

A POLÍTICA NO IMPÉRIO

as revoluções do capitalismo

Maurizio Lazzarato


CIVILIZAÇÃO
BRASILEIRA

Maurizio Lazzarato

As revoluções do capitalismo

Tradução de
Leonora Corsini



CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Rio de Janeiro
2006

COPYRIGHT © 2004 by Maurizio Lazzarato

TÍTULO ORIGINAL

Les révolutions du capitalisme

ORGANIZADOR DA COLEÇÃO

Giuseppe Cocco

REVISÃO TÉCNICA

Giuseppe Cocco

CAPA

Evelyn Grumach

PROJETO GRÁFICO

Evelyn Grumach e João de Souza Leite

A minha irmã Susy

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

L461r Lazzarato, Maurizio
As revoluções do capitalismo / Maurizio Lazzarato; tradução de
Leonora Corsini. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
(A Política no Império)

Tradução de: *Les révolutions du capitalisme*
ISBN 85-200-0736-8

1. Capitalismo. 2. Crítica marxista. I. Título. II. Série.

06-1530

CDD – 330.122
CDU – 330.342.14

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

Direitos desta tradução adquiridos pela
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA
Um selo da
EDITORA RECORD LTDA.
Rua Argentina 171 – 20921-380 – Rio de Janeiro, RJ – Tel.: 2585-2000

PEDIDOS PELO REEMBOLSO POSTAL
Caixa Postal 23.052 – Rio de Janeiro, RJ – 20922-970

Impresso no Brasil
2006

Sumário

1. O acontecimento e a política 9
 2. Os conceitos de vida e do vivo
nas sociedades de controle 59
 3. Empresa e neomonadologia 95
 4. Expressão *versus* comunicação 153
 5. Resistência e criação nos movimentos pós-socialistas 201
- AGRADECIMENTOS 265
- SOBRE A COLEÇÃO 267

1. O acontecimento e a política

Existem cada vez mais interferências da imagem e da linguagem. Poderíamos dizer que, no limite, viver em sociedade hoje é quase como viver em uma enorme história em quadrinhos. E de uma maneira que a linguagem enquanto tal não é suficiente para definir com precisão a imagem [...]. Como dar conta dos acontecimentos? Como dizer, por exemplo, que esta tarde, por volta das 16:10, Juliette e Mariane chegarão a um estacionamento em frente à Porte des Ternes, onde trabalha o marido de Juliette?

Sentido e não-sentido (non-sens) [...]. Sim, como dizer aquilo que já passou? [...]. Por que todos esses signos que nos atravessam acabam por me fazer duvidar da linguagem e me submergem com significações, inundando o real, em vez de descolá-lo do imaginário?

Jean-Luc Godard

O virtual tem a realidade de uma tarefa a ser cumprida, um problema a ser solucionado: é o problema que orienta, condiciona, engendra as soluções, mas estas não se assemelham às condições do problema.

Gilles Deleuze

Os dias de Seattle foram um verdadeiro acontecimento político que, como todo acontecimento, produziram em primeiro lugar uma transformação da subjetividade, ou seja, da maneira de sentir: não suportamos mais aquilo que suportávamos antes, “a distribuição dos desejos mudou” dentro da alma. A palavra de ordem “Um outro mundo é possível” é

emblemática dessa transformação. Em contraste com outros acontecimentos políticos do século que acaba de terminar, é uma transformação radical.

Essa palavra de ordem não remete mais, por exemplo, à luta de classes e à necessidade de tomar o poder. Não nomeia o sujeito da história (a classe trabalhadora), seu inimigo (o capital) e a luta mortal que os opõe. Limita-se a anunciar que o possível foi criado, que novas possibilidades de vida estão se expressando e que se trata de efetua-las. A possibilidade de um outro mundo surgiu, mas precisa ser efetuada. Entramos assim em uma nova atmosfera intelectual, em uma outra constelação conceitual.

Longe de mim afirmar que aqueles que formularam esse enunciado pensavam “mundo” e “possível” como conceitos fundamentais da filosofia de Leibniz. Mas a conotação vagamente leibniziana desse enunciado está aí, e insinua-se a cada manifestação, a cada panfleto...

Com Seattle criou-se um novo campo de possíveis (que não existiam antes do acontecimento, chegaram junto com ele). O acontecimento nos faz ver aquilo que uma época tem de intolerável, mas faz também emergir novas possibilidades de vida. Essa nova articulação de possibilidades e de desejos inaugura, por sua vez, um processo de experimentação e de criação. É preciso experimentar aquilo que a transformação da subjetividade implica e criar agenciamentos, dispositivos, instituições capazes de se utilizar dessas novas possibilidades de vida, acolhendo os valores que uma geração (que cresceu após a queda do Muro, no curso da fase de expansão norte-americana e com o nascimento da nova economia) soube criar: novas relações com a economia e com a política-mundo, uma maneira diferente de viver o tempo, o corpo, o trabalho, a

comunicação, outras formas de estar junto e de entrar em conflito etc.

Deleuze e Guattari disseram, a propósito do maio de 68, ocasião em que se utilizou amplamente dessa dinâmica do acontecimento político: “É preciso que a sociedade seja capaz de estabelecer agenciamentos coletivos que correspondam à nova subjetividade, de tal maneira que ela queira a transformação.”¹

O maio francês não foi conseqüência de uma crise, tampouco reação à crise. Pelo contrário, é a crise que, contrariando algumas crenças economicistas do marxismo e da economia política, deriva de uma “mudança da ordem do sentido”.

Efetuar os possíveis que o acontecimento faz emergir é portanto abrir um outro processo imprevisível, arriscado, não antecipado: é operar uma “reconversão subjetiva em nível coletivo”.²

Ao considerar a ação política à luz do acontecimento, colocamo-nos diante de uma dupla criação, uma dupla individuação, um duplo devir (a criação de um possível e sua efetuação), que se confrontam com os valores dominantes. É aqui que se introduz o conflito com aquilo que já existe. As novas possibilidades de vida entram em choque com os poderes organizados e constituídos, mas também com aquilo que estes mesmos poderes tentam organizar a partir da abertura constituinte.

O modo do acontecimento é a problematização. Um acontecimento não é a solução de problemas, mas a abertura de

¹Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Deux régimes de fous*, Paris, Éd. de Minuit, 2003, p. 216

²*Ibid.*

possíveis. Para o filósofo russo Mikhail Bakhtin, o acontecimento revela a natureza do ser como questão ou como problema, de maneira que a esfera do ser é a esfera “das respostas e das perguntas”. Indo na direção contrária do que pensava Marx, para quem a humanidade só formula as questões que é capaz de resolver, o problema que podemos construir a partir do acontecimento não contém implicitamente suas soluções. Estas devem ser, ao contrário, criadas. O enunciado “um outro mundo é possível” designa, assim, menos uma afirmação do que uma interrogação, um questionamento.

Vamos tentar fazer uma contribuição a esse conjunto de reflexões sobre a natureza do ser como acontecimento, seguindo o mote leibniziano, que parece ressoar e estar contido nesse enunciado. Em diversas oportunidades ressaltamos a importância da perspectiva leibniziana na filosofia da diferença e do acontecimento ao longo do século XX, de Whitehead até Deleuze. Desde 1870, na França, ela deu seus primeiros passos ao seguir as pistas da monadologia da filosofia alemã. O sociólogo Gabriel Tarde, inspirando-se nos trabalhos de Maine de Biran e de Cournot sobre Leibniz, escreve seus primeiros artigos com títulos como “A diferença universal” (1870), “Os possíveis” (1874), “As mônadas e a ciência social” (1893). A partir de Tarde, todas as releituras da filosofia de Leibniz permitirão encontrar nos conceitos leibnizianos opções de saída da filosofia do sujeito.

De Kant a Husserl, passando por Hegel e Marx, é através da ontologia da relação sujeito/objeto e da variação intersubjetiva que podemos explicar a constituição do mundo e de si mesmo. Peter Sloterdijk destacou o papel primordial que as filosofias do sujeito desempenharam na modernidade e mostrou como conduziram às teorias do trabalho. Sabemos que

sobretudo Hegel e Marx fizeram esse retorno à filosofia do sujeito, reinterpretando-a à luz da economia política inglesa.

Para Hegel, é através do trabalho e da troca que o homem supera sua condição animal e que “a universalidade se torna valor”. Na economia dos desejos, o ser singular visa a sua satisfação subjetiva pelo trabalho, que é simultaneamente relação com a natureza e com o desejo do outro. O trabalho constitui, ao mesmo tempo, ação de diferenciação e atividade de mediação, através da qual “o egoísmo subjetivo se rende à satisfação dos desejos e necessidades de todos os outros”. A dialética do Singular e do Universal se realiza na divisão do trabalho.

Contudo, é Marx que vai fazer do trabalho a atividade constitutiva do mundo. O trabalho deixa de ser uma simples atividade econômica determinada, torna-se uma práxis, ou seja, produção do mundo e de si, atividade genérica, não exclusivamente do trabalhador, mas do homem em geral. Quando trata de definir o capitalismo, “Marx começa por invocar o advento de uma só Subjetividade global e não qualificada, que capitaliza todos os processos de subjetivação, ‘todas as atividades sem distinção: a atividade produtiva em geral, a essência subjetiva única da riqueza [...]’. E esse Sujeito único se expressa agora em um Objeto qualquer”.³ À universalidade abstrata do sujeito opõe-se a universalidade também abstrata do objeto. As variantes subjetivistas, estruturalistas ou sistêmicas do marxismo alimentam-se sempre desta ontologia da relação sujeito/objeto.

A constituição do mundo é pensada como produção, como fazer, como exteriorização do sujeito no objeto, como transformação e dominação da natureza e do outro pela objetivação das relações subjetivas.

³Deleuze e Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Éd. de Minuit, 1980, p. 565 [edição brasileira, *Mil platôs*, São Paulo, Editora 34, 1997, v. 5, p. 150].

Há então uma estranha convergência da lógica do capitalismo e da lógica do marxismo em torno do conceito de trabalho. De um lado, o capital se define como a tendência de subordinação de todas as atividades à valorização por meio do trabalho; de outro, a práxis, a ação do sujeito que se expressa no objeto, definindo e contendo a forma genérica das atividades humanas. Seja sob a forma capitalista (trabalho subordinado e exploração) ou sob a forma socialista (trabalho enquanto manifestação de si e relação com o outro), existe uma expansão sem limites da categoria trabalho. Um conceito que nem sequer existia no início da era moderna torna-se, sob o impulso do desenvolvimento do capitalismo, uma categoria totalizante e universal.

A sociologia, ao buscar ultrapassar os limites da economia política, ficará por sua vez tributária da filosofia do sujeito. A sociologia de Weber ou, mais ainda, a de Durkheim, pensa o social e a sociedade como resultado da ação subjetiva (individual) que se cristaliza na objetividade (o coletivo), que subsume os indivíduos que produzem o coletivo. Ao considerar o social como uma coisa, tais sociologias destroem tanto sujeito quanto objeto, reificando as relações subjetivas — naquilo que Marx descrevia como “fetichismo da mercadoria”. Por outro lado, as sociologias contemporâneas (especialmente o construtivismo social) ainda permanecem tributárias da filosofia do sujeito, na medida em que, à maneira da teoria husserliana da intersubjetividade, pensam a constituição do mundo e de si a partir das relações entre sujeitos.

Hannah Arendt bem que tentou subtrair da categoria trabalho a variedade e a multiplicidade, ao distinguir “trabalho”, “labor” e “ação”. Essa tentativa, porém, acabou se revelando bastante limitada: Arendt simplesmente aplicou sobre uma situação completamente nova — na qual fariam muito pouco

sentido — distinções que remontam à democracia ateniense, em que trabalho e política eram separados.

Ao contrário, a filosofia do acontecimento possibilita outros desenvolvimentos, pois define um processo de constituição do mundo e da subjetividade que não tem mais como ponto de partida o sujeito (ou o trabalho), mas que parte do acontecimento. Começaremos pela definição mais acabada de acontecimento, que é a de Gilles Deleuze, para retornarmos ao gesto inicial de Gabriel Tarde, que reinaugura a leitura de Leibniz no século XX.

Deleuze retoma a grande formulação de dois níveis ou estágios de Leibniz, segundo a qual o mundo é um possível que se atualiza nas almas (estágio superior) e se encarna nos corpos (estágio inferior). E, ao refazer completamente a formulação de Leibniz, Deleuze a transforma em um dos pilares de sua própria filosofia. Para Deleuze, o mundo é virtual, uma multiplicidade de relações, de acontecimentos que se expressam nos agenciamentos coletivos de enunciação (nas almas) e criam o possível. O possível não existe *a priori* como na filosofia de Leibniz; não está dado, precisa ser criado. As novas possibilidades são bem reais, mas não existem fora daquilo que as exprime (signos, linguagem, gestos); os possíveis devem atualizar-se ou efetuar-se nos agenciamentos maquínicos (nos corpos). Atualizar ou efetuar, trata-se de desenvolver aquilo que o possível envolve, de explicar aquilo que ele implica.

Existem duas maneiras diferentes de pensar e de praticar o possível, dois regimes de possibilidade. Seguindo uma inspiração bergsoniana, Deleuze opõe ao par conceitual possível/realização o par criação de possíveis/atualização.

Se pensamos na possibilidade em termos de possível/realização, a divisão de possíveis é dada antes na forma de oposições binárias: homem/mulher; capital/trabalho; natureza/

sociedade; trabalho/lazer; adulto/criança; intelectual/manual; e assim por diante, de tal maneira que nossas percepções, gostos, afetos, desejos, papéis, funções já estão contidas nos limites dessas oposições dicotômicas atualizadas. Com o par possível/realização, temos *a priori* uma imagem do real, que precisa apenas ser realizada. A passagem do possível ao real não agrega nada de novo, uma vez que implica um simples salto na existência de qualquer coisa que já estava lá, no plano das idéias.

Por outro lado, se pensamos na possibilidade dentro do regime de criação de possíveis e de sua atualização, o possível não mais orienta o pensamento e a ação de acordo com alternativas preconcebidas, do tipo ou/ou: capitalistas ou trabalhadores; homem ou mulher; trabalho ou lazer etc.; trata-se de um possível que ainda precisa ser criado. E esse novo “campo de possíveis”, que traz consigo uma nova distribuição de potencialidades, desloca as oposições binárias e expressa novas possibilidades de vida.

Este possível é o que Deleuze denomina “algures” ou, em outro constructo categorial, “virtual”. O possível é assim produção do novo. Abrir-se ao possível é acolher, tal como acontece quando nos apaixonamos por alguém, a emergência de uma descontinuidade na nossa experiência; e construir, a partir da nova sensibilidade que o encontro com o outro proporciona, uma nova relação, um novo agenciamento. Apaixonamo-nos menos por uma pessoa do que pelo mundo de possíveis que ela carrega; apossamo-nos, no outro, menos de sua existência atualizada que das novas possibilidades que o encontro com este outro faz surgir. Na relação amorosa também reencontramos a dupla criação, a dupla individuação que o par criação de possíveis/atualização traz consigo. Efetuar, atualizar os possíveis que vêm se expressar como potencialidades no encontro com o outro significa explicar aquilo

que os mundos possíveis, as novas possibilidades de vida, implicam, desenvolver aquilo que envolvem. Existem encontros e paixões sem futuro que nunca se efetua, que não se atualizam em uma nova vida.

Encontramo-nos muito mais próximos da política do que acreditávamos. Isso porque em todo conflito político temos esses dois diferentes regimes de possível absolutamente imbricados: o conflito como alternativa subjacente às condições de possibilidade dadas (capital/trabalho, homens/mulheres, trabalho/lazer) e o conflito como *denegação* de qualquer prévia atribuição de papéis, de funções, de percepções, de afetos.

Denegação aqui não tem o sentido de uma operação de negação (como em Hegel ou em Marx) ou de destruição; trata-se muito mais de uma operação a partir da qual podemos contestar o que já está estabelecido no ser, de maneira que este ser possa ser afetado “por uma espécie de suspensão, de neutralização, que abra, para além daquilo que já é dado, um novo horizonte não dado”.

O movimento operário e a tradição marxista organizaram o conflito neutralizando esse segundo regime do possível, subordinando-o à política como realização de um projeto, aclarado pela teoria revolucionária, cujo principal operador é a tomada de consciência.⁴

⁴“O comunismo não é propriamente convocado, ele se encontra atuando desde sempre, inscrito, como tendência, nas contradições da situação atual. Aquilo que autoriza a falar do futuro, sem arriscar cair no arbitrário, é portanto a possibilidade de decodificá-lo no presente ainda a se realizar. Mas, dessa maneira, a estrutura de realização parece insuficientemente combatida: possuímos, sempre *a priori*, o futuro como imagem, graças à ferramenta dialética; o realizável é elevado apenas ao grau do necessário, enquanto o virtual conserva a forma antecipatória de um alvo (é desta maneira que o futuro continua a se antecipar no presente)”. François Zourabichvili, “Deleuze et le possible (de l’involontarisme en politique)”, em: *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1998, p. 346.

As estratégias dos movimentos políticos pós-socialistas destroem esse esquema e, sem perder de vista as alternativas atualizadas (capitalistas/trabalhadores, homens/mulheres) que geralmente estão na origem das lutas, subordinam a ação à criação de uma bifurcação, de um desvio, de um estado de instabilidade que, ao suspender ou neutralizar as oposições binárias, abre um novo campo de possíveis. A ação política é uma dupla criação que acolhe simultaneamente a nova distribuição de possibilidades e trabalha por sua efetuação nas instituições, nos agenciamentos coletivos “correspondentes à nova subjetividade” que se expressa através e no acontecimento. A efetuação de possíveis é, ao mesmo tempo, um processo imprevisível, aberto e arriscado.

