têm as pessoas de se apropriar das coisas tornam-se a base e o fim substantivo do indivíduo livre juridicamente definido.

O caráter central da propriedade na Constituição republicana pode ser comprovado de um ponto de vista negativo pelo exame da Revolução Haitiana e da extraordinária hostilidade que suscitou. Ao libertarem os escravos, naturalmente, os revolucionários haitianos podiam ser considerados, da perspectiva da liberdade, mais avançados do que qualquer um de seus congêneres na Europa ou na América do Norte; mas a vasta maioria dos republicanos dos séculos XVIII e XIX não só não abraçaram a Revolução Haitiana como lutaram para reprimi-la e conter seus efeitos. Nos dois séculos subsequentes os historiadores excluíram o Haiti do grande panteão das modernas revoluções republicanas, de tal maneira que até a memória do acontecimento revolucionário foi calada. A Revolução Haitiana era um acontecimento inimaginável da perspectiva da Europa e dos Estados Unidos na época, fundamentalmente, sem dúvida, em virtude de ideologias e instituições profundamente arraigadas de superioridade racial, mas também devemos reconhecer que a Revolução Haitiana era inimaginável porque violava a regra da propriedade. Temos aqui um simples silogismo: a república deve proteger a propriedade privada; escravos são propriedade privada; portanto, o republicanismo deve opor-se à libertação de escravos. Com o exemplo do Haiti, de fato, a suposta valorização republicana da liberdade e da igualdade entra em conflito direto com a regra da propriedade — e a propriedade sai vencedora. Neste sentido, a exclusão da Revolução Haitiana do cânone do republicanismo é prova cabal do caráter sagrado da propriedade para a república. Talvez a exclusão do Haiti da lista das revoluções republicanas seja de fato apropriada, não por ser a Revolução Haitiana de certa forma

indigna do espírito republicano, mas, pelo contrário, porque o republicano não se mostra à altura do espírito de liberdade e igualdade contido na rebelião haitiana contra a escravidão!¹⁷

O primado da propriedade se evidencia em todas as histórias coloniais modernas. Toda vez que uma potência europeia adota novas práticas de governo em suas colônias em nome da razão, da eficiência e do Estado de direito, a principal “virtude republicana” estabelecida é o domínio da propriedade. Isto fica evidente, por exemplo, no “Assentamento Permanente” estabelecido em Bengala pelas autoridades coloniais britânicas e os administradores da Companhia das Índias Orientais no fim do século XVIII para garantir a segurança da propriedade, especialmente a propriedade fundiária, e fortalecer a posição da “zamindar”, a classe de proprietários bengalis, com isto consolidando a taxaço e a renda. Em sua análise dos debates que levaram ao assentamento, Ranajit Guha mostra-se intrigado com o fato de um assentamento de terras como este, de natureza quase feudal, ter sido promovido por ingleses burgueses, alguns dos quais eram grandes admiradores da Revolução Francesa. Guha conclui que as burguesias europeias aceitam uma acomodação de seus ideais republicanos ao exercer seu domínio sobre terras conquistadas para encontrar uma base social para seus poderes, mas na verdade elas estão apenas estabelecendo ali o princípio central das repúblicas burguesas: a regra da propriedade. A segurança e a inviolabilidade da propriedade estão tão firmemente fixadas na mentalidade republicana que as autoridades coloniais não questionam a conveniência de sua disseminação.¹⁸

Finalmente, com a construção dos Estados previdenciários na primeira metade do século XX, a propriedade pública adquire um papel mais importante na constituição republicana. Esta transformação do direito de propriedade, contudo, segue a transformação capitalista da organização do trabalho, refletindo a importância crescente que as condições públicas começam a exercer sobre as relações de produção. Apesar de todas as mudanças, o velho adágio continua em vigor: *l'esprit des lois, c'est la propriété*. Evgueny Pashukanis, na década de 1920, antecipa esse desdobramento com extraordinária clareza:

É perfeitamente evidente, Pashukanis afirma, que a lógica dos conceitos jurídicos corresponde à lógica da relação social da produção de bens, e que a história do sistema de direito privado deve ser buscada nessas relações e não na prestação das autoridades. Pelo contrário, as relações lógicas de domínio e subordinação apenas parciais estão incluídas no sistema de conceitos jurídicos. Portanto, o conceito jurídico de Estado pode nunca vir a tornar-se uma teoria, mas sempre surgirá como uma distorção ideológica dos fatos.¹⁹

Para Pashukanis, com efeito, todo direito é direito privado, e o direito público não passa de uma figura ideológica imaginada pelos teóricos jurídicos burgueses. O que é fundamental para o nosso objetivo aqui é que o conceito de propriedade e a defesa da propriedade continuam sendo a base de toda constituição política moderna. É neste sentido que a república, das grandes revoluções burguesas até hoje, é uma república da propriedade.

Sapere Aude!

Kant não é tanto um profeta da república da propriedade de maneira direta, em seus pontos de vista políticos ou econômicos, mas indiretamente, na forma de poder que descobre através de suas investigações etimológicas e filosóficas. Propomo-nos a seguir o método kantiano de crítica transcendental, mas ao fazê-lo nos revelamos decididamente seguidores dissidentes e infiéis, lendo sua obra na contramão. O projeto político que propomos não só é (com Kant) um ataque à soberania transcendente e (contra Kant) uma crítica empenhada em desestabilizar o poder transcendental da república da propriedade, como também e em última análise (além de Kant) uma afirmação dos poderes imanentes da vida social, pois essa cena imanente é o terreno — o único terreno possível — em que pode ser construída a democracia.

Nossa afirmação da imanência não se baseia em alguma fé nas capacidades imediatas ou espontâneas da sociedade. O plano social da imanência precisa ser organizado politicamente. Nosso projeto crítico, portanto, não é simplesmente uma questão de recusar os mecanismos de poder e exercer violência contra eles. Naturalmente, a recusa é uma reação importante e poderosa à imposição da dominação, mas sozinha ela não vai além do gesto negativo. A violência também pode ser uma resposta crucial e necessária, não raro como uma espécie de efeito bumerangue, direcionando a violência da dominação sedimentada em nossos ossos para reagir ao poder que a originou. Mas também essa violência é meramente reativa e nada cria. Precisamos educar essas reações espontâneas, transformando a recusa em resistência e a violência no uso da força. Em ambos os casos, o primeiro elemento é uma reação imediata, ao passo que o segundo resulta de um confronto com a realidade e do treinamento de nossos instintos e hábitos políticos, de nossas imaginações e desejos. Mais importante, além disso, a resistência e o uso coordenado da força vão além da reação negativa ao poder, em direção a um projeto organizacional de construção de uma alternativa ao plano imanente da vida social.

A necessidade de invenção e organização paradoxalmente nos conduz de volta a Kant, ou, melhor dizendo, a uma voz menor que permeia seus escritos, apresentando uma alternativa ao comando e à autoridade do poder moderno. Essa alternativa vem à tona com clareza, por exemplo, em seu breve e conhecido texto “Uma resposta à pergunta: ‘Que é o Iluminismo?’”²⁰ A chave para deixar o estado de imaturidade, o estado autossustentável de dependência no qual contamos com os que detêm autoridade para falar e pensar por nós, estabelecendo nossa capacidade e nossa vontade de falar e pensar por nós mesmos, diz Kant, recordando a exortação de Horácio, é *sapere aude*, “ouse saber”. Essa noção de Iluminismo e sua exortação definidora, todavia, tornam-se terrivelmente ambíguas ao longo do ensaio de Kant. Por um lado, à medida que ele explica o tipo de raciocínio que deveríamos adotar, vai ficando claro que na verdade ele nada tem de muito ousado: ele nos exorta a cumprir

zelosamente os papéis que nos foram designados na sociedade: pagar impostos, ser um soldado, um funcionário público e, em última análise, obedecer à autoridade do soberano, Frederico II. Este é o Kant de vida tão regrada, segundo dizem, que é possível acertar o relógio pela hora de sua caminhada matinal. Na verdade, a linha central da obra de Kant participa dessa sólida tradição racionalista europeia que considera o Iluminismo como o processo de “correção da razão” que coincide com a preservação da atual ordem social e a apoia.