Como veremos, efetuar os possíveis que um acontecimento cria implica modos de agir e de sentir bastante diferentes da ação de um sujeito sobre um objeto ou de um sujeito sobre outro sujeito. Atualizar e efetuar não são atividades de transformação (da natureza ou do outro), mas efetuações de mundos. A atualização de possíveis não remete à produção, à exteriorização de um sujeito em um objeto, mas a um processo de dupla individuação, de dupla criação, de dupla invenção, que desloca completamente a categoria do trabalho.

Retornemos aos acontecimentos de Seattle, à luz dessas primeiras considerações de Deleuze sobre os dois regimes de possível. Parece-nos que os dias de Seattle encarnaram aquilo que Foucault anunciava no fim da vida: os movimentos políticos não devem apenas resistir e se defender, mas afirmar-se como forças criadoras. Isso por si só constituiria uma mudança radical em relação à tradição do movimento operário, já que o acontecimento político introduz uma assimetria na dialética com a qual, na seqüência do marxismo, apreendía-

mos o conflito e a luta. O “não” endereçado ao poder não é mais o ponto de partida de uma luta dialética, mas a abertura de um devir. Dizer “não” constitui a forma mínima de resistência. E esta resistência deve-se abrir a um processo de criação, de transformação da situação, de participação ativa nesse processo. Nisso consiste resistir, segundo Foucault.

Os dias de Seattle foram, antes de mais nada, um agenciamento corporal, uma mistura de corpos (com suas ações e paixões), composta de singularidades individuais e coletivas (multiplicidades de indivíduos, de organizações — marxistas, ecologistas, sindicalistas, trotskistas, ativistas de mídia, esotéricos, *black blocs*) que praticam relações específicas de “cofuncionamento” corporal (diversas maneiras de estar junto, de militar: os sindicalistas não funcionam da mesma maneira que os ativistas de mídia ou os esotéricos). Os dois agenciamentos são, dessa maneira, construídos a partir de relações de poder e de desejo já atualizadas.

Além disso, o acontecimento desviou-se de suas condições históricas para criar algo de novo: uma nova mistura de corpos (um novo tipo de relação que se torna possível no estar junto, que se expressa em novas formas de tomada de decisão, de definição de objetivos e metas) e também novas formas de expressão, em que o enunciado “um outro mundo possível” é apenas um dentre muitos resultados. “Um outro mundo é possível” é o efeito dessa mistura corporal. A expressão não descreve nada, não representa os corpos, mas manifesta uma nova existência, cuja eficácia se mede no devir dos corpos que ela torna atuais.

O mundo possível existe, mas não existe mais fora daquilo que o exprime: os slogans, as imagens capturadas por dezenas de câmeras, as palavras que fazem circular aquilo que “acaba de acontecer” nos jornais, na internet, nos laptops,

como um contágio de vírus por todo o planeta. O acontecimento se expressa nas almas, no sentido em que produz uma mudança de sensibilidade (transformação incorporal) que cria uma nova avaliação: a distribuição dos desejos mudou. Vemos agora tudo aquilo que nosso presente tem de intolerável, ao mesmo tempo que vislumbramos novas possibilidades de vida (são esses os dois sentidos da globalização que a luta fez aparecer).

Ao falar, ao comunicar, conferimos certa realidade ao mundo possível. Mas esta nova realidade precisa ainda ser efetuada, atualizada, ao difundir e ao estruturar novos agenciamentos corporais na sociedade. Trata-se, portanto, de uma outra invenção, de um novo processo imprevisível e de riscos.

O acontecimento que constitui a unidade, fonte dos dois tipos de agenciamento, articula as subjetividades e as objetividades e altera as configurações dos corpos e dos agenciamentos de signos.

O acontecimento de Seattle foi preparado por uma multiplicidade de pequenas e grandes invenções, de novos dispositivos de fazer e de dizer a política, praticados por uma multiplicidade de sujeitos, mais ou menos anônimos, em mutação. A Rede de Ação Direta (Direct Action Network — DAN), nascida das mobilizações pacifistas e antinucleares, pode extrair muitos ensinamentos dos anos 1970, abandonando o discurso normativo do marxismo. Os ativistas de mídia, ao reclamarem o *free speech* do movimento de Berkeley, inventaram novas formas de ação política, com a participação ativa no desenvolvimento da cultura *cyber* na internet e integrando a utilização de diversas mídias. Os sindicalistas AFL-CIO, sob sua nova direção, também experimentaram novas formas de luta (como a greve da UPS, empresa multinacional de entrega de mercadorias). Ao mesmo tempo, o Terceiro

Mundo pode fazer germinar a semente introduzida pela organização das redes de solidariedade do movimento zapatista...

Mas somente o acontecimento, ao transfigurar as experimentações que havia preparado, é que poderá fazer com que essas experimentações surjam com uma nova aparência. Só o acontecimento pode criar a possibilidade de um novo objeto (uma nova política-mundo, um novo transnacionalismo) e a possibilidade de um novo sujeito (que não é mais a classe operária, que é apenas uma multiplicidade possível).

Todo mundo que chegou a Seattle com suas máquinas corporais e suas máquinas de expressão voltou para casa precisando redefinir estas máquinas a partir do que fizeram e disseram enquanto estavam lá. As formas de organização política (de co-funcionamento dos corpos) e as formas de enunciação (teorias e enunciados sobre o capitalismo, sobre os sujeitos revolucionários, formas de exploração) precisam ser medidas, reavaliadas, reinterpretadas à luz do acontecimento.

Até mesmo os trotskistas ficam obrigados a se questionar: o que aconteceu? O que acontece? O que ainda vai acontecer? Estão, daqui para a frente, são obrigados a se colocar sobre o que foram (a organização) e o que dizem (os seus discursos), diante do acontecimento.

É nesse momento que o acontecimento revela sua natureza problemática. Todos são levados a se abrir ao acontecimento, ou seja, ao plano das novas perguntas e das novas respostas. Aqueles que já trazem as respostas todas prontas (e eles são numerosos...) perdem o bonde do acontecimento. Esse é o drama político que já havíamos testemunhado depois de 1968: perder o acontecimento por ter respostas

prontas (maoísmo, leninismo, trotskismo) para novos problemas.

O acontecimento insiste, quer dizer, ele continua a agir, a produzir seus efeitos: as discussões sobre o que é o capitalismo ou o sujeito revolucionário nos dias de hoje, à luz do acontecimento, têm bom trânsito no mundo inteiro.

As teorias do acontecimento definem e articulam diferentemente as relações sujeito/objeto, sensível/inteligível, natureza/espírito, ao ponto de desfigurá-las *vis-à-vis* as teorias do sujeito. Com efeito, no lugar dos dualismos clássicos, temos agora duas formalizações não paralelas: uma formalização de expressão ou de enunciação e uma formalização de conteúdo ou de objetos; um agenciamento de expressão do possível e um agenciamento maquínico (ou corporal) de efetuação.

O agenciamento de expressão (o preceito dos signos) não é redutível nem ao sujeito nem às suas formas de expressão, nem às palavras, nem aos significantes, mas ao conjunto de enunciados, aos diferentes regimes de signos. O agenciamento de enunciação é uma máquina de expressão que vai além do sujeito e da linguagem.

Por sua vez, o agenciamento maquínico (o preceito das coisas) não remete a um objeto ou à "produção de bens", como em Marx, mas a um estado específico de mistura de corpos em uma dada sociedade, que inclui todas as atrações e repulsões, as simpatias e antipatias, alterações e alianças, penetrações e expansões que afetam corpos de todas as espécies (e dando ao termo "corpo" extensão mais ampla, ou seja, todo conteúdo formado) uns em relação aos outros.⁵

⁵Cf. Deleuze e Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p. 114 [edição brasileira, *Mil platôs*, v. 2, São Paulo, Editora 34, 1995, p. 32].

Os dois agenciamentos consistem em multiplicidades que comportam muitos termos heterogêneos que não podem ser atribuídos, e que não podem depender nem de um sujeito nem de um objeto. Existe, ao contrário, um primado dos agenciamentos coletivos de enunciação sobre o sujeito e da máquina social sobre o objeto. Estes dois agenciamentos não equivalem a uma relação de estrutura e superestrutura, uma vez que os enunciados constituem as peças ou engrenagens do agenciamento, da mesma maneira que os corpos.

A unidade, a relação entre os dois agenciamentos, é dada pelo acontecimento que se expressa nos agenciamentos coletivos de enunciação e que se efetua nos agenciamentos corporais. O acontecimento cria um mundo possível que se manifesta nos agenciamentos de enunciação (nos enunciados, nos signos ou em um rosto) e que se efetua nos corpos.

O possível não é aqui uma categoria abstrata que designa qualquer coisa que não existe: o mundo possível existe perfeitamente, mas não existe fora daquilo que o expressa (enunciado, rosto ou signo) nos agenciamentos coletivos de enunciação. Podemos dizer que conferimos já uma certa realidade aos possíveis ao falar, uma vez que a linguagem é a realidade do possível enquanto tal. Esse mundo possível (ou da expressão) atua em primeiro lugar no nível da alma enquanto transformação incorporeal, que modifica a maneira de sentir, as modalidades de afetar ou de ser afetado.

O acontecimento tem assim duas dimensões, uma espiritual e outra material, mas ele não é em si mesmo nem matéria, nem espírito, nem sujeito, nem objeto. É as duas coisas ao

mesmo tempo, da mesma maneira que o acontecimento é a contemporaneidade do tempo (simultaneamente passado, presente e futuro). O acontecimento insiste nos enunciados e se diz exclusivamente através dos corpos, porém não está contido nos enunciados, tampouco se atualiza por completo nos corpos (eternidade do acontecimento).

O mundo é duplicado pelo devir, por uma realidade virtual, pelas transformações incorporais que são a fonte da criatividade. E é o acontecimento que articula, a cada vez, o sujeito e o objeto, o material e o espiritual.

O limite do marxismo, em resultado da teoria do sujeito/trabalho, é o de reduzir o agenciamento maquínico ou corporal à produção (fundamentalmente, à divisão do trabalho) e de aproximar a expressão, as transformações incorporais, os acontecimentos, à ideologia. O marxismo faz assim um apelo ao “permanente milagre dialético” para poder transformar a matéria em sentido, o conteúdo em expressão, o processo social em sistema significante. Durante todo o século XX, o operador desse milagre chamou-se o Partido.

A aproximação da expressão com a ideologia torna não apenas praticamente impossível a integração da linguagem, dos regimes de signos e de enunciados ao processo de constituição, mas reduz a criação, o acontecimento e a diferença à contradição e ao trabalho do negativo.

As teorias do sujeito/trabalho definem sempre a atividade como um fazer, enquanto a filosofia do acontecimento ordena tudo o que se faz e o que se diz com base no acontecimento, no virtual, que não é nem um fazer nem um dizer.

NEOMONADOLOGIA/NOMADOLOGIA

Tudo o que Leibniz menos quer é a idéia de um só mundo.

Gilles Deleuze

E como Gabriel Tarde vai utilizar a lógica do acontecimento de Leibniz? Ele foi o primeiro a pensar “o poder constituinte do *socius*”,⁶ com base na dinâmica da criação de possíveis e de sua propagação e/ou efetuação. Nem a produção de riqueza nem a produção do social podem ser concebidas sem uma abertura diferenciante nas almas e sem sua efetuação/propagação nos corpos. Tarde nomeia “diferença e repetição” as modalidades gerais desse processo constitutivo de duplo viés. No plano do mundo social, diferença e repetição se chamam “invenção e imitação”.

Essa perspectiva tem como alvo a teoria do sujeito e, sobretudo, o “trabalho do Espírito” como formulado por Hegel. Tarde leu, praticamente durante todo o tempo de sua formação como intelectual, em meados dos anos 1860, tanto Hegel quanto Leibniz. Ao contrário de Marx, que toma de empréstimo o conceito de práxis do idealismo hegeliano, Tarde decepcionou-se profundamente com a maneira pela qual Hegel apreende o processo de constituição do “si” e do “mundo” através da dialética sujeito/objeto.

Pretendo abordar a interpretação do processo de constituição do *socius* a partir de uma perspectiva particular: a dupla crítica ao individualismo e ao holismo empreendida por

⁶Éric Alliez, “Tarde et le problème de la constitution”, apresentação de *Monadologie et sociologie*, de Gabriel Tarde, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1999, p. 25 [edição brasileira, *Monadologia e sociologia*, Petrópolis, Vozes, 2003]. Por *socius* entende-se o mundo social.

Tarde, e o novo conceito de cooperação que ele sugere. Este conceito de cooperação é radicalmente diferente do que encontramos nas obras de Adam Smith e Marx: trata-se de cooperação da multiplicidade de mônadas, a partir das modalidades de criação e efetuação de mundos possíveis *versus* a cooperação como divisão do trabalho, seguindo as modalidades de produção ou da práxis. Essa crítica permanece atual, uma vez que nos confrontamos não apenas com a crise do conceito de classe — ou seja, a crise da maneira socialista de pensar o coletivo — mas com a crise do conceito de indivíduo proveniente das teorias liberais.

Nas teorias liberais pressupõe-se indivíduos já constituídos, livres e autônomos. Nas teorias socialistas, por outro lado, o coletivo leva uma vida separada das singularidades que o produziram. Ao contrário, encontramos hoje diante de uma nova situação: as individualidades e as coletividades não são mais o ponto de partida, mas o ponto de chegada de um processo aberto, imprevisível, arriscado, que deve ao mesmo tempo criar e inventar estas mesmas individualidades e coletividades.

Pretendemos interrogar, ao longo deste trabalho, as duas ontologias que nos remetem a dois processos constitutivos heterogêneos e, portanto, a duas políticas diferentes: o processo de constituição fundado na práxis, que preside uma política de dualismos (de classes); e o processo de constituição assentado na criação e efetuação dos mundos, que rege uma política da multiplicidade.

Tarde utiliza a filosofia de Leibniz para colocar em questão o “abismo separador”⁷ que se abriu, a partir de Descartes,

⁷Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, op. cit., p. 33.

entre sujeito e objeto, e também entre natureza e sociedade, sensível e inteligível, alma e corpo.

Ele recupera a idéia leibniziana de “mônada” para designar o que constitui o mundo. Leibniz, por sua vez, cunhou o termo “mônada” para designar as forças constitutivas das coisas, que não são mais nem atômicas nem antropomórficas. Cada mônada (não importa se inerte, viva ou humana) tem, em maior ou menor grau, forças “psíquicas” (desejo, crença, percepção, memória).

O universo não é o resultado de uma composição de movimentos mecânicos, mas de um vitalismo imanente da natureza. É sobre tal base de materialismo espiritualizado que se deve compreender que “toda coisa é uma sociedade”, ou seja, todo indivíduo (físico, vital, humano) constitui a composição de uma infinidade de outros indivíduos que se juntam, sob formas políticas sempre singulares, fundadas nos desejos e crenças.

“Cada coisa é uma sociedade” (mesmo a menor célula é uma “fábrica”) quer dizer que o mundo não é feito de objetos e de sujeitos, mas de um tecido de relações (físicas, vitais, sociais) que se combinam de acordo com as hierarquias constituídas pela captura de uma infinidade de outros indivíduos (mônadas físicas, vitais ou humanas).

“Tudo é político, mesmo na composição da mais ínfima partícula existe uma política molecular que se reflete na própria sociedade para desmanchar as formas macroscópicas de poder”⁸ (do Estado, mas também do sujeito em suas relações com a natureza, em que ele é o “mestre e proprietário” e do

⁸Jean-Clet Martin, “Tarde: une nouvelle monadologie”, *Multitudes*, n. 7, Éxils, 2001, p. 189.

sujeito nas relações com o outro, em que é ou o “mestre” ou o “escravo”).

Tarde explora a monadologia para desatar as entidades maciças: não para negar as oposições compactas, mas para liberar as potências e as virtualidades sacrificadas pelos dualismos metafísicos e sociais (sujeito/objeto, natureza/cultura, alma/corpo, indivíduo/sociedade, capital/trabalho) e restituir a cada mônada sua própria potência de invenção e resistência. Dessa maneira, a história não é mais “um caminho em linha reta, mas uma rede de caminhos tortuosos e cheios de encruzilhadas [...]. A cada passo nos é apresentada uma bifurcação ou uma trifurcação de vias diferentes. Negar essa grande verdade, sob o pretexto do determinismo [...], é a ilusão de um evolucionismo estreito, unilinear”.⁹

Assim, Tarde descobre na mônada a idéia de uma multiplicidade de relações que não dependem nem do sujeito nem do objeto, mas que os constituem, que os geram, que os fazem emergir.

As mônadas tardianas têm duas características principais: permitem conceber a atividade não mais como produção, mas como criação e efetuação dos mundos, seguindo a lógica do acontecimento; e permitem pensar a relação entre singularidade e multiplicidade como alternativa à oposição entre individualismo e holismo.

A mônada é, ao mesmo tempo, singularidade e multiplicidade. É multiplicidade porque contém todas as relações que constituem o mundo no qual está inserida. É singularidade a partir do momento em que não expressa mais do que uma parte desse conjunto de relações (o resto constitui o pano

de fundo sombrio porém ativo deste processo de individualização). Em termos sociológicos, o social está virtualmente incluído no indivíduo, mas este social vai se manifestar de um ponto de vista particular (singularidade). A mônada é, portanto, ela mesma, uma sociedade, um espaço público.

O modo de existência das mônadas é a diferença: existir, para uma mônada, é ser diferente de outra mônada. As mônadas constituem singularidades irreduzíveis, de nomes próprios (Adão, César, eu, você). Se Leibniz concebia as mônadas como substâncias individuais, Tarde sublinha e resalta um outro aspecto: que elas são diferentes. Segundo Tarde, para definir a existência de uma mônada, não é mais necessário referir-se à idéia de substância; basta recorrer à idéia de diferença: existir é diferir. Ele assim recupera e finaliza a des-substancialização do ser iniciada por Leibniz.

A monadologia de Tarde permite então pensar a “subjetividade qualquer” evocada por Marx. Porém Marx não compreendia esta “subjetividade qualquer” da mesma maneira que Tarde. Para Marx, tal subjetividade estava assentada, como na economia política, em um quadro predefinido composto de um sujeito econômico (o trabalhador) e seu trabalho. Ora, se existe uma “subjetividade qualquer”, esta não pode estar instalada num quadro predefinido como esse. E a idéia de mônada permite precisamente pensar uma atividade que não se define antecipadamente: a atividade da mônada não remete a um fazer, mas a uma criação, a um começo e à efetuação dessa criação (ou ao prolongamento desse começo que inaugura uma cadeia de ações imprevisíveis).

A ação da mônada diz respeito, antes de mais nada, ao sentir. Agir significa modificar a maneira de sentir junto (segundo as modalidades de ação unilateral ou recíproca). Criar

⁹Gabriel Tarde, *La Logique sociale*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1999, p. 255-6.

e efetuar mundos significa agir sobre as crenças e sobre os desejos, sobre as vontades e inteligências, ou seja, agir sobre os afetos.

Se vemos a ação como criação e efetuação de mundos, a distinção hierárquica entre fazer e dizer, entre produção material e ideologia, entre sujeito e objeto, entre a coisa e o signo não funciona mais. Um mundo é uma multiplicidade de relações que não dependem de uma essência, mas de um acontecimento. As relações pressupõem o acontecimento, que, como já vimos, age transformando o sentir, ou seja, os desejos, as crenças, os afetos das mônadas.

Criação e efetuação de mundos não são, portanto, redutíveis à concepção e à produção de bens materiais, uma vez que dizem respeito, sobretudo, ao sentir; ao mesmo tempo, não são mais assimiláveis à elaboração e à difusão de uma ideologia, porque as modificações dos modos de sentir não encobrem o mundo "real", mas o constituem.

A força de agir de uma mônada é uma potência que tem uma causalidade e uma modalidade de ação bastante específicas: a ação, a distância, de uma mente sobre uma outra mente.

As modalidades de ação da mônada só podem ser apreendidas a partir da relação que o virtual mantém com o atual. A mônada contém nela mesma um elemento genético ideal, uma força interna, que é fonte de suas próprias modificações, de criação de seus próprios modos de ser, de seus próprios mundos. Cada mônada é, com efeito, uma multiplicidade virtual que forma uma totalidade, uma unidade especial. Isso nos levaria, de certa maneira, a acomodar "as idéias de Platão nos átomos de Epicuro", como dizia Tarde. Portanto, qualquer mônada é não somente um mundo atual, mas também um mundo possível, um mundo virtual.

Na neomonadologia de Tarde, o virtual expressa a inclusão do espírito no mundo de maneira radicalmente diferente daquela que concebeu o idealismo hegeliano (e, a partir de Hegel, o próprio Marx). O espírito (o virtual) é imanente ao mundo, distinguindo-se realmente do atual. O virtual é a parte incorporal de nossa realidade.

Tomando emprestados os termos de Simondon, poderíamos dizer que o virtual determina no ser um "equilíbrio metaestável", um diferencial de potência que impede o ser de ser igual a ele mesmo. Contendo em si mesmo uma causa interna de diferenciação, uma diferença de potencial, o ser é sempre mais do que uma unidade. Poderíamos falar, fazendo eco a Simondon, de relações transindividuais, já que o fundo sombrio da mônada constitui o conjunto de relações que precedem e engendram a individualidade. Para Tarde, esse diferencial de potência remete sempre à força afetiva, ao sentir. A mônada é, com efeito, singularidade, diferença, e a diferença é sentir, *pathos*.

A neomonadologia distingue-se, portanto, da economia política e do marxismo porque a cooperação entre subjetividades quaisquer precede a cooperação entre trabalhadores e capitalistas. Dito de outra maneira, a criação e efetuação de mundos (criação e efetuação do sensível) precede e excede a divisão do trabalho. A expressão e a constituição de maneiras de sentir, em vez de depender do modo de produção, são anteriores ao funcionamento da economia. É com este cuidado que devemos ler as linhas que se seguem, uma vez que é a partir da cooperação que podemos pensar uma economia dos afetos, uma economia do sensível.

DO FECHAMENTO À CAPTURA

Vimos até agora, bastante rapidamente, alguns conceitos que Tarde aproveita da filosofia de Leibniz. Mas sua neomonadologia distingue-se radicalmente da monadologia leibniziana quando se trata de descrever o processo de constituição do mundo pelas mônadas, ou seja, quando ele começa a pensar o estar junto, a cooperação e a coordenação das ações da multiplicidade de singularidades. É a partir da questão da coordenação de mônadas irreduzivelmente diferentes que devemos pensar a política.

As mônadas, na filosofia de Leibniz, são submetidas a uma dupla condição: de fechamento e seleção. Na monadologia, todo fenômeno não passa de uma nebulosa que pode ser conduzida às ações que emanam de uma incontável e infinita multidão de agentes. Porém, cada um destes agentes é cego: as mônadas não têm nem portas nem janelas, e não se comunicam diretamente entre si. Sua coordenação implica um acordo universal e preliminar entre essa multiplicidade de seres independentes e autônomos, todos irreduzivelmente singulares e fechados em si mesmos.

Na monadologia de Leibniz, o acordo ou a comunicação são garantidos por Deus. O mundo, sua objetividade e sua realidade se fundem e se confundem com as relações que as mônadas estabelecem entre si, já que o mundo não existe fora das mônadas que o exprimem. As mônadas são para o mundo e o mundo está incluso em cada mônada, de modo que cada uma não expressa mais do que uma parte deste mundo. Deus “programa” — no sentido mesmo de um operador de programas de informática — simultaneamente as mônadas e o mundo, escolhendo dentre uma infinidade de combinações

possíveis. Da mesma maneira que os materialistas são obrigados a imaginar leis universais para explicar as composições dos átomos — uma “espécie de comando místico ao qual todos os seres obedecem, que não emana de nenhum deles” —, Leibniz é instado a supor uma “harmonia preestabelecida” para explicar o acordo entre as mônadas.

Por outro lado, na neomonadologia de Tarde, essa correspondência, esses entrelaçamentos, esse plasma entre o mundo e a mônada não é assegurado pela providência divina, mas pelas próprias mônadas. À diferença das mônadas de Leibniz, as mônadas tardianas não são mais “uma câmara escura onde o mundo vai ser reduzido e percebido de um ângulo muito especial”, mas um mundo em si, ou aspirando a ser, que produz sua própria temporalidade e seu próprio espaço, em vez de existir em um tempo e em um espaço universais. As mônadas são abertas, têm portas e janelas e agem umas sobre as outras. As mônadas se “interpenetram reciprocamente, não são externas umas em relação às outras”.¹⁰

A rigor, não deveríamos mais falar de mônadas, porque nada as pode limitar, elas “se tornam esferas de ação que se alargam infinitamente [...] e todas estas esferas que se interpenetram constituem também os domínios próprios a cada elemento”.¹¹ Lá onde o materialismo não consegue ver mais do que uma sucessão de pontos (de átomos), Tarde concebe as esferas de ação que se interpenetram, ou seja, fluxos, correntes de crenças e de desejos. Se ele preserva o termo mônada, é para dar conta, ao mesmo tempo, da continuidade e descontinuidade dos fluxos, para poder pensá-los como agen-

¹⁰*Monadologie et sociologie, op. cit.*, p. 56.

¹¹*Idem.*

ciamento de singularidades, como uma série de singularidades.¹²

Na filosofia do acontecimento do século XX, cada mônada é, portanto, um universo virtual, um mundo possível, e os mundos possíveis comunicam-se entre si: passamos de um estado de harmonia preestabelecida à composição polifônica (segundo uma interessante metáfora musical que encontramos em Bakhtin), de um processo de organização transcendente a um processo de constituição imanente.

Ao abrir as mônadas, Tarde desenvolve uma filosofia do ter, da apropriação, da possessão (que se transformará em uma teoria da “captura” em Deleuze) como propriedade constitutiva das singularidades.

A diferença entre mônadas heterogêneas provém da diversidade de potências de apropriação expressas por cada uma. Toda força, por mais infinitesimal que seja, é animada pelo desejo de ter e, portanto, é a possessão que define a ação de uma força sobre outra. Poderíamos então dizer que uma mônada age — ou seja, modifica a maneira de sentir de uma outra mônada — ao possuí-la, ao capturá-la.

O que é uma sociedade? Em que consiste este estar junto de diferenças irreduzíveis? A sociedade, o estar junto, é “a possessão recíproca, sob as mais variadas formas, de todos por cada um”.¹³ Ela se define pela maneira de “possuir seus concidadãos e ser possuído por eles”. Através de persuasão,

¹²Como as “correntes da consciência” de William James, as vibrações de Whitehead ou os “abalos puros” de Bergson, as “correntes” de Tarde são os acontecimentos ou relações (tudo o que existe “entre” as mônadas). Os fluxos de consciência não são atribuídos, não dependem de um sujeito (como para Kant e Husserl), são absolutamente imanentes.

¹³*Monadologie et sociologie, op. cit.*, p. 85.

através do amor, do ódio, pela comunalidade das crenças e dos desejos e pela produção das riquezas, “os elementos sociais se pertencem e se atraem de mil maneiras”.

Mesmo tendo catalogado durante anos os diversos graus do ser, “jamais se teve a idéia de classificar os diversos graus de possessão”.¹⁴ A filosofia investiu o verbo ser como uma verdadeira pedra filosofal, porque este termo encerra uma concepção substancialista do ser. Mas, sendo o mundo relação, acontecimento, possível, somente a possessão e a apropriação podem explicar a sua constituição: “Cada uma delas [cada mônada] atrai para si o mundo, o que de melhor puder agarrar. As mônadas fazem parte umas das outras, mas não podem pertencer mais ou menos, cada uma aspira ao mais alto grau de possessão; por outro lado, podem pertencer de mil maneiras diferentes, e cada uma busca conhecer novas maneiras de se apropriar de seus pares.”¹⁵

A sociologia de Tarde não separa jamais as competências, os saberes intelectuais ou práticas da dupla natureza, guerreira e acolhedora, das mônadas. Quer as forças (ou mônadas) se oponham ou se adaptem, é a vontade de apropriação unilateral ou recíproca que explica sua dinâmica.

Assim, em cada interação, em cada interpretação, em cada situação, por mais prosaica ou cotidiana que seja, as mônadas exprimem ações de apropriação e de sujeição de outras mônadas. A cada interação, quer comunicacional quer prática, somos conduzidos ou condutores. As relações sociais são então predefinidas por jogadas estratégicas que consistem em conduzir as condutas dos outros. “Em definitivo, é a direção

¹⁴*Ibidem*, p. 89.

¹⁵*Ibidem*, p. 93.

de uma conduta, seja coletiva ou individual, que deve ser considerada.”¹⁶

A apropriação é aqui, como para o individualismo ou para o marxismo, uma relação constituinte. Porém, diferentemente dessas duas correntes, a apropriação e, portanto, a potência de construção, não remete apenas a proprietários e outros sujeitos implicados na relação capitalista, mas a uma subjetividade qualquer, que entra em uma relação qualquer. A distinção entre captura unilateral e recíproca, entre possessão unilateral e possibilidade de interpenetração, define os graus de liberdade e subordinação com os quais as mônadas agem umas sobre as outras.

A ESCOLHA DOS MUNDOS POSSÍVEIS

Em Leibniz, a providência divina opera a constituição do mundo ao colocar em funcionamento séries convergentes e harmonizadas de mônadas. No pensamento de Deus, existe uma infinidade de mundos possíveis, já idealmente determinados. E, no meio dessa infinitude, acontece uma seleção, que permite que somente um, o melhor, passe a existir. Os outros mundos, que existem no pensamento divino, não são impossíveis, mas impossíveis com o mundo atualizado. Segundo Leibniz, o mundo onde Adão pecou (o nosso mundo) é impossível com o mundo em que Adão não pecou (que configura um mundo totalmente diferente), mas não impossível. O Adão pecador e o Adão que não pecou só são contraditórios quando os incluímos num mesmo mundo. Se, como

¹⁶*Les Transformations du pouvoir*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2003, p. 65.

queria Leibniz, existe um número infinito de mundos possíveis, então o Adão pecador e o Adão sem pecados existem em mundos diferentes, possíveis, porém impossíveis um em relação ao outro.

A configuração pensada por Tarde é bem diferente e tem ressonâncias na atualidade. Encontramo-nos, hoje, em uma situação na qual justamente aquilo que havia sido excluído pela filosofia de Leibniz se realiza. Todos os mundos impossíveis podem passar a existir simultaneamente. Mundos divergentes, mundos que se bifurcam, não estão apenas presentes no pensamento de Deus, mas buscam todos se atualizar ao mesmo tempo. Como ressaltou Deleuze, “isso será globalmente possível, porque a impossibilidade é uma relação original, distinta da impossibilidade e da contradição”.

A filosofia de Tarde é, assim, radicalmente diferente das filosofias do sujeito. Para estas últimas, existe apenas um mundo possível, aquele que o sujeito constrói. As filosofias do sujeito (ou do trabalho) são, em última análise, teorias da identidade, uma vez que implicam que um só mundo é possível. As ciências sociais construídas a partir desse modelo só podem então ser teorias do equilíbrio ou da contradição que, de maneira diferente mas complementar, remetem à teoria da identidade.

A neomonadologia permite-nos pensar um mundo bizarro, povoado por uma multiplicidade de singularidades, mas também por uma multiplicidade de mundos possíveis — o nosso mundo. Nosso tempo é o da explosão desses diferentes mundos que vêm se atualizar, o que nos leva a uma outra idéia da política, da economia, da vida e do conflito.

Mas retornemos às mônadas, às oportunidades e aos embraços que estas experimentam com a morte de Deus. As mônadas encontram-se em uma situação duplamente emba-

raçosa. São, ao mesmo tempo, livres e impotentes, por não poderem agir, depois da morte de Deus, sem contar com a colaboração de um grande número de outras mônadas: “Deixada a sua própria sorte, uma mônada nada pode. Temos aí um aspecto de importância capital, que remete imediatamente a um outro, a tendência das mônadas a se reunir.”¹⁷ A força de uma mônada deve compor-se com a de outras mônadas para aumentar sua potência através de relações de apropriação, de captura.

Mas elas também se encontram em uma situação de certa forma embaraçosa porque, sem Deus, e sem um estado de harmonia preestabelecida, cada mônada fica diante de um dilema, em face da infinidade de mundos possíveis, podendo participar e atuar, simultaneamente, nesses diversos mundos.

Essa dupla impotência (estar por sua própria conta e viver um dilema entre diferentes mundos) é o que a mônada de Tarde herdou do Deus de Leibniz. Na verdade, não se trata de uma deficiência, mas de uma dupla oportunidade: cada mônada dispõe do poder de seleção, ou seja, da capacidade de ordenar as séries de mônadas e de harmonizar sua relação; cada mônada tem a possibilidade de criar uma infinidade de mundos. Herdam a potência de criação e de constituição divinas. A providência (a potência de agenciamento e de coordenação ou convergência) é imanente à mônada. Constitui sua singularidade.

“O princípio e a fonte de toda composição social não residem em qualquer lei geral”,¹⁸ como o mercado, a lei do valor, o Estado ou a dialética; reside na ação constituinte e

¹⁷*Monadologie et sociologie, op. cit.*, p. 66.

¹⁸*Les Lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1999, p. 122.

imanente de todas as mônadas. Por mais ínfima que seja, toda força exprime um princípio coordenador, embora não seja necessário pressupor — como no caso da monadologia de Leibniz — a providência divina para explicar a harmonia do real, pois “cada organismo, e em cada organismo, cada célula, e dentro de cada célula, cada elemento celular tem sua pequena providência para si e em si”.¹⁹

Dispomos agora de todos os elementos para descrever o processo de constituição do mundo, para pensar o estar junto dessas singularidades, dessas diferenças irreduzíveis que constituem as mônadas. Para apreender a constituição do mundo, não precisamos separar a natureza da sociedade, sujeito e objeto, individual e coletivo, micro e macro. Não temos sequer necessidade do conceito de contradição e do trabalho do negativo.

A CRÍTICA DO COLETIVO

Para Tarde, o funcionamento da sociedade é assimilável ao funcionamento do cérebro, um cérebro social. A hierarquia de funções corporais e intelectuais (o trabalho imaterial e o trabalho de reprodução, o capitalismo cognitivo e o trabalho material, para citar algumas categorias contemporâneas) não explica a dinâmica da sociedade moderna, porque é dentro desse conjunto de funções que ela se torna “um grande cérebro coletivo em que os pequenos cérebros individuais funcionam como células”.²⁰

¹⁹*Idem.*

²⁰*Idem.*

A igualdade e a uniformidade dos elementos que constituem o cérebro, sua relativa indiferença funcional, remetem à homogeneização cultural e política dos indivíduos nas sociedades contemporâneas. As sociedades, à medida que vão sendo civilizadas, se “desorganizam”, pois perdem, ao mesmo tempo, sua “solidariedade mecânica” e sua “solidariedade orgânica”.²¹ Elas desmontam códigos religiosos, morais, políticos, e os indivíduos perdem suas antigas diferenças, mas ganham, em contrapartida, a possibilidade de criar novas diferenças, mais profundas, mais sutis. A igualdade e a uniformidade dos indivíduos constituem, com efeito, a outra face de sua mobilidade e plasticidade, condições necessárias para uma singularização mais rica e variada dos acontecimentos que afetam o cérebro social e os pensamentos por este produzido. Assim, não é mais a um organismo, nem mesmo a um “órgão excepcional que convém compará-las [as sociedades], mas a uma espécie de mecanismo psicológico superior”.²²

Portanto, no mundo social, Tarde pensa a coordenação e a composição das singularidades (mônadas) e sua ação como cooperação entre cérebros sob a forma de um “cérebro” ou mecanismo psicológico superior, constituído por uma multiplicidade de singularidades que atuam umas sobre as outras através da ação a distância dos desejos e crenças.