Por outro lado, no entanto, Kant abre a possibilidade de ler a exortação iluminista na contramão: na verdade, “ousar saber” também significa “saber como ousar”. Esta simples inversão indica a audácia e coragem exigidas, assim como os riscos envolvidos, no ato de pensar, falar e agir de maneira autônoma. Este é o Kant menor, o Kant destemido e audacioso, frequentemente oculto, subterrâneo, enterrado em seus textos, mas que de tempos em tempos irrompe com uma força feroz, vulcânica, perturbadora. Aqui, a razão já não é o alicerce do dever que escora a autoridade social estabelecida, e sim uma força desobediente e rebelde que abre caminho pela fixidez do presente e descobre o novo. Afinal de contas, por que haveríamos de ousar pensar e falar por nós mesmos se essas capacidades serão imediatamente caladas pela mordaza da obediência? O método crítico de Kant é na verdade duplo: suas críticas de fato determinam o sistema das condições transcendentais do conhecimento e dos fenômenos, mas eventualmente também vão além do plano transcendental para assumir uma noção humanística de poder e invenção, a chave da livre construção biopolítica do mundo. O Kant maior fornece as ferramentas para a estabilização do ordenamento transcendental da república da propriedade, ao passo que o Kant menor dinamita seus alicerces, abrindo caminho para a mutação e a livre criação no plano biopolítico da imanência.²¹

Esta alternativa em Kant nos ajuda a estabelecer a diferença entre dois caminhos políticos. As linhas do Kant maior são estendidas com mais fidelidade no campo do pensamento político hoje em dia pelos teóricos da democracia social, que falam de razão e Iluminismo mas nunca entram

realmente no terreno no qual ousar saber e saber como ousar coincidem. O Iluminismo para eles é um projeto eternamente inacabado que sempre exige aceitação das estruturas sociais estabelecidas, consentimento com uma visão comprometida dos direitos e da democracia, aquiescência com o mal menor. Assim é que os social-democratas nunca questionam radicalmente a república da propriedade, seja ignorando alegremente seu poder ou ingenuamente presumindo que ela pode ser reformada para gerar uma sociedade da democracia e da igualdade.

Os projetos social-democratas de Jürgen Habermas e John Rawls, por exemplo, visam a manter uma ordem social baseada num esquema formal, transcendental. No início de suas carreiras, Habermas e Rawls propõem conceitos mais dinâmicos voltados para a transformação social: Habermas trabalha com um conceito hegeliano de intersubjetividade que abre a possibilidade de uma radical capacidade produtiva subjetiva, e Rawls insiste num “princípio da diferença” pelo qual as decisões e instituições sociais deveriam beneficiar sobretudo os membros menos favorecidos da sociedade. Essas propostas sugerem, ainda que de maneiras diferentes, uma dinâmica da transformação social. Ao longo de suas carreiras, todavia, essas possibilidades de transformação social e capacidade subjetiva são diluídas ou totalmente abandonadas. Os conceitos de razão e ação comunicativas em Habermas vêm a definir um processo que media constantemente toda realidade social, de modo a aceitar e mesmo reforçar os termos dados da ordem social existente. Rawls constrói um esquema formal e transcendental de julgamento que neutraliza capacidades subjetivas e processos transformadores, enfatizando, pelo contrário, a manutenção do equilíbrio do sistema social. A versão da democracia social que encontramos em Habermas e Rawls faz eco, assim, à noção de Iluminismo do Kant maior, a qual, não obstante sua retórica da correção, reforça a ordem social existente através de esquemas de formalismo transcendental.²²

Anthony Giddens e Ulrich Beck propõem uma versão da democracia social de base muito mais empírica e pragmática. Enquanto Habermas e Rawls requerem um ponto de partida e uma mediação que em certo

sentido ficam “fora” do plano social, Giddens e Beck começam “de dentro”. Giddens, adotando um ponto de vista cético, tenta modelar a partir do nível empírico e fenomenológico uma representação adequada da sociedade no processo de reforma, trabalhando, por assim dizer, do plano social para o transcendental. Entretanto, quando a sociedade se recusa a obedecer, quando guetos em revolta e conflitos sociais pipocando por toda parte não permitem que se mantenha uma ideia de mediação reformista emergindo diretamente da realidade social, Giddens recorre a um poder soberano que pode levar a termo o processo de reforma. Paradoxalmente, Giddens introduz um projeto transcendental e em seguida é obrigado a violá-lo com esse recurso a um poder transcendente. Ulrich Beck, mais que Giddens e na verdade mais que qualquer outro teórico social-democrata, dispõe-se a fincar solidamente os pés no campo social real e lidar com todas as lutas ambíguas, a incerteza, o medo e as paixões que o constituem. Beck é capaz de reconhecer, por exemplo, a dinâmica das lutas dos trabalhadores contra o regime fabril e contra os fechamentos de fábricas. Entretanto, embora seja capaz de analisar o esgotamento de uma forma social, como a modernidade do regime fabril de produção, ele não capta plenamente o surgimento de novas forças sociais. Assim é que seu pensamento vai de encontro à fixidez da estrutura transcendental, que também neste caso orienta no fundo a análise. Na visão de Beck, a modernidade dá lugar à hipermodernidade, que no fim das contas não passa de uma continuação das estruturas primárias da modernidade.²³