As modalidades de cooperação entre cérebros não são as mesmas que as da “cooperação produtiva” no contexto da fábrica. Tais modalidades remetem à potência conjuntiva (“e”) e disjuntiva (“ou”, nas disjunções exclusiva e inclusiva), de decomposição e composição de relações afetivas (fluxos

²¹*Ibidem*, p. 225.

²²*Ibidem*, p. 223.

de desejos e crenças sub-representativas) que circulam entre os cérebros.

Essas relações afetivas funcionam como elos na rede das forças cerebrais ou psíquicas, ao fazer passar as correntes (imitação), ou ao fazer com que se bifurquem (invenção). Mas os fluxos de desejos e crenças transbordam, por todos os lados, dos cérebros individuais. Não são os cérebros que estão na origem dos fluxos mas, ao contrário, dependem da circulação, da conjunção e da disjunção de suas correntes.

Na sociologia de Tarde, os termos “coletivo e sociedade” não se referem à totalidade de cérebros que os constituem, mas ao seu oposto, ou seja, à impossibilidade de fundir, de abstrair, de subsumir as singularidades e a multiplicidade de cérebros em um ser real que existe para além dessas singularidades. A sociedade constitui, sim, um todo, mas um todo surpreendente, à medida que não transcende suas próprias partes. Essa especificidade foi ignorada pelos sociólogos e economistas que pensam que a sociedade pode ser considerada separadamente dos indivíduos (ou singularidades) que a compõem.

Mas como este todo é feito? Como se constrói este “edifício prestigioso de uma religião acabada, de uma língua e de hábitos estabelecidos”? De que maneira o social se reproduz cotidianamente?

O todo social é produzido com a ajuda de uma multiplicidade de singularidades, que agem umas sobre as outras, aproximando-se cada vez mais, propagando hábitos corporais ou mentais, às vezes lentamente, às vezes com a rapidez de difusão de uma espécie de contágio viral através da rede formada pelas mônadas.

O todo se reproduz da mesma maneira, pela ação singular das singularidades umas sobre as outras. Basta que as

mônadas desviem suas crenças e desejos do curso de sua reprodução para que o todo (sociedade ou instituição) desmone. O todo não tem, portanto, uma realidade independente das singularidades que o constituem, o que pode ser cabalmente demonstrado por toda crise política e social.

Tentemos ver mais de perto como Tarde faz funcionar os conceitos provenientes de Leibniz, no domínio social, sobretudo, para explicar a questão do valor (econômico ou social).

A constituição dos valores não se explica, como faz a teoria econômica, pela classe, ou como em Marx, através do trabalho e da produção, mas pelo agenciamento da invenção e da imitação, pela criação e efetuação de possíveis.

As invenções (tanto as pequenas quanto as grandes) são acontecimentos sem nenhum valor em si mesmos mas que, ao criar novos possíveis, constituem a condição de necessidade de todo e qualquer valor. A invenção é uma cooperação, uma associação entre fluxos de crenças e de desejos, que ela agencia de uma nova maneira. A invenção é também uma força constituinte, pois ao combinar, ao agenciar, promove o encontro de forças que carregam em si mesmas uma nova potência, uma nova composição, fazendo emergir — e, portanto, atualizando — forças que eram apenas virtuais.

A invenção é uma co-criação em que se engaja uma multiplicidade de mônadas; uma co-criação que é sempre uma captura recíproca entre mônadas: captura dos cérebros, dos desejos, das crenças que circulam pela rede. Exprime a dimensão mental do acontecimento.

A invenção é engendrada pela “colaboração natural ou acidental” de muitas consciências em movimento, ou seja, ela é, segundo Tarde, a obra de uma multiconsciência. Tudo ope-

ra primitivamente pela multiconsciência; só a invenção pode se manifestar, em seguida, através de uma uniconsciência. Dessa maneira, a invenção do telefone foi, originalmente, uma multiplicidade de pequenas e grandes invenções desconexas para as quais contribuiu uma multiplicidade de inventores, mais ou menos anônimos. Depois é que vem o momento em que todo o trabalho começa e termina na mesma mente, o que permite que um dia surja a invenção perfeita, *ex abrupto*. A invenção é, dessa maneira, sempre um encontro, uma hibridação e uma colaboração entre uma multiplicidade de fluxos imitativos (idéias, hábitos, comportamentos, percepções, sensações), mesmo quando acontece dentro de um cérebro individual.

O ato de criação sendo uma singularidade, uma diferença, uma criação de possibilidades, deve ser distinguido de seu processo de efetuação (de repetição e propagação pela imitação) que faz dessa diferença uma quantidade social. A efetuação ou propagação da invenção através da imitação expressa a dimensão corporal do acontecimento, sua realização nos agenciamentos espaço-temporais concretos. Cada novo começo, cada nova invenção, recai sobre um tecido de relações já constituídas. A integração de um novo começo na rede de cooperações é, por sua vez, o início de outro processo de criação, de uma série de outros acontecimentos imprevisíveis (nesse sentido, Deleuze fala da propagação como “acontecimento-propagação”). Assim, o telefone, uma vez inventado, teve que, para adquirir valor, se difundir cada vez mais, inserir-se nos usos sociais, transformá-los, e tornar-se um hábito corporal. Em outros casos, a propagação pode ecoar, como pode também se bifurcar, desviar e transformar-se em uma nova invenção.

A formação do valor depende então, ao mesmo tempo, da invenção e da difusão, da expressão de uma virtualidade e de sua efetuação social.

As duas dimensões do processo constitutivo do acontecimento (a dimensão mental — invenção — e a dimensão material — efetuação) se ativam e se implicam reciprocamente. Dos dois lados o processo é completamente imprevisível, surpreendente, arriscado, porque não se pode comandar a invenção nem sua difusão social.

O processo constituinte é, na verdade, diferença e repetição, uma vez que é devir, metamorfose, diferença que faz diferença. Constituição = devir.

Nessa teoria da criação como encontro de acontecimento, combinação, interferência, hibridação, deve-se sublinhar que invenção implica uma dimensão suplementar à ação coletiva ou social. Isso porque, se a invenção é sempre uma colaboração, uma cooperação, um co-funcionamento, é também uma ação que suspende dentro do indivíduo ou dentro da sociedade aquilo que já está constituído, individuado, que já se tornou habitual. A invenção é um processo de criação de diferença que coloca em xeque, a cada vez, o ser em sua individuação. Toda invenção é ruptura das normas, regras e hábitos que definem o indivíduo e a sociedade. A invenção é um ato que transporta aquilo que foi efetuado fora do tempo histórico, reintroduzindo-o na temporalidade do acontecimento. A criação requer uma libertação parcial do indivíduo em relação à sociedade, o “rompimento momentâneo do tecido de mútuas ilusões sociais, do véu de influências intermentais”.²³

²³Gabriel Tarde, *La Psychologie économique*, Paris, Alcan, 1902, t. I, p. 49 (a ser publicado pela Empêcheurs de Penser en Rond).

A invenção se faz em uma dimensão aistórica, como diria Nietzsche, ao fazer o inventor escapar momentaneamente da cadeia de imitações do ambiente e ao colocá-lo diante do “fora universal”.²⁴

A invenção implica então um duplo processo de dessubjetivação que se abre para uma nova produção de subjetividade, que concerne tanto à singularidade que produz o novo quanto ao coletivo que participa desta co-criação e a prolonga, já que todos os dois — singular e coletivo — precisam escapar dos hábitos consolidados e estabelecidos (do social), e das alternativas binárias que eles impõem.

Os efeitos da invenção e da criação, diferentemente dos efeitos do trabalho, são infinitos. A invenção pode se efetuar nos agenciamentos espaço-temporais, mas sua efetuação não a esgota. A invenção insiste, pela eternidade. Ela pode sempre participar de novas combinações, de novos agenciamentos, agora e para sempre. Infinita no tempo, ela é também infinita no espaço. Ela se derrama até os pontos mais distantes, seguindo a distribuição das subjetividades quaisquer.

Ao contrário do trabalho, a criação, a invenção, torna-se também imediatamente pública, uma vez que está aberta a todos; ela se dá diante dos olhos, dos afetos, das inteligências e das vontades de todos. Esta publicidade da invenção convida ao encontro, ao acontecimento, aos possíveis, e não ao reconhecimento intersubjetivo.

²⁴Esta definição do fora universal remete obrigatoriamente ao “pensamento do fora” de Foucault: “Ao romper por alguns instantes a cadeia de imitações do ambiente, e ao colocar-se diante da natureza, com o fora universal, representado, refletido, elaborado em mitos ou conhecimentos, em rituais ou procedimentos industriais” (*Les Transformations du pouvoir*, op. cit., p. 75). Só a imitação pode ser, portanto, submetida às leis propriamente ditas, ao passo que a invenção escapa a toda regra, pois é ela que impõe novas leis e novas regras.

OS TODOS DISTRIBUTIVOS E OS TODOS COLETIVOS

Analisemos mais detalhadamente o processo de efetuação da invenção, a ativação do plano comum da diferença, porque é aí que a crítica do conceito de coletivo se aplica. Como acontece a efetuação, ou, em outras palavras, a dimensão material ou corporal do acontecimento/invenção? Como podemos descrever o processo constituinte do *socius*, a coordenação e a composição de singularidades irreduzíveis (mônadas) a uma totalidade?

A efetuação social, ou seja, a propagação de uma possibilidade criada pela invenção, vai acontecendo, pouco a pouco, pela captura e apropriação de outras mônadas. Efetuar é prolongar uma singularidade na zona de vizinhança de outra singularidade, religar as mônadas entre si, traçar uma linha de força entre mônadas, homogeneizá-las, torná-las momentaneamente semelhantes e fazê-las cooperar entre si, por um tempo, por um objetivo comum, mas sem por isso negar sua singularidade, sem totalizá-las.

Não passamos da invenção à constituição de valor, do micro ao macro, do local ao global, por abstração ou totalização, mas pela capacidade de manter junto, de agenciar, pouco a pouco, os *patchworks* e os *networks*, os fluxos (de crenças e de desejos) e os agregados, para utilizar categorias de Tarde.

A maneira mais fácil de compreender tal processo de constituição é através do exemplo da internet. A internet é uma malha de fluxos e de redes, sejam atuais ou virtuais. A atualização de uma rede depende da potência do agenciamento, da conexão que se faz aos poucos. Navegar na internet significa operar continuamente conjunções e disjunções de fluxos. Ao navegar, entramos em uma rede que terá sua configuração

imediatamente alterada, uma vez que trazemos nossa própria singularidade, nossa própria mônada, com suas diferenças, atuais e virtuais.

Ao entrar em uma rede, entramos em um complexo de relações de posse, relações de co-produção, de cooperação, de atração ou oposição. A internet é uma apreensão de apreensões, uma captura de capturas, e não pode ser totalizada.

Para explicar essas dinâmicas constituintes de um ponto de vista conceitual, seria útil a referência a dois outros conceitos leibnizianos, reatualizados por Deleuze:²⁵ a diferença entre “todos distributivos” ou “distintivos” e “todos coletivos”. Os todos distributivos são formas de coordenação de singularidades que constituem somas mas que não totalizam seus próprios elementos. A distribuição se exprime pela conjunção “e”, e não pelo verbo ser. “Isto e aquilo: alternâncias e entrelaçamentos de diferenças e semelhanças, de atrações e repulsões, de nuances e asperezas.” A coordenação, o estar junto, exprime uma potência através da qual as mônadas, as singularidades, existem uma a uma, e cada uma por sua própria conta.

São esses, portanto, os todos de Tarde, ao passo que os todos hegeliano-marxistas, durkheimianos e dos demais seguidores da filosofia política são totalidades coletivas que, ao totalizar seus elementos, roubam sua singularidade, neutralizam sua virtualidade.

Os todos tardianos não funcionam nem na base da identidade nem na base da contradição, mas por composição e decomposição. As coordenações e disjunções (o “ou” da

²⁵Ver a esse respeito Gilles Deleuze, *Le Pli, Leibniz et le baroque*, Paris, Éd. de Minuit, 1988, capítulo 8 [edição brasileira, *A dobra, Leibniz e o barroco*, Campinas, Papirus, 1991].

disjunção exclusiva e inclusiva, que se articula com o “e” da coordenação): tal é a natureza das coisas, diz Deleuze. Trata-se de afirmar um modo de constituição “em processo e em arquipélago”.²⁶

Pensar o processo constituinte através do agenciamento dos fluxos e *networks*, de invenção e de repetição, de singularidade e de multiplicidade já constitui uma inovação teórica fundamental do pragmatismo americano e da sociologia de Tarde, no final do século XIX. William James faz em vários pontos de sua obra um recorte do ponto de vista de Tarde. Tarde se aproximou bastante da crítica ao coletivo feita pelo pragmatismo americano, como o próprio James iria reconhecer.²⁷

Os eixos de efetuação social da invenção são as correntes (fluxos) e as redes (ou agregados). Os fluxos resultam das esferas de ação das mônadas (desejos e crenças) e circulam entre os cérebros. Os agregados são multiplicidades de mônadas que se apropriam e se capturam reciprocamente. Um

²⁶Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Éd. de Minuit, 1993, p. 110 [edição brasileira, *Crítica e clínica*, São Paulo, Editora 34, 1997].

²⁷David Lapoujade, em seu livro sobre William James (*William James: Empirisme et pragmatisme*, Paris, PUF, 1997) retoma várias vezes as numerosas aproximações possíveis entre o pragmatismo americano e a obra de Tarde, suscitados também pelos termos elogiosos com os quais o filósofo americano brindava a obra do sociólogo francês: “Um trabalho de gênio”; “Poderíamos dizer que bastaria ouvir a tese de Tarde para se sentir a suprema verdade.” Linhas e fragmentos, *network* e *patchwork*, são os dois grandes eixos de constituição do mundo segundo James, cuja citação a seguir combina perfeitamente com a perspectiva de Tarde: “Criamos nós mesmos e constantemente novas conexões entre as coisas, ao organizar grupos de trabalho, ao estabelecer sistemas postais, consulares, comerciais, redes ferroviárias, telegráficas, entrepostos coloniais e outras organizações que nos mantêm ligados e nos unem às coisas por uma rede cuja amplitude se estende, à medida que se estreitam as malhas [...] Do ponto de vista desses sistemas parciais, o mundo inteiro se expande, pouco a pouco, de diferentes maneiras” (p. 73-4).

agregado é uma maneira de fazer com que se mantenham juntas as singularidades que se apropriam umas das outras.

Cada indivíduo (humano, vital, físico) é assim um agregado, e um “agregado qualquer é uma composição de seres adaptados que ficam juntos, seja uns dos outros, seja em nome de uma função comum. Agregar significa adaptar”.²⁸

Tudo o que existe é uma adaptação de forças que se imbricam e se compõem, de acordo com a intuição leibniziana, ao infinito. Devemos acrescentar que não se trata aqui de acumulação, ou de uma soma, mas antes de uma coordenação sistemática de singularidades, de mônadas. E cada agregado, cada adaptação, é uma individuação, uma invenção, um acontecimento.

Um agregado é um agenciamento de agenciamentos. E este agregado pode, por sua vez, participar da constituição de outro agregado, que manifesta uma potência de apropriação ou de agenciamento ainda maior. Em cada agregado, cada mônada conserva sua singularidade relativa, e cada agregado, sua própria individualidade. Os agregados não são unificados em um sistema e não obedecem a leis gerais, mas se entre-têm juntos, se entre-possuem. A constituição de uma quantidade social, a transformação de um possível em valor, vai se dando, paulatinamente, pela integração de singularidades. A integração global, por sua vez, é o conjunto de integrações locais.

As línguas, as ciências, como qualquer quantidade social, não se originam de abstrações, de totalizações, mas têm sua origem em um construtivismo infinitesimal. Precisamos, porém, ter a precaução de dizer que, se pensarmos o construtivismo sem a invenção, sem a criação de possíveis, sem a

²⁸*Les Lois sociales*, op. cit., p. 109.

expressão, transformá-lo-emos em uma simples lógica de reprodução. É dessa maneira que Bourdieu (como de resto a maioria dos sociólogos construtivistas) pensa a ação social como construção. À medida que não leva em conta o acontecimento, a invenção, Bourdieu é incapaz de compreender o surgimento do novo a não ser como degradação, alteração. Se ignoramos a invenção, só podemos pensar em termos de reprodução.

Tarde não rejeita a idéia de sociedade como um todo (coordenação de cérebros). Por outro lado, recusa categoricamente a descrição de uma sociedade constituída pela ação de entidades superiores e distintas, “condicionadas, mas não constituídas por cérebros, onde ela será não apenas uma recíproca interpenetração mental e moral, mas a sublimação e a transfiguração real que existe fora da ação de cada um”.²⁹ Ao propor uma dinâmica constitutiva fundada sobre as ações individuais (singulares) e uma coordenação imanente entre elas, Tarde restitui aos indivíduos a liberdade e a autonomia e abre o processo dessa coordenação à indeterminação e à imprevisibilidade da ação.

Dessa maneira, Tarde evita as explicações místicas que as teorias das totalidades coletivas suscitam. Com efeito, como poderíamos passar do plano individual ao coletivo de outra maneira, sem pressupor um coletivo desde sempre determinado, se consideramos que existe uma diferença de natureza entre o individual e o coletivo? Não conseguiríamos compreender a passagem da natureza psicológica das forças do indivíduo à natureza social do coletivo (impasse de Durkheim).

Tarde tira uma conclusão mais geral dessa sua concepção de constituição do social: não existem leis sociais, não há leis

²⁹*La Logique sociale, op. cit.*, p. 225.

econômicas que se imponham de modo impessoal, sem que nenhuma mônada as tenha desejado ou concebido. Existem apenas relações de comando e obediência, de captura entre mônadas. O mercado, a bolsa de valores, o capital, a sociedade, tudo são capturas de capturas. Se podemos falar de leis da natureza, é somente porque não podemos acompanhar passo a passo sua constituição. Em contrapartida, podemos, sim, fazê-lo quando se trata da sociedade ou da economia. As auto-proclamadas “leis” da economia podem assim ser conduzidas às relações de comando e obediência que as constituíram.

Poderíamos tirar uma outra conclusão, que aproxima a perspectiva de Tarde do ponto de vista de William James: os todos não são objetos de conhecimento, mas de experimentação. Essa idéia de colocar à prova, de construir um campo de perguntas e respostas, implica um novo conceito de política, que desenvolveremos no próximo capítulo.

NATUREZA E SOCIEDADE

Existe uma outra diferença notável entre a monadologia e as filosofias do sujeito. A perspectiva monadológica ou infinitesimal leva a pensar em um processo de constituição do mundo social que não é mais antropomórfico, mas cosmológico. Não podemos mais simplesmente comparar essa sociologia com as microsociologias contemporâneas. Estas últimas são os avatares da fenomenologia da intersubjetividade, ao passo que a microsociologia de Tarde é uma sociologia de átomos, bactérias, de células e do social. Cada individuação é possibilitada pelas individuações que a precederam. A individuação social não supera, mas integra e incorpora as outras individuações.

O homem não é portanto apenas o conjunto de relações sociais, como queria Marx, mas a coordenação de diferentes relações (sociais, vitais, físicas), rodeada por nuvem pacífica de possíveis que constituem uma espécie de reservatório de ser, sua força de diferenciação.

Em Marx, as relações remetem ainda a uma essência (o trabalho), ao passo que em Tarde, quase na mesma época, são o valor e o trabalho que dependem do acontecimento, da invenção, da capacidade de iniciar qualquer coisa nova. As relações remetem à criação de possíveis, não mais às essências. Acontecimentos, não mais essências: a ruptura é radical.

O mal-entendido veiculado por Durkheim segundo o qual Tarde estaria lançando mão de um psicologismo para explicar as relações sociais cai imediatamente por terra se pensarmos que o conceito tardiano de “psicologia” também funciona para pensar uma psicologia das células.

O infinitesimal, o molecular retransfiguram-se, como em Leibniz, nos pilares do universo: “Tudo vem do infinitesimal e, devemos acrescentar, é provável que tudo para lá retorne.”³⁰ Apreender o infinito dentro da finitude torna-se a meta da ciência e da sociologia. Na contramão da filosofia da história que nada mais quer que o nivelamento dos grandes Sujeitos (os Espíritos dos Povos, o Saber absoluto, a Classe trabalhadora ou o Capital), contrariando a sociologia que só concebe, e naturaliza, grandes atores coletivos (a Sociedade, o Estado, os Atores), trata-se em Tarde de restituir a potência da criação, a autonomia e a independência a todos os seres, sem distinção entre natureza e sociedade, entre humano e não humano.

³⁰*Les Lois sociales, op. cit.*, p. 134.

Tarde critica a concepção ainda por demais antropomórfica com a qual Leibniz pensa a mônada. Lamenta que Leibniz não tenha levado mais longe a diferenciação da mônada. “Por que, em vez de considerar todas as mônadas como vários ‘eus’”, ele não admitiu que muitas mônadas “têm dentro delas um interior radicalmente diferente do nosso interior para nós mesmos, que nós chamamos o ‘eu’”? Tarde enfatiza, assim, a afirmação da psicologia celular de sua época, segundo a qual o átomo tem uma alma. Desse modo, todas as mônadas, sem distinção entre humanas e não humanas, constituiriam conjuntos que são organizações políticas: sociedades moleculares, sociedades celulares, sociedades atômicas.

“Assim como toda coisa é uma sociedade, todo fenômeno é um fenômeno social”, afirma Tarde, contrariando a vontade de Durkheim de reduzir o social a um fato.

Por mais estranha que possa parecer essa concepção de natureza aos defensores da filosofia do sujeito, ela constitui uma constante na filosofia do acontecimento. Whitehead, por sua vez, falará de sociedades eletromagnéticas, de sociedades corpusculares, afirmando, em total sintonia com o sociólogo francês, que toda molécula é uma sociedade.

A natureza não é algo exterior ao sujeito, não diz respeito apenas ao que está fora do homem, ela já está lá, no interior. O que é um homem senão a luta e a cooperação entre uma infinidade de seres, entre uma infinidade de mônadas orgânicas e inorgânicas, todas desejantes, crentes, pensantes?

O indivíduo, tal como a ciência social de Tarde o compreende, é uma individuação, mas, devemos acrescentar, uma individuação de individuações: individuação dos átomos, das células, dos órgãos, e assim por diante. O sujeito não se firma por si mesmo, como entende a filosofia do sujeito, mas sobre outras individuações, químicas, biológicas, orgânicas.

Como Nietzsche, Tarde utiliza-se abundantemente da biologia, da fisiologia e da física de sua época para tentar desconstruir a filosofia do sujeito e a unidade do indivíduo, do corpo vivo, da célula, do átomo, a fim de fazer emergir, em cada um dos casos, a multiplicidade que os constitui.

É esse processo cosmológico de constituição e de criação que o capitalismo contemporâneo está explorando. A criação e a invenção, a coordenação e a cooperação não são apenas propriedades humanas. As biotecnologias favorecem o processo de constituição não antropomórfico descrito pela neomonadologia: “Que prodigiosos conquistadores são esses germes infinitesimais, que conseguem submeter aos seus domínios uma massa milhões de vezes superior à sua exigüidade! Que maravilha de admiráveis invenções, de receitas engenhosas que exploram e conduzem o outro emana dessas células microscópicas, cujas facetas de genialidade e de pequenez nos deixam perplexos e acabam por nos confundir!”³¹

O MONSTRO

Uma última diferença em relação às teorias do sujeito/trabalho diz respeito ao processo de constituição da subjetividade. Na neomonadologia, o modelo de subjetivação é o monstro. O processo constitutivo cosmológico só pode implicar produções de subjetividade des-humanas.

O indivíduo não é apenas o resultado do encontro e do entrecruzamento de diferentes correntes no interior das redes que constituem o cérebro coletivo. É também produto de um processo auto-reflexivo das forças psicológicas. No pon-

³¹*Monadologie et sociologie, op. cit., p. 98-9.*

to fulcral das relações intercerebrais, surge um “ritornelo”, uma ação de subjetivação, que imprime sua própria marca diferencial a esta nova combinação de forças. O processo de subjetivação constitui-se no interior dessa rede cerebral e pode ser assimilado a uma dobra, a uma retenção, a uma torção dos fluxos sobre si mesmos.

O ritornelo não é o coroamento da obra da natureza sob a forma acabada do sujeito ou da comunidade, mas é, ele mesmo, o lugar de uma subjetivação impossível. O processo de subjetivação é uma hierarquização momentânea, um fechamento provisório de uma multiplicidade de forças, que supõe, por sua vez, a organização de uma cooperação e do comando desta cooperação. O indivíduo (célula, ser humano ou sociedade) se constitui no vácuo entre a ação do princípio coordenador e a vontade de apropriação do mundo, ou seja, um movimento contínuo para ultrapassar esta mesma coordenação.

Assim, todo indivíduo nada mais é do que um equilíbrio móvel atravessado por séries de variações que se enfrentam entre si e que se mantêm a favor dessa mesma luta. Subjacentes aos equilíbrios móveis, as forças momentaneamente assujeitadas, porém virtualmente livres, agem. Tarde forja assim uma concepção bastante des-humana do processo de subjetivação. Um tipo — ou um indivíduo — nada mais é do que uma estabilização, um fechamento momentâneo da infinita monstruosidade que cada força guarda em si mesma e em suas relações com as outras forças. A monstruosidade assim definida não é uma exceção do indivíduo, mas sua própria natureza. O modelo de subjetivação é, pois, o monstro.

É nessas condições que a monadologia pode vir a ser uma nomadologia. Daqui por diante, por neomonadologia entenderemos sempre nomadologia.

2. Os conceitos de vida e do vivo
nas sociedades de controle

Depois é a demanda, a solicitação do público, que, em uma sociedade democrática, vai aos poucos substituindo, apesar de a princípio um pouco mais na aparência do que na realidade, o comando monárquico. "O público deseja viajar com conforto; como está fazendo frio, preciso encher as bolsas de aquecer os leitos", diz a ele mesmo o funcionário da ferrovia. Todos os deveres profissionais se deduzem dessa maneira.

Gabriel Tarde

Já deixamos a era da disciplina para entrar no tempo do controle. Gilles Deleuze descreveu de maneira concisa, porém eficaz, essa passagem das sociedades disciplinares às sociedades de controle,¹ oferecendo-nos uma reconstrução histórica a partir da dinâmica da diferença e da repetição que suscita novas interpretações sobre o nascimento e o desenvolvimento do capitalismo. Uma das mais importantes inovações teóricas de Deleuze diz respeito à questão da multiplicidade: os indivíduos e as classes nada mais são do que a captura, a integração e a diferenciação da multiplicidade.

Não é somente a descrição fenomenológica dessa evolução que nos interessa aqui, mas o método utilizado. Em Deleuze, o processo constitutivo das instituições capitalistas e da multiplicidade só poderão ser compreendidos se apelar-

¹Gilles Deleuze, "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle", em *Pourparlers*, Paris, Éd. de Minuit, 1990 [edição brasileira, "Post-scriptum sobre as sociedades de controle", em: *Conversações*, São Paulo, Editora 34, 1992].

mos para a noção do virtual e suas modalidades de atualização e efetuação. A passagem das sociedades disciplinares às sociedades de controle não pode ser simplesmente deduzida das transformações do capitalismo, mas deve sim ser compreendida a partir da potência da multiplicidade.

Os marxistas geralmente aceitam a descrição de sociedades disciplinares feita por Foucault, sob a condição de considerá-las como complemento da análise marxiana do modo de produção capitalista. Ora, embora Foucault reconheça sua dívida para com Marx (sua teoria da disciplina foi certamente inspirada na descrição marxiana da organização do espaço e do tempo na fábrica), ele entende o aprisionamento dos trabalhadores por uma lógica completamente diferente.

A fábrica, para Foucault, nada mais é que a atualização do paradigma do aprisionamento, do enclausuramento. A relação capital/trabalho não constitui a relação social fundamental sobre a qual se alinham o conjunto das outras relações sociais. A escola, a prisão, o hospital (e ainda o direito, a ciência, o saber: tudo o que Foucault definia como “enunciados”) não mantêm com a produção uma relação do tipo estrutura/superestrutura.

A teoria marxista concentra-se exclusivamente na exploração. As outras relações de poder (entre homens/mulheres, médicos/pacientes, professores/alunos) e as outras modalidades de exercício do poder (dominação, sujeição, submissão) são negligenciadas em função da dimensão ontológica da categoria trabalho. Esta última contém um poder de totalização dialética, tanto em termos teóricos quanto práticos, contra o qual poderíamos perfeitamente utilizar a crítica que Tarde

faz a Hegel: é preciso “despolarizar” a dialética por meio da noção de multiplicidade.

No capitalismo, não se trata apenas de um “Drama Universal” — o do Espírito (em Hegel) ou o do Capital (em Marx) —, mas de uma “multiplicidade de dramas sociais” que precisam ser levados em conta. Para compreender a dinâmica do capitalismo, devemos buscar não mais as forças “imensas, exteriores e superiores” da dialética (capital/trabalho), mas as forças “infinitamente multiplicadas, infinitesimais e intrínsecas”.² A lógica da contradição, motor do “drama universal”, é por demais pobre e reducionista. Essa afirmação, que Foucault havia retomado de Tarde, visa diretamente à concepção marxista de um poder sempre dependente de uma estrutura econômica mais profunda.

Ao que existe de piramidal na conceitualização marxista, a microfísica do poder substitui com a imanência, em que os diferentes dispositivos disciplinares (fábrica, escola, hospital) e as diferentes técnicas disciplinares se articulam umas com as outras. A esse respeito, Deleuze observa que é a estrutura econômica e a fábrica que pressupõem os mecanismos disciplinares que já agem sobre as almas e sobre os corpos, e não o inverso. Outras forças e outras dinâmicas podem então ser convocadas para explicar o arrojo do capitalismo. Estas forças e estas dinâmicas evidentemente implicam a relação entre capital e trabalho, mas não se reduzem a ela.

Não se trata aqui de negar a pertinência da análise marxiana da relação capital/trabalho, mas muito mais sua pretensão de reduzir a sociedade e a multiplicidade de relações de poder que a constituem em termos das relações de comando e obediência que se exercem no interior da fábrica ou na eco-

²Les Lois sociales, op. cit., p. 112.

nomia. As relações econômicas devem, ao contrário, ser integradas em um quadro mais amplo, o das sociedades disciplinares e sua dupla técnica de poder: a disciplina e o biopoder.

Da mesma maneira, a imposição de condutas e a sujeição dos corpos não são explicáveis simplesmente por arrochos monetários ou por imperativos econômicos. Os regimes de signos, as máquinas de expressão, os agenciamentos coletivos de enunciação (o direito, os saberes, as linguagens, a opinião pública) agem como engrenagens dessas maquinações, da mesma forma que os agenciamentos maquímicos (fábricas, prisões, escolas).

O marxismo, ao se concentrar em uma só dimensão da relação de poder (a exploração), foi levado, de certa maneira, a aproximar a máquina de expressão à ideologia. Um dos objetivos de Foucault em seus estudos sobre as sociedades disciplinares é romper com o economicismo e a cultura dialética dos dualismos, e demonstrar a pobreza e o reducionismo das explicações da dominação pela ideologia.

A multiplicidade das singularidades, sua potência de criação, de co-produção, bem como suas diversas modalidades de estar junto, não nasce com o pós-fordismo, mas atravessa toda a história da modernidade. O poder das sociedades disciplinares (quer se trate dos dispositivos de encerramento ou das chamadas técnicas biopolíticas) age sempre sobre a multiplicidade. Os dualismos dialéticos devem, conseqüentemente, ser pensados como uma captura da multiplicidade. Para Foucault, as disciplinas transformam as multidões confusas, inúteis ou perigosas em classes organizadas.

As técnicas de aprisionamento (as disciplinas) impõem tarefas ou condutas para viabilizar a produção dos bens necessários, sob a condição de que a multiplicidade seja pouco numerosa e atue em um espaço bem definido e limitado (a

escola, a fábrica, o hospital etc.). Estas técnicas consistem em distribuir a multiplicidade no espaço (enquadrar, encerrar, seriar) para ordená-la temporalmente (decompor os gestos, subdividir os tempos, programar os atos) e compô-la no espaço-tempo, dela extraindo mais-valia ao aumentar as forças que a constituem.

As técnicas biopolíticas (a saúde pública, as políticas familiares...) são exercidas como gestão da vida de uma multiplicidade, seja qual for. Aqui, diferentemente das instituições disciplinares, a multiplicidade é numerosa (o conjunto das populações) e o espaço é aberto (os limites da população não são definidos pela nação).

A interpretação deleuziana de Foucault³ (a despeito de qualquer problema de fidelidade à sua obra) ser-nos-á extremamente útil para analisar a dinâmica da diferença e da repetição. Deleuze distingue relações de poder de instituições. O poder é sempre uma relação entre forças, ao passo que as instituições são os agentes de integração, de estratificação dessas forças. As instituições fixam as forças e suas relações em formas precisas, conferindo-lhes uma função reprodutora. O Estado, o Capital e as diferentes instituições não são a fonte das relações de poder, mas derivam delas. Assim, Foucault, interpretado por Deleuze, analisa os dispositivos de poder que se aplicam segundo as modalidades de integração e diferenciação, e não segundo as modalidades que remeteriam ao paradigma do sujeito/trabalho.

As relações de poder são virtuais, instáveis, não localizáveis, não estratificadas, potenciais, e definem apenas possibilidades, probabilidades de interação: são as relações diferenciais

³Cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Éd. de Minuit, 1984 [edição brasileira, *Foucault*, São Paulo, Brasiliense, 1988].

que determinam as singularidades. A atualização dessas relações diferenciais, dessas singularidades, pelas instituições (Estado, Capital) que as estabilizam e estratificam, que as tornam irreversíveis, é, ao mesmo tempo, uma integração (captura) e uma diferenciação.

Integrar significa religar as singularidades, homogeneizá-las e fazê-las convergir enquanto singularidades em função de um objetivo comum. A integração é uma operação que consiste em traçar uma linha de força geral que passa pelas forças e as fixa nas formas. A integração não passa por abstração, generalização, unificação fusional, ou mesmo pela subsunção (para falar em termos hegeliano-marxistas). A atualização das relações de poder se dá pouco a pouco, “pedra a pedra”, como concebia Gabriel Tarde. É um conjunto de integrações, primeiramente locais, depois globais. Deleuze descreve a integração como um procedimento para juntar os *networks* e *patchworks*, os fluxos e os agregados.

Tarde utiliza assim o termo “integração” para evitar ver a constituição das quantidades sociais, dos valores (econômicos ou não), como totalizações ou simples generalizações ou abstrações. O tipo social, ou a quantidade social, são vistos por Tarde como a integração de pequenas diferenças, de pequenas variações, de acordo com o modelo do cálculo integral.

Mas a atualização das relações de poder não é apenas integração, é também diferenciação:⁴ as relações de poder se exercem à medida que existe uma diferença entre as forças. No capitalismo, esta diferenciação, em vez de ser diferenciação da diferença, aplicação da multiplicidade, é simplesmente criação e reprodução de dualismos, sendo os mais importan-

⁴Poderíamos mesmo empregar “différentiation” (cálculo de um diferencial) no sentido do modelo matemático de cálculo infinitesimal.

tes os dualismos de classe (operários/capitalistas) e os dualismos de sexo (homens/mulheres).