Posições social-democratas análogas são comuns entre teóricos contemporâneos da globalização tão diversos quanto David Held, Joseph Stiglitz e Thomas Friedman. As ressonâncias kantianas já não são tão fortes aqui, mas esses teóricos de fato pregam reformas do sistema global sem jamais questionar as estruturas do capital e da propriedade.²⁴ A essência da social-democracia em todas essas diferentes figuras é a proposição de reformas sociais — às vezes até voltadas para a igualdade, a liberdade e a democracia — que não são capazes de questionar e até reforçam as estruturas da república da propriedade. Deste modo, o reformismo social-democrata se articula perfeitamente com o reformismo do capital.

Os social-democratas gostam de dizer que seu projeto moderno é inacabado, como se, dispondo de mais tempo e maior empenho, as desejadas reformas finalmente sobreviessem, mas a alegação é na realidade completamente ilusória, pois o processo está bloqueado desde o início pelas estruturas transcendentais não questionadas de direito e propriedade. Os social-democratas dão prosseguimento fielmente à posição transcendental do Kant maior, preconizando um processo de Iluminismo no qual, paradoxalmente, todos os elementos da atual ordem social são firmemente preservados. A reforma ou o aperfeiçoamento da república da propriedade jamais levará à igualdade e à liberdade, servindo apenas para perpetuar suas estruturas de desigualdade e falta de liberdade. Robert Filmer, um lúcido reacionário do século XVII, reconhece claramente, no trecho que serve de epígrafe a este capítulo, que a liberdade e a propriedade são tão opostas quanto o fogo e a água, não podendo permanecer juntas.

Essas posições neokantianas podem parecer inofensivas e até ilusórias, mas em vários momentos da história desempenharam um papel danoso, particularmente no período da ascensão do fascismo. Naturalmente, ninguém está isento de culpa quando ocorrem semelhantes tragédias, mas do fim do século XIX até as décadas de 1920 e 1930, o neokantismo constituiu a ideologia central da sociedade burguesa e da política europeia, e mesmo a única ideologia aberta ao reformismo social-democrata. Basicamente em Marburgo (com Hermann Cohen e Paul Natopr) e Heidelberg (com Heinrich Rickert e Wilhelm Windelband) mas também em Oxford, Paris, Boston e Roma, floresceram todas as possíveis variações kantianas. Raramente se viu um concerto ideológico tão disseminado e de influência tão profunda sobre todo um sistema de *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito).^{*} Padrões corporativos e sindicalistas, liberais e socialistas dividiram as partes, alguns tocando na orquestra, outros cantando com o coro. Mas havia algo profundamente desafinado nesse concerto: uma fé dogmática na inevitável reforma da sociedade e no

^{*}Em contraste com as ciências da natureza — corresponderiam hoje às ciências sociais e humanas. (N. da R. T.)

progresso do espírito, significando para eles o avanço da racionalidade burguesa. Essa fé não se baseava em alguma vontade política de promover a transformação ou sequer em um risco de engajamento na luta. Quando surgiram os fascismos, então, a consciência transcendental da modernidade foi imediatamente varrida. Teremos de lamentar este fato? Não parece que os pensadores social-democratas contemporâneos, com sua ilusão transcendental, estejam capacitados a apresentar respostas mais eficazes que seus antecessores aos riscos e perigos que enfrentamos, os quais, como já dissemos, são diferentes dos que eram conhecidos na década de 1930. Pelo contrário, a fé ilusória no progresso mascara e obstrui os autênticos meios da ação e da luta políticas, ao mesmo tempo mantendo os mecanismos transcendentais de poder que continuam a exercer violência sobre todo aquele que ouse saber e agir, em vez de preservar as regras de um Iluminismo que se transformou em mera rotina.

Nas páginas que se seguem, tentaremos, pelo contrário, desenvolver o método do Kant menor, para o qual ousar saber exige simultaneamente que se saiba como ousar. Também este é um projeto iluminista, mas baseado numa racionalidade alternativa na qual uma metodologia do materialismo e da transformação convoca poderes de resistência, criatividade e invenção. Enquanto o Kant maior até hoje fornece instrumentos para apoiar e defender a república da propriedade, o Kant menor ajuda-nos a ver de que maneira derrubá-la e construir uma democracia da multidão.