Os conjuntos binários, como os sexos e as classes, devem capturar, codificar e regular as virtualidades, as variações possíveis dos agenciamentos moleculares, as probabilidades de interação da cooperação neomonadológica. As classes operam a redução da multiplicidade a dualismos e a um todo coletivo que totaliza, que uniformiza as singularidades irreduzíveis. O conceito de classe trabalhadora designa um todo coletivo, não mais um todo distributivo.

Os dualismos sexuais funcionam assim como dispositivos de captura e codificação de múltiplas combinações, que atavam não somente o sexo masculino e o sexo feminino, mas mil outros pequenos sexos, os “n” devires possíveis da sexualidade. E são esses mil sexos que devem ser disciplinados e codificados para serem enquadrados no dualismo homem/mulher. As classes sociais são literalmente lapidadas na multiplicidade das atividades, de maneira que as interações possíveis se cristalizam sob a forma de um dualismo. Da mesma maneira, a oposição homens/mulheres é burilada no devir possível dos mil sexos, cristalizando-os no dualismo da norma heterossexual.

A conversão da multiplicidade em classes e a conversão dos mil sexos em heterossexualidade funcionam, dessa maneira, como constituição de tipos e repressão da multiplicidade, como constituição e codificação da norma e neutralização das virtualidades de outros devires possíveis. As duas modalidades de exercício do poder (repressão e constituição) estão, com toda a certeza, longe de serem contraditórias.⁵

⁵A diferença das perspectivas de Foucault e Deleuze sobre a ação e a eficácia da repressão tem a ver com a primazia dada por Deleuze — ao contrário de Foucault — aos agenciamentos do desejo sobre os agenciamentos do poder.

Para traçar uma possível saída do economicismo e dos dualismos presentes nos movimentos operários, Foucault afirma que uma sociedade não é definida pelo seu modo de produção, mas pelo regime discursivo, pelos enunciados que ela formula, e pelas visibilidades que tais enunciados efetuam.

Deleuze e Guattari assimilam a relação foucaultiana entre “enunciado e visível” à relação entre máquina de expressão e agenciamentos corporais que eles mesmos estabeleceram. Esta relação entre o enunciado e o visível, da mesma maneira que aquela que se estabelece entre os agenciamentos corporais e as máquinas de expressão, não remetem nem à relação infraestrutura/superestrutura (marxismo) nem à relação significante/significado (lingüística e estruturalismo).

A prisão é um espaço de visibilidade que faz ver, que faz emergir uma mistura de corpos, um agenciamento corporal (os detentos). O direito penal, como máquina de expressão, define um campo de enunciação (discursos sobre a delinquência) que produz transformações incorporais sobre os corpos. Assim, os veredictos da Suprema Corte transformam instantaneamente os detidos em condenados. Agenciamento maquínico ou corporal, em sua forma (a prisão) e substância (os prisioneiros).

A relação entre o visível e o enunciável não pode ser pensada nem sob a forma de estrutura e de superestrutura, nem sob a forma de significante e significado, porque é uma não-relação que remete a um fora informal, a um virtual, a um acontecimento.

O QUE É APRISIONADO É O LADO DE FORA

Deleuze nos oferece uma outra indicação muito importante para definir as sociedades disciplinares. Sabemos que a escola, a fábrica, o hospital, a caserna são dispositivos para aprisionar a multiplicidade. Porém, mais profundamente, diz Deleuze, aquilo que “é aprisionado é o fora”. O que é enclausurado é o virtual, a potência de transformação, o devir. As sociedades disciplinares exercem seu poder neutralizando a diferença e a repetição e sua potência de variação (a diferença que faz diferença), subordinando-a à reprodução. A docilização dos corpos tem a função de impedir qualquer bifurcação, roubando dos atos, das condutas, dos comportamentos qualquer possibilidade de variação, toda a sua imprevisibilidade. Em páginas magníficas, Foucault fala das disciplinas como um poder que se lança sobre “as virtualidades mesmas do comportamento”, que intervém “no momento em que a virtualidade está se tornando realidade”.⁶

As instituições disciplinares são certamente produtivas, não se limitam a reprimir: constituem os corpos, os enunciados, os sexos. Mas, ao mesmo tempo, é preciso reconhecer, para além de Foucault, que elas operam uma repressão mais profunda, não por negar uma natureza humana que já está lá, mas porque as disciplinas e o biopoder separam as forças do fora, do virtual, separam as forças da dinâmica da “diferença que vai diferindo”.

Disciplina e biopoder são modos de produção de subjetividade, mas só uma vez que a infinita monstrosidade que recobre virtualmente a alma (o devir monstro) é submetida

⁶Michel Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, Paris, Gallimard/Éd. du Seuil, 2003, p. 53.

ao regime de reprodução de dualismos (homem/mulher, patrão/empregado).

Encerrar o fora, aprisionar o virtual, significa neutralizar a potência da invenção e codificar a repetição para subtrair dela toda possibilidade de variação, para reduzi-la à simples reprodução. Nas sociedades disciplinares, as instituições, quer sejam de poder ou do movimento operário, não conhecem o devir. Todas têm um passado (as tradições), um presente (gestão das relações de poder no aqui e agora) e um futuro (o progresso), mas não têm os devires, as variações. As ciências sociais que legitimaram a constituição e a ação dessas instituições funcionam em termos de equilíbrio (economia política), por integração (Durkheim), através da reprodução (Bourdieu), pela contradição (marxismo), pela luta pela sobrevivência (darwinismo) ou pela concorrência, mas ignoram o devir.

As sociedades disciplinares organizam e impõem a temporalidade do relógio, o tempo cronológico, mas admitem também a temporalidade do acontecimento, a não ser que se trate de uma exceção a neutralizar, de um perigo a conjurar, de algo absolutamente excepcional a aproveitar (a revolução). O tempo do acontecimento, o tempo da invenção, o tempo da criação de possíveis deve ser delimitado e fechado por prazos e procedimentos rigorosamente estabelecidos. Antonio Negri já nos ensinou como, na filosofia política, o poder constituinte é uma anomalia, uma exceção que precisa ser subordinada pelo poder constituído. Tarde, por sua vez, já tinha mostrado por que as ciências econômicas e sociais excluíram toda teoria da invenção e da criação e se constituíram em teorias da reprodução, como ainda é o caso da sociologia de Bourdieu.

Retomemos nossa hipótese sobre a proliferação dos mundos possíveis como a ontologia de nossa época. As sociedades disciplinares operam como o Deus de Leibniz, só conseguem fazer passar à realidade um único mundo. Desse ponto de vista, podem ser consideradas produtivas, porque constituem as mônadas do mundo de sociedades disciplinares, e este mundo está incluído, através das técnicas de encerramento e do biopoder, em cada mônada. Mas, por outro lado, impedem ferozmente que uma infinidade de outros mundos possíveis passem à realidade — bloqueiam e controlam o devir e a diferença.

As teorias do equilíbrio (a economia política e a sociologia), ou as teorias da contradição (hegelianismo e marxismo), assim como as práticas por estas autorizadas, têm um mesmo horizonte comum: a idéia de que só existe um mundo possível. Reprodução e tomada do poder, equilíbrio e contradição, respondem de maneira paradoxal ao mesmo problema: viver juntos em um só mundo possível.

De maneira absolutamente surpreendente, essas práticas, que excluem o fora e o devir, convergem, no século XX, para as políticas da planificação, ou seja, políticas que supõem a neutralização e o controle, em escala social, da lógica do acontecimento, da criação e da produção do novo. Poderíamos falar de um triunfo, tanto no capitalismo quanto no socialismo, da reprodução sobre a diferença. Mas tal triunfo terá curta duração. A sociologia e a filosofia de Tarde já anunciam, no final do século XX, o fracasso dessa vontade de aprisionar o fora, de só permitir passar à existência um mundo disciplinado, dentre uma infinidade de outros mundos possíveis. A “gaiola de ferro” weberiana despedaçou-se, as mônadas escaparam do mundo disciplinar ao inventar mundos impossíveis que se atualizam em um mesmo mundo.

As séries constituídas pelas mônadas não convergem mais para o mesmo mundo disciplinar, mas divergem aqui e agora. O mundo torna-se realmente diferença, bifurcação de bifurcações, como nos contos de Borges onde todos os possíveis coexistem.

Retomemos os exemplos citados anteriormente: as classes não chegam a conter a multiplicidade, da mesma maneira que a heterossexualidade não consegue normatizar os mil sexos. Desenvolve-se o monstro como modalidade de subjetivação. É nesse momento que se produz uma mudança radical das formas de organização do poder e das modalidades de exercê-lo.

Para o poder, o problema não é mais o de aprisionar o fora e disciplinar as subjetividades quaisquer (depois de tê-las apartadas do virtual e da criação). Como tanto o fora e a potência de proliferação da diferença rompem o regime de encerramento, essas forças podem apenas ser moduladas. Não se trata, portanto, de discipliná-las em um espaço fechado, mas de modulá-las em um espaço aberto. O controle se superpõe, dessa maneira, à disciplina.

O tempo do acontecimento, da invenção e da criação de possíveis não pode mais ser considerado uma exceção, mas aquilo que faz regular e capturar cotidianamente. O agenciamento da diferença e da repetição não pode mais ser neutralizado, e sim controlado.

É em torno dos acontecimentos de 1968 que essa nova realidade se desenvolveu, mesmo que já estivesse lá há muito tempo e que já tivesse se manifestado durante todo o século XX das formas as mais diversas (tanto nas artes quanto nos movimentos políticos e culturais).

Mas o que é a modulação como modalidade de exercício do poder? Quais são as forças que a modulação controla e captura?

O conceito deleuziano de “modulação”⁷ oferece-nos uma série de possibilidades heurísticas que gostaríamos de interrogar. À diferença do que existe nas sociedades disciplinares, onde passamos de forma linear e progressiva de uma “prisão” a outra (da escola ao exército, do exército à fábrica), Deleuze nos mostra que na verdade não terminamos nada nas sociedades de controle: passamos da escola à empresa, e da empresa retornamos à escola.

Gostaríamos de aprofundar essa reflexão sociológica sobre a modulação como diagrama da flexibilidade da produção e da subjetividade, utilizando para isso o novo conceito de vida e de vivo que tal modalidade de ação do poder implica. Vamos então examinar o poder que se exerce sobre a vida — o biopoder —, pelo qual Foucault definia as sociedades disciplinares.

DAS SOCIEDADES DISCIPLINARES ÀS SOCIEDADES DE CONTROLE

As sociedades disciplinares são caracterizadas pelo agenciamento do poder disciplinar e do poder biopolítico. Foucault é absolutamente preciso a esse respeito: as técnicas disciplinares nascem no final do século XVII e as técnicas biopolíticas, cinquenta anos depois, já na segunda metade do século XVIII.

Mas o que exatamente Foucault entende por biopoder? O biopoder é uma modalidade de ação que, como as disciplinas, é endereçada a uma multiplicidade qualquer. As técnicas disciplinares transformam os corpos, ao passo que as tecnologias biopolíticas se dirigem a uma multiplicidade enquanto massa global, investida de processos coletivos específicos da

⁷Introdução a “Pós-escrito sobre as sociedades de controle”, *op. cit.*

vida, como o nascimento, a morte, a produção, a doença. As técnicas disciplinares conhecem apenas o corpo e o indivíduo, enquanto o biopoder visa à população, ao homem enquanto espécie e, no limite, como Foucault vai dizer em um de seus cursos, o homem enquanto mente. A biopolítica “instala os corpos no interior dos processos biológicos coletivos”.

Se seguirmos as descrições e formulações de Foucault, poderemos facilmente assimilar essas tecnologias com as políticas do Estado-providência (o *Welfare State*). O biopoder tem como objeto a fecundidade da espécie (política da família, controle dos nascimentos) mas também a extensão, a duração e a intensidade das doenças que predominam em determinada população (política da saúde). Com o desenvolvimento da industrialização, surgem novas esferas de intervenção: os acidentes de trabalho, os riscos ligados à perda do emprego (desemprego), à velhice (aposentadoria). Um último domínio de intervenção citado por Foucault é aquele da ordenação do território: os aspectos geográficos, climáticos, gestão de recursos naturais como a água.

Segundo Foucault, o problema não era o de inventar instituições de assistência que, de resto, na maioria das vezes já existiam, mas ativar dispositivos diversos — e mais eficazes — daqueles que eram garantidos basicamente pela Igreja, em meados do século XVII: segurança, poupança individual e coletiva, seguridade social.

O biopoder tem como objetivo a gestão da vida, mas no sentido de que visa a reproduzir as condições de existência de uma população.

Tanto as técnicas disciplinares quanto as técnicas biopolíticas conhecem seu maior desenvolvimento após a Segunda Guerra Mundial, com o taylorismo e o Estado-providência. Esse apogeu corresponde a uma reativação dos dispositivos

de aprisionamento e de gestão da vida, sob o impacto das novas forças e das novas relações de poder. Mas, no final do século XIX, já se encontravam em gestação novas técnicas de poder, que não tinham mais nenhuma semelhança com as disciplinas ou com o biopoder. E como podemos então definir a singularidade dessas relações, que Deleuze chama de relações de controle?

O próprio Tarde poderia nos oferecer uma boa pista. Ele explica que no final do século XIX, no momento em que as sociedades de controle começavam a elaborar suas próprias técnicas e seus próprios dispositivos, o grupo social não se constituía mais nem por aglomerações, nem pela classe, nem pela população, mas pelo público (ou melhor, pelos públicos). Por público ele entende o público dos meios de comunicação, o público de um jornal: “O público é uma massa dispersa em que a influência das mentes, umas sobre as outras, se torna uma ação a distância.”⁸

No final do século XIX entrava-se na era dos públicos, ou seja, uma época em que o problema fundamental era manter juntas as subjetividades quaisquer que agem a distância umas sobre as outras, em um espaço aberto. A subordinação do espaço ao tempo define um bloco espaço-temporal encarnado, segundo Tarde, nas tecnologias da velocidade, da transmissão, do contágio e da propagação a distância. Agora que as técnicas disciplinares estruturam-se fundamentalmente no espaço, as técnicas de controle e de constituição dos públicos colocam em primeiro plano o tempo e suas virtualidades. O público se constitui através de sua presença no tempo.

⁸Gabriel Tarde, *L'Opinion et la foule*, Paris, PUF, 1989, p. 17 [edição brasileira, *A opinião e as massas*, São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora, 1992].

Tarde valeu-se de três fenômenos para caracterizar as sociedades de controle, desde seu nascimento e durante seu desenvolvimento maciço a partir da segunda metade do século XX: (1) a emergência da cooperação entre cérebros e seu funcionamento por fluxos e por redes, *networks* e *patchworks*; (2) dispositivos tecnológicos arrojados que agem a distância e que dobram e amplificam a potência de ação das mônadas, tais como o telégrafo, o telefone, o cinema, a televisão, a internet; (3) os correspondentes processos de subjetivação e sujeição: a formação dos públicos, ou seja, a constituição do que tem lugar no tempo.

As sociedades de controle engendram suas próprias tecnologias e seus próprios processos de subjetivação, que são sensivelmente diferentes das tecnologias e processos de subjetivação das sociedades disciplinares. Não apenas a máquina de expressão (social e tecnológica) não pode mais ser remetida à ideologia, como queriam os marxistas e a economia política, mas ela se torna, pouco a pouco, um lugar estratégico para o controle do processo de constituição do mundo social. É nela e através dela que tem lugar a atualização do acontecimento nas almas e sua efetuação nos corpos.

A integração e a diferenciação das novas forças, das novas relações de poder, se faz graças às novas instituições (a opinião pública, a percepção coletiva e a ação a distância). Nas sociedades de controle, as relações de poder se expressam pela ação a distância de uma mente sobre outra, pela capacidade de afetar e ser afetado dos cérebros, midiaticizada e enriquecida pela tecnologia: "Os meios mecânicos, que permitem que seja transmitida em alto e bom som a ação sugestiva de um líder (a palavra, a escrita, a imprensa), não cessam de evoluir."⁹

⁹Les Transformations du pouvoir, op. cit., p. 58.

As instituições das sociedades de controle são assim caracterizadas pelo emprego das tecnologias de ação a distância, mais do que pelas tecnologias mecânicas (sociedades da soberania) ou termodinâmicas (sociedades disciplinares).

MASSAS, CLASSES E PÚBLICOS

Se a cooperação entre os cérebros se expressa sob a forma de opinião pública, ou seja, pela ativação da dimensão comum dos julgamentos, desenvolve-se em seguida como criação e ativação da comunalidade dos perceptos e dos conceitos (percepção coletiva e inteligência coletiva) graças às tecnologias televisivas e informáticas. A internet, como veremos, integra e diferencia as diferentes transformações da opinião pública, da percepção e da inteligência coletiva.

Consideremos, porém, o público e o que ele introduz de novo na ação e no estar junto. O público é a forma de subjetivação que melhor expressa a plasticidade e a indiferença funcional da subjetividade qualquer (mônada). Os indivíduos e os públicos não estabelecem entre si uma relação de pertencimento exclusivo e identitária: se um indivíduo não pode pertencer a mais de uma classe ou a mais de uma aglomeração por vez, pode pertencer, em contrapartida, simultaneamente a diferentes públicos (multipertencimento, utilizando uma terminologia sociológica contemporânea). O indivíduo de Tarde, que tem que se decidir entre diferentes mundos possíveis, é como o artista que Platão queria expulsar de sua República. É um homem múltiplo e mimético, que existe no interior da dinâmica constitutiva e evolutiva dos públicos. Os públicos são a expressão de novas subjetividades e de formas de socialização ignoradas pelas sociedades disciplinares. Com

efeito, “a formação de um público supõe uma evolução mental e social bem mais avançada que a formação de uma massa, ou de uma classe”.¹⁰

Com os públicos, a sociedade fica ainda mais parecida com a metáfora utilizada por Tarde, a do cérebro. No público, a invenção e a imitação se difundem de maneira “quase instantânea, como a propagação de uma onda em um meio perfeitamente flexível” graças às tecnologias que tornam possível a ação a distância de uma mente sobre outra mente (que seria como a reprodução quase fotográfica de um clichê cerebral pela placa sensível de um outro cérebro). Com o público “persequimos esse estranho ideal” de sociabilidade pelo qual os “cérebros se tocam a cada momento através das múltiplas comunicações”,¹¹ como acontece hoje com a internet.

A divisão da sociedade em públicos “superpõe-se cada vez mais visível e eficazmente às formas de divisão religiosa, econômica, estética, política”, sem contudo substituí-la. No “meio elástico” da cooperação entre cérebros e das relações intercerebrais, os públicos desenham flutuações e bifurcações, que desestruturam as segmentações rígidas e unívocas representadas pelas classes e grupos sociais: “Ao se superpor aos agrupamentos mais antigos, os novos agrupamentos, sempre mais extensos e mais maciços, que chamaremos aqui de públicos, não fazem apenas o reino da moda suceder ao dos costumes, a inovação à tradição; também substituem as divisões claras e persistentes entre as múltiplas variedades de associação humana, com seus conflitos sem fim, por uma segmentação com-

¹⁰*L'Opinion et la foule, op. cit.*, p. 38-9.

¹¹*Ibidem*, p. 399.

pleta e variável, de limites indistintos, perpetuamente em vias de renovação e de mútua interpenetração.”¹²

Assim, os processos de segmentação social tornam-se lisos, desterritorializam-se, como diz Deleuze. A dificuldade para visualizar e apreender estes novos processos de subjetivação, depois que as classes sociais se desfizeram, está certamente ligada, por um lado, às dificuldades que temos em alcançar, em captar as leis de constituição e variação dessas segmentações móveis e cambiantes, que parecem não ter nenhum fundamento objetivo; e, por outro lado, a dificuldade está relacionada à tradição teórica marxista que remete as modalidades de associação dos públicos à ideologia.

Em um conto de ficção científica iniciado em 1879, concluído em 1884 e publicado pela primeira vez em 1896, Tarde nos oferece uma síntese bastante clara e eficaz da passagem das sociedades disciplinares às sociedades de controle: “Ao regime anárquico da cobiça sucedeu o governo autocrático da opinião, que se tornou onipotente.”¹³ As funções políticas e econômicas da opinião não podem mais ser reconduzidas aos mecanismos de exploração e sujeição específicos das sociedades disciplinares e do mercado (regime anárquico da cobiça).

O controle da opinião, da linguagem, dos regimes de signos, da circulação de saberes, do consumo nos leva às inéditas técnicas de poder que serão descritas, depois de Tarde, pelo trabalho de Bakhtin na Rússia soviética dos anos 1920, ou pela filosofia de Deleuze e Guattari, por volta de 1968.

¹²*Ibidem*, p. 70.

¹³Gabriel Tarde, *Fragment d'histoire future*, Paris, Séguier, 2000.

Bakhtin nos mostra a maneira pela qual a multiplicidade das linguagens, das formas de enunciação, das semióticas, no interior do mundo pré-capitalista (plurilingüismo) é reprimida e subordinada a uma língua que, ao se impor como majoritária, se torna o código normativo de toda expressão (monolingüismo).¹⁴ Deleuze e Guattari, por sua vez, descrevem técnicas de constituição da multiplicidade “majoritárias”, ao nivelarem as diferenças e produzirem um modelo-padrão, cuja amostra podemos ver em funcionamento na construção e na mensuração da audiência televisiva ou da opinião pública através de sondagens e pesquisas de opinião.

O conceito de exploração, construído a partir da relação dialética capital/trabalho, é absolutamente inadequado para apreender as técnicas de controle semiótico da expressão da multiplicidade, que acompanharam, e muitas vezes anteciparam, o advento do capitalismo.

As técnicas de sujeição das sociedades de controle não substituíram as das sociedades disciplinares, mas superpõem-se a estas e tornam-se cada vez mais invasivas, a ponto de constituir hoje, como veremos nos próximos capítulos, um requisito indispensável à própria acumulação capitalista.

Tanto a exploração como a acumulação do capital seriam simplesmente impossíveis sem a transformação da multiplicidade lingüística em modelo majoritário (monolingüismo), sem a imposição de um regime de expressão monolingüística, sem a constituição de um poder semiótico do capital.

¹⁴Analisaremos mais detalhadamente o trabalho de Bakhtin no capítulo 4 deste livro.

A VIDA E O VIVO

Se as tecnologias de ação a distância, se as máquinas de expressão se tornam os meios fundamentais de captura da multiplicidade em um espaço aberto, e se a opinião pública constitui sua primeira e nova instituição, que novas forças se manifestam nessas relações de poder?

Apenas depois de ter definido estas novas forças é que podemos retornar à noção de modulação. Para podermos compreender todas as implicações contidas nessa noção, devemos interpelar o conceito de vida e de vivo, uma vez que são justamente a vida e o vivo que, em última análise, são os objetos da modulação.

As técnicas biopolíticas são endereçadas à vida, dirigem-se ao ser vivente enquanto pertencente à espécie humana. Visam a regular a vida atingida pela doença, pelo desemprego, pela velhice, pela morte: a vida, à qual se remetem, é a reprodução de uma população. As técnicas de controle voltam-se, assim, para a vida, mas em um sentido completamente diferente. Trata-se de um outro conceito de vida (e de vivo) que precisa ser articulado para que possamos compreender a potência que tais técnicas tratam de modular.

Devemos então recorrer a Nietzsche, o verdadeiro inspirador da teoria do poder em Foucault. Tanto quanto Tarde, Nietzsche utiliza, muitas vezes a partir de uma mesma interpretação, os resultados dos estudos da biologia e da fisiologia de sua época para criticar as teorias do sujeito. A biologia molecular permite, ao partir do corpo vivo e de sua fisiologia, que se coloque em discussão a autonomia, a independência e a unidade do eu. Nietzsche, como Tarde, descobre na biologia “molecular”, na multiplicidade dos seres infinitesimais que constituem os corpos (todos desejantes, sensíveis e pen-

santes), em suas relações e em sua forma de organização política, um conceito de subjetividade que se distingue do “eu” kantiano e de suas modalidades de agir e sentir.

E é sempre a partir da biologia que Nietzsche pode afirmar que “o vivo é o ser” e que “não existem outros seres”. Mas que definição mais geral do vivo poderíamos extrair dos estudos da biologia molecular da segunda metade do século XIX? A memória (potência de atualização do virtual) é a propriedade irreduzível que Nietzsche e Tarde, de formas diferentes, colocam como fundamento de sua definição do vivo. Tanto Tarde quanto Nietzsche encontram essa definição do vivo nos trabalhos científicos da época e, sobretudo, no *Ensaio de psicologia celular*, de Haeckel.

Para o biólogo alemão, todos os elementos infinitesimais (plastitudes) de um corpo, todas as mônadas orgânicas, têm uma memória, ao passo que o não-vivo não têm essa propriedade (ou aptidão). Tarde interpreta essa biologia molecular à luz da teoria da multiplicidade. Segundo Tarde, Haeckel confere “à doutrina da evolução uma das mais notáveis interpretações monadológicas, leibnizianas”.

Essa definição do vivo como memória é uma constante tanto na biologia quanto na fisiologia. O vivo da biologia molecular contemporânea não se distingue em nada do vivo de Haeckel: “A essência do vivo é uma memória, a preservação física do passado no tempo presente. Ao se reproduzirem, as formas de vida reconectam o passado ao presente e deixam gravadas as mensagens para o futuro.”¹⁵

Segundo Tarde, sem memória, sem essa força — uma duração que conserva —, sem essa seqüência fecunda que con-

¹⁵Lynn Margulis e Dorion Sagan, *L'Univers bactériel*, Paris, Éd. du Seuil, 2002, p. 64.

trai o antes no depois, não existiria o sensível, a vida, o tempo, a acumulação e, portanto, não haveria agregação. Para Bergson, primeiro “discípulo” de Tarde, sem esta duração, o mundo estaria condenado a recomeçar a todo momento. O mundo seria um presente que se repetiria indefinidamente, sempre igual a si mesmo. A própria matéria não seria mais possível sem esta duração. A criação e a realização do sensível pressupõem a atividade da memória e da atenção, e sua potência de atualização e de repetição.

Toda sensação, ao se desenvolver no tempo, requer uma força que conserve aquilo que não é mais naquilo que é; uma duração que conserva a morte na vida. Se não fosse por isto, todas as sensações se reduziriam a uma simples excitação momentânea. As forças mobilizadas pela cooperação entre os cérebros, que são capturadas pelas novas instituições (a opinião pública sendo uma delas), são, portanto, as da memória e da atenção. Esta última definida como “esforço intelectual” por Bergson e como “*conatus* do cérebro” por Tarde.

A filosofia da diferença é a primeira a deparar com a nova biologia molecular e com os estudos sobre o cérebro. O trabalho de Bergson diz respeito ao vivo, não apenas por se confrontar diretamente com a biologia e com as teorias da evolução, mas também, e sobretudo, em função de seus trabalhos sobre a memória, sobre o tempo e suas modalidades de ação: o virtual e o atual.

A memória, segundo Bergson, é a coexistência de todas as lembranças virtuais (o célebre cone invertido de *Matéria e memória* constitui-se de uma infinidade de círculos que se abrem, *ad infinitum*, em direção ao alto — o virtual — e se fecham na base — o atual). Lembrar-se de qualquer coisa não consiste em buscar lembranças na memória, como quando vasculhamos gavetas. Lembrar — e toda atividade da mente

de modo geral — é atualizar um virtual, e esta atualização consiste em criação, em individuação, e não em simples reprodução. Esse processo é descrito por Bergson como “trabalho intelectual”, e articula, como o faz Tarde, a memória e a atenção.

“Assim, sem atenção, não pode haver sensação [...] Ou, o que é a atenção? Poderíamos responder que é um esforço realizado para precisar uma sensação nascente. Porém, precisamos levar em conta que o esforço, em seu aspecto psicológico puro e como abstração feita de toda ação muscular concomitante, é um desejo.”¹⁶

A memória, a atenção e as relações pelas quais elas se atualizam tornam-se forças sociais e econômicas que devem ser capturadas para que se possa controlar e explorar o agenciamento da diferença e da repetição. Permanecendo fiel a esta tradição, Deleuze pode afirmar que “em uma vida, só existem virtuais”.¹⁷

Podemos agora voltar ao conceito de modulação. A captura, o controle e a regulação da ação a distância das mentes entre si se faz através da modulação dos fluxos de desejos e de crenças e das forças (a memória e a atenção) que as fazem circular entre os cérebros, na cooperação.

Com a modulação, enquanto modalidade de exercício de poder, é sempre uma questão dos corpos, mas doravante será muito mais a dimensão incorporeal que estará em jogo. As sociedades de controle se investem da memória mental, mais que da memória corporal (ao contrário das sociedades disciplinares). O homem-espírito — que, segundo Foucault, só é

¹⁶Gabriel Tarde, *Essais et mélanges sociologiques*, Lyon, A. Storck, 1895, p. 337.

¹⁷Deleuze, “Immanence: une vie...”, *Philosophie*, n. 47, Paris, Éd. de Minuit, 1995.

objeto do biopoder no limite — passa daqui em diante para o primeiro plano.

A sociedade de controle exerce seu poder graças às tecnologias de ação a distância da imagem, do som e das informações, que funcionam como máquinas de modular e cristalizar as ondas,¹⁸ as vibrações eletromagnéticas (rádio, televisão), ou máquinas de modular e cristalizar os pacotes de *bits* (os computadores e as escalas numéricas). Essas ondas inorgânicas duplicam as ondas através das quais as mônadas agem umas sobre as outras.

Encontramos algumas indicações nesse sentido já no final do século XIX. Para Tarde, com efeito, na ação a distância, a impressão de uma sobre outra mente é mantida de duas maneiras. Em primeiro lugar, toda impressão se conserva e se repete na memória. Em segundo lugar, toda impressão se manifesta “como uma onda da alma, por assim dizer, que se prolonga em ondulações infinitas, que evoluem também infinitamente”. As ondulações manifestam-se, então, de acordo com algumas condições de regularidade, e os dispositivos tecnológicos agem e intervêm sobre tais regularidades.

Se a memória e a atenção são motores vivos que funcionam com energias não orgânicas, ou seja, no plano virtual, as tecnologias de ação a distância são motores artificiais, memórias artificiais que se articulam com as primeiras, ao interferir no funcionamento da memória.

As máquinas de cristalizar ou modular o tempo são dispositivos capazes de intervir no acontecimento, na cooperação entre os cérebros, através da modulação das forças envolvidas nessa cooperação, tornando-se assim a condição necessária

¹⁸Maurizio Lazzarato, *Videofilosofia*, Roma, Manifesto Libri, 1998.

de todo processo de constituição de uma subjetividade qualquer. Este processo aparece, desde o início, como uma harmonização das ondas, como uma polifonia (resgatando a expressão de Bakhtin).

É preciso, portanto, distinguir a vida como memória da vida como características biológicas da espécie humana (morte, nascimento, doença), ou seja, distinguir o bio contido na categoria biopoder do bio presente na memória. Para evitar ter que nomear coisas tão diferentes com uma mesma palavra, poderíamos definir, à falta de melhor opção, as novas relações de poder que têm como objeto a memória e seu *conatus* (a atenção) como noopolítica.¹⁹ A noopolítica (conjunto das técnicas de controle) se exerce sobre os cérebros, atuando em primeiro lugar sobre a atenção, para controlar a memória e sua potência virtual. A modulação da memória será então a função mais importante da noopolítica.

Se as disciplinas moldavam os corpos ao constituir hábitos, principalmente na memória corporal, as sociedades de controle modulam os cérebros, constituindo hábitos sobretudo na memória mental.

Existe, portanto, uma moldagem dos corpos, garantida pelas disciplinas (prisões, escola, fábrica), a gestão da vida organizada pelo biopoder (Estado-providência, políticas de saúde) e a modulação da memória e suas potências virtuais reguladas pela noopolítica (redes hertzianas, audiovisuais, telemática e constituição da opinião pública, da percepção e da inteligência coletiva). Sociologicamente falando, teríamos

¹⁹Para entender esse neologismo, precisamos saber que *noos* (ou *noûs*), além de ser o termo com que Aristóteles designa a parte mais elevada da alma, do intelecto, é também o nome de um provedor de acesso à internet.

a seguinte seqüência: a classe trabalhadora (como uma das modalidades de encerramento), a população, os públicos.

O conjunto desses dispositivos, e não somente o último, constitui a sociedade de controle.

Estes três diferentes dispositivos de poder, nascidos em épocas distintas e com finalidades diversas, não se substituem entre si, mas se agenciam uns com os outros. Os Estados Unidos representam hoje o modelo mais acabado de uma sociedade de controle que integra os três dispositivos de poder. Os dispositivos disciplinares de encerramento conheceram naquele país uma pujança extraordinária, especialmente com as prisões. Os dois milhões de prisioneiros que povoam as prisões americanas representam uma porcentagem da população global que nenhuma sociedade disciplinar jamais conseguiu atingir. Os dispositivos biopolíticos de gestão da vida não desapareceram, ao contrário, estenderam-se ao passar por uma transformação radical: do *welfare* ao *workfare*, da garantia contra os riscos sociais (desemprego, aposentadoria, doença) à intervenção na vida dos indivíduos para que se submetam ao emprego, à relação de trabalho subordinado. Os novos dispositivos da noopolítica (os primeiros datam ainda da segunda metade do século XIX) conheceram um desenvolvimento sem precedentes, graças à informática e à telemática. A diferença entre os dispositivos reside no grau de "desterritorialização", falando deleuzianamente. Poderíamos afirmar que a noopolítica comanda e reorganiza as outras relações de poder, porque opera no nível mais desterritorializado (a virtualidade da ação entre cérebros).

Assistimos, em nível mundial, a um fortalecimento das instituições disciplinares. A fábrica, por exemplo, e o trabalho tal como Marx e os economistas o compreendiam, não recuou, mas, ao contrário, encontra-se em pleno desenvolvi-

mento. A Organização Internacional do Trabalho (OIT) já reportou que 246 milhões de crianças, entre as idades de 5 a 17 anos, trabalham. Da mesma maneira, nos países ocidentais, a relação salarial encontra-se em expansão, em comparação com a época do fordismo. Mas isso não impede que o plano sobre o qual tais fenômenos se inscrevem tenham mudado radicalmente. E a impossibilidade de acompanhar essa mudança, tendo como ponto de partida o paradigma sujeito/trabalho, manifesta-se de maneira ainda mais nítida no plano político que no plano teórico.

O trabalho industrial não é mais o centro da valorização capitalista, nem um modelo de subjetivação política e social válido para o conjunto das forças sociais, tampouco a única força capaz de produzir as instituições e uma politização das sociedades de controle. Nos países ocidentais, o assalariamento permanece sendo a forma dominante sob a qual o capitalismo explora a cooperação e o poder de invenção das subjetividades quaisquer, mas explodiu em uma multiplicidade de atividades e de estatutos que se exprimem por subjetividades e demandas que não podem mais ser reportadas ao conceito tradicional de classe.

Mas o problema é ainda mais radical. Não se trata mais de apenas dizer que o trabalho industrial não é mais o centro da valorização capitalista. Apesar de já termos feito o mapeamento de todas as novas formas de atividade, de já termos afirmado que são as linguagens, os afetos, os saberes e a vida, articulados através do trabalho reprodutivo, que se tornam produtivos, ainda assim não podemos compreender a dinâmica que torna possível essa criação e a sua exploração: a dinâmica da diferença e da repetição. E é justamente o paradigma do sujeito/trabalho que nos impede de ver essa nova dinâmica.

O MOVIMENTO OPERÁRIO E AS SOCIEDADES DISCIPLINARES

Para compreender os estudos de Foucault sobre as sociedades disciplinares, precisaríamos pesquisar a relação que estas últimas mantêm com as instituições do movimento operário. Nascidas e desenvolvidas na alvorada do século XIX em contraposição à lógica disciplinar, estas instituições transformaram-se, no século seguinte, nas engrenagens fundamentais das práticas de aprisionamento. O século XX foi o palco de uma convergência entre o capitalismo e o socialismo, em particular com as políticas de planificação, que constituem o apogeu das sociedades disciplinares e o resultado da lógica da reprodução. A imprevisibilidade, a incerteza, a possibilidade de variação que a articulação da diferença com a repetição supõe, a subjetivação monstruosa que esse agenciamento implica encontravam-se estritamente codificadas e neutralizadas no nível econômico e no plano social. A "harmonia preestabelecida" encarna-se durante o período da Guerra Fria, sem que se apresentasse nenhuma diferença fundamental entre as políticas socialistas e capitalistas de planificação.

Desnecessário lembrar que a planificação é uma idéia socialista e leninista, retomada por Rathenau durante a República de Weimar e que se transformou em uma mania para todos os altos quadros do Estado, depois da Segunda Guerra Mundial.

Se a planificação tem uma especificidade com relação às sociedades disciplinares dos séculos XVIII e XIX é pelo papel e pela função que o trabalho aí desempenhava: o trabalho constituía, ao mesmo tempo, a substância e a medida da planificação. O trabalho se revelou o meio mais eficaz de regulação do conjunto da sociedade. Nas fábricas, o traba-

lho disciplinava a nova classe operária (os operários tayloristas),²⁰ impedindo-os de se manifestar enquanto multiplicidade e enquanto críticos do assalariamento. As instituições sindicais e políticas do movimento operário lutaram, durante toda a década de 1970 e, na França, até os anos 1980, contra a emergência dos operários tayloristas como novos sujeitos políticos (que não correspondiam mais à classe trabalhadora tal como entendia Marx) e contra sua recusa do trabalho reprodutivo.

Na sociedade planificada, o acesso das mulheres, das crianças e dos velhos aos direitos sociais (*welfare*) passava pelo assalariamento: mesmo a produção e a reprodução da norma da heterossexualidade passava pelo trabalho. As instituições de planificação são completamente transversais e configuradas pela idéia do trabalho que agencia e articula disciplina e biopoder, prisão e gestão da vida, desenhando assim os contornos da sociedade como uma “gaiola de ferro”, de acordo com a formulação de Max Weber. O trabalho torna-se a potência constitutiva das novas repúblicas nascidas com a derrocada do fascismo (a República italiana, por exemplo, foi fundada, como diz a sua Constituição, sobre o trabalho).

²⁰No original, o termo OS refere-se a *ouvriers spécialisés*. O autor está certamente fazendo menção ao tipo de operário de fábrica que emergiu com o sistema de administração científica do trabalho, também conhecido como taylorismo. Na administração taylorista da produção, o trabalho de um depende do trabalho do outro, há a produção em massa e a serialização da produção, bem como a padronização do processo do trabalho e também do produto, o que supõe o “parcelamento” das tarefas e, conseqüentemente, o “parcelamento” do saber. Desta maneira, o operário taylorista executa apenas uma função específica e não conhece mais a execução de todas as operações do processo de produção. Cf. Jane dos Santos, *O trabalho enquanto dimensão contraditória da potencialidade humana na trajetória de reestruturação produtiva*. Ver também a introdução de Giuseppe Cocco a *Trabalho imaterial*, de Antonio Negri e Maurizio Lazzarato, Rio de Janeiro, DP&A, 2001. (N. T.)

E agora, será que Foucault estava errado e os marxistas tinham razão? O trabalho seria, na verdade, o fundamento de todas as relações sociais e de todas as relações de poder? Para responder a essa questão, precisamos enfatizar uma diferença fundamental entre as sociedades planificadas e as sociedades disciplinares de antes da Primeira Guerra Mundial. Com o advento da planificação e do fordismo, o trabalho não é mais a potência ontológica “espontânea” de criação do mundo, da qual fala Marx. No fordismo, a potência do trabalho e sua capacidade de regulação permanecem tributárias da lógica política que a instituiu como substância e medida da sociedade. Se o trabalho aparece agora como a fonte de energia que nutre todas as relações sociais, não é mais porque constitui o mundo social, mas porque o compromisso social e político entre sindicatos, patrões e Estado se constitui em torno da idéia de trabalho. A divisão geopolítica do mundo apóia-se, a partir desse momento, nas dinâmicas trabalhistas que visam à reprodução, ao controle e à neutralização de todo agenciamento da diferença e da repetição, ao integrar as instituições do movimento dos trabalhadores na lógica da reprodução do poder. Reprodução econômica e reprodução política irão, assim, coincidir através da mediação do trabalho.

Poderíamos considerar o século XX como o palco da longa e irreversível crise do trabalho e do sujeito como potências constituintes de si e do mundo. Se o paradigma do sujeito/trabalho funcionou como sistema de regulação depois da Segunda Guerra Mundial, já era a partir de uma sobredeterminação inteiramente política.

A apreensão do processo de constituição do mundo através do conceito de práxis desempenhou, ao longo da segun-

da metade do século XX, um papel bastante conservador ou, melhor dizendo, um papel de regulação das relações de poder. Se a teoria de Marx teve de fato efeitos revolucionários no ciclo de lutas que se estende das jornadas de 1848 à Comuna de Paris, descobrimos que também funcionou, um século depois, como um potente instrumento de integração.

Hoje em dia poucos se lembram dessa parte pouco gloriosa da história do movimento operário. Exaltam-se *a posteriori* o fordismo e suas certezas, o que constitui uma mistificação, uma ignorância da história.

Os movimentos de 1968 não estavam equivocados ao considerar como inimigos todos aqueles (socialistas e capitalistas) que defendiam e mantinham a neutralização do agenciamento da diferença e da repetição. Os burocratas (socialistas e capitalistas) da sociedade planificada foram corretamente identificados como os guardiões da gaiola de ferro e da imposição dos dualismos. Para ficar com os exemplos já apresentados e desenvolvidos até aqui, 1968 foi precisamente o ponto de ruptura e a linha de fuga da lógica da classe e da norma heterossexual.

As instituições do movimento operário continuaram a subsistir dentro da lógica do compromisso político, em que o trabalho constitui uma potência reguladora, muito tempo antes de os capitalistas e o Estado a terem abandonado como meio de disciplinar a sociedade. O problema é que o movimento operário não tem nada para colocar no lugar dessa práxis. Ele não consegue imaginar um processo de constituição do mundo e de si que não seja centrado no trabalho.

A única alternativa que pode imaginar é a do emprego. A passagem do trabalho ao emprego é um outro triste capítulo do declínio do movimento dos trabalhadores. Se o trabalho acabou por se tornar a matriz das sociedades disciplinares por ocasião do seu declínio (fordismo), o emprego constitui uma das principais formas de regulação das sociedades de controle.

3. Empresa e neomonadologia

Existe em cada homem uma faculdade criadora virtual. Isso não quer dizer que cada homem seja um pintor ou um escultor, mas que há uma criatividade latente em todos os domínios do trabalho humano [...] Cada trabalho está, de certa maneira, relacionado à arte; e arte não é mais um tipo de atividade ou de ajuntamento isolado de pessoas capazes de fazer sua vida através da arte, enquanto os outros devem fazer outro trabalho [...] Falo da criatividade que se manifesta em todas as atividades e em todas as formas de trabalho, não somente na arte; de uma criatividade que libera o trabalho, elevando-o ao plano de um ato livre e revolucionário.

Joseph Beuys

Assim que se chegou à era da humanidade, a natureza parece ter varrido uma outra de suas limitações. A atividade central de acolhimento e de expressão inverteu a importância dos seus diferentes funcionamentos. O acolhimento conceitual dos possíveis não realizados tornou-se uma característica maior da mentalidade humana. De tal maneira que uma novidade inusitada é introduzida, às vezes glorificada, às vezes maldita, e outras tantas literalmente registrada e protegida por direitos autorais. A definição da humanidade é que, para os animais que pertencem a esta espécie, a atividade central desenvolveu-se em paralelo com a relação com a novidade [...]

Alfred North Whitehead

Para que uma mensagem publicitária seja percebida, é preciso que o cérebro do telespectador esteja disponível. Nossas emissões têm a vocação de tornar o cérebro disponível: ou seja, divertindo-o, relaxando-o entre duas mensagens. O que vendemos à Coca-Cola é tempo de cérebro humano disponível.

Patrick Le Lay, diretor-presidente da TF1

Precisamos continuar seguindo nosso fio condutor nomadológico para compreender o capitalismo contemporâneo. Se, como já dissemos, as instituições não são a fonte das relações de poder, mas delas emanam, então não é mais das instituições que devemos partir para poder descrever a cooperação entre cérebros. Porém, tal maneira de pensar já está tão cristalizada e enraizada nas nossas mentes que aqueles que ousam recusá-la são logo tachados de “ingênuos”. Se, por outro lado, o trabalho não é o que constitui o mundo, mas é um modo de captura da cooperação entre os cérebros, não é mais do trabalho, nem de sua exploração, que devemos partir para compreender o capitalismo. Porém, esse modo de pensar está de tal maneira ancorado em nossas mentes...

Apliquemos então nossa neomonadologia à empresa, e rechacemos cada um de seus enunciados fundamentais: a empresa não cria o objeto (a mercadoria), mas o mundo onde este objeto existe. Tampouco cria o sujeito (trabalhador e consumidor), mas o mundo onde o sujeito existe. No capitalismo contemporâneo, devemos distinguir necessariamente a empresa da fábrica. Em 2001, a Alcatel, uma grande multinacional francesa, anunciou que iria se separar de suas 11 fábricas a partir daquela data. Esse projeto constitui, certamente, um caso-limite, mas ele é bastante coerente com o que se tornou o capitalismo contemporâneo. Na grande maioria dos casos, a função empresa e a função fábrica estavam

imbricadas, integradas. Uma eventual separação poderia ser bastante emblemática da transformação profunda no modo de produção capitalista.

O que essa multinacional irá conservar, de acordo com a noção de empresa, uma vez que se separe do trabalho de fabricação? Todas as funções, todos os serviços e todos os empregados que lhe permitem criar um mundo: atividades de pesquisa e desenvolvimento, de *marketing*, de concepção, de comunicação, ou seja, todas as forças e agenciamentos (ou máquinas) de expressão.

A empresa que produz um serviço ou uma mercadoria cria um mundo. Nessa lógica, o serviço ou o produto — da mesma maneira que o consumidor e o produtor — devem corresponder a este mundo. Este último precisa estar inserido nas almas e nos corpos dos trabalhadores e dos consumidores. Tal inserção se faz através de técnicas que não são mais exclusivamente disciplinares. No capitalismo contemporâneo, a empresa não existe fora do produtor e do consumidor que a representam. O mundo da empresa, sua objetividade, sua realidade, confunde-se com as relações que a empresa, os trabalhadores e os consumidores mantêm entre si. Trata-se então de tentar estabelecer correspondências, entrelaçamentos, acoplamentos entre mônadas (consumidor e trabalhador) e mundo (a empresa). É exatamente o lugar ocupado por Deus na filosofia de Leibniz!

Nas sociedades de controle, a finalidade não é mais auferir antecipadamente os lucros, como nos regimes de soberania, nem combinar e aumentar a potência das forças, como nas sociedades disciplinares. Nas sociedades de controle, a questão é efetuar os mundos. A valorização capitalista fica subordinada, doravante, a essa condição.

Invertendo a definição de Marx, poderíamos dizer: o capitalismo não é um modo de produção, mas uma produção de mundos. O capitalismo é uma afetação.

A expressão e a efetuação dos mundos e das subjetividades neles inseridas, a criação e realização do sensível (desejos, crenças, inteligências) antecedem a produção econômica. A guerra econômica travada em nível planetário é assim uma guerra estética, sob vários aspectos.

A COMUNICAÇÃO/CONSUMO

É preciso partir do consumo, uma vez que a relação entre oferta e demanda fica doravante invertida: os clientes são os pivôs da estratégia da empresa. Vergamo-nos sob a força crescente e o papel estratégico desempenhado pelas máquinas de expressão (pela opinião, pela comunicação e pelo *marketing*) no capitalismo contemporâneo.

Consumir não se reduz mais a comprar e a “destruir” um serviço ou um produto, como ensina a economia política e sua crítica, mas significa sobretudo pertencer a um mundo, aderir a um universo. E de que mundo se trata? Basta ligar a televisão ou o rádio, fazer um passeio pela cidade, comprar um jornal ou uma revista, para saber que este mundo é constituído pelos agenciamentos de enunciação, pelos regimes de signos em que a expressão recebe o nome de publicidade e em que a expressão constitui uma solicitação, um comando, que são, eles mesmos, formas de avaliação, de julgamento, repertório de crenças trazido para o mundo, a respeito de si mesmo e dos outros. A expressão deixa de ser uma avaliação ideológica para se tornar uma incitação, um convite a participar determinada maneira de se vestir, de ter um corpo, de

comer, de comunicar, de morar, de deslocar-se, de ter um gênero, de falar e assim por diante.

A televisão torna-se um fluxo de publicidade sistematicamente entrecortado por filmes, variedades e telejornalismo. O rádio é também um fluxo interrompido de emissões e de publicidade: torna-se cada vez mais difícil saber onde começam uns e terminam os outros. Parafraseando Jean-Luc Godard, se retirássemos de uma revista quinzenal todas as páginas que contêm algum tipo de propaganda, sobraria apenas a coluna do editor-chefe!

Infelizmente, temos que admitir que Deleuze tinha razão quando dizia que a empresa tem uma alma,¹ que o *marketing* tornou-se o seu centro estratégico e que os publicitários são criativos. A empresa explora ao desnaturalizar e fazer depender da lógica da valorização capitalista a dinâmica do acontecimento e do processo de constituição da diferença e da repetição. Na realidade, a empresa neutraliza o acontecimento, reduz a criação de possíveis e sua efetuação à simples realização de um possível já determinado sob o jugo das oposições binárias. As sociedades de controle caracterizam-se assim pela multiplicação da oferta de “mundos” (de consumo, de informação, de trabalho, de lazer). Trata-se porém de mundos lisos, banais, formatados, porque são mundos da maioria, vazios de toda singularidade. Não se trata, de modo algum, dos mundos dos possíveis, do acontecimento.

Diante desses mundos normalizados, nossa “liberdade” é exercida exclusivamente para escolher dentre possíveis que outros instituíram e conceberam. Ficamos sem o direito de

¹“Descobrimos que a empresa possui uma alma, esta é a novidade mais estarecedora do mundo”. (Deleuze, “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, *op. cit.*).

participar da construção dos mundos, de formular problemas e de inventar soluções, a não ser no interior de alternativas já estabelecidas. E a definição destas alternativas é atribuição de especialistas (da política, da economia, das cidades, das ciências) ou dos “autores” (da arte, da literatura). É por essa razão que temos a desagradável sensação de que, uma vez que tudo é possível (desde que no âmbito das alternativas preestabelecidas), nada é mais possível (a criação de algo novo). A sensação de impotência e de aborrecimento que todo capitalismo contemporâneo nos causa foi criada pelo afastamento da dinâmica do acontecimento.

O acontecimento, para a empresa, chama-se publicidade (ou comunicação, ou *marketing*). Mesmo uma indústria tradicional, como a automotiva, produz apenas automóveis que já foram vendidos. E vendê-los significa construir um consumidor, uma clientela, em outras palavras, um público.

As empresas investem até 40% de seu capital de giro em marketing, publicidade, modelagem, design (na indústria do audiovisual americano, 50% do orçamento de um filme vai para a promoção e lançamento). Hoje em dia, os investimentos na máquina de expressão podem ultrapassar amplamente os investimentos nas rubricas “trabalho” ou “meios de produção”.

A publicidade, tal como o acontecimento, distribui sobretudo maneiras de sentir para instigar maneiras de viver; formula para as almas maneiras de afetar e de serem afetadas, que serão depois encarnadas nos corpos. A empresa opera, assim, transformações incorporais (palavra de ordem da publicidade), que são ditas, e que dizem respeito exclusivamente aos corpos. As transformações incorporais produzem (ou buscam produzir) principalmente uma mudança de sensibilidade, uma mudança em nossa maneira de avaliar. As trans-

formações incorporais não têm mais um referente, uma vez que são auto-referenciadas. Não existem necessidades preliminares, não existem necessidades naturais que a produção viria satisfazer. As transformações incorporais colocam, ao mesmo tempo, as avaliações e seu objeto.

A publicidade constitui a dimensão mental do simulacro de acontecimento que a empresa e as agências de publicidade inventam, e que devem ser encarnados nos corpos. A dimensão material desse pseudo-acontecimento se realiza tão logo as maneiras de viver, de comer, de ter um corpo, de se vestir, de morar se efetuam nos corpos: vivemos materialmente em meio às mercadorias e serviços que compramos, rodeados por móveis e objetos que agarramos, como “possíveis”, em meio ao fluxo de informações e comunicação em que estamos imersos. Vamos nos deitar, iniciamos atividades, fazemos isto ou aquilo, enquanto essas expressões continuam a circular (elas “insistem”) através dos fluxos das ondas de rádio, das redes telemáticas, dos jornais. Elas duplicam o mundo e nossa existência como um “possível”, que é, na realidade, um comando, uma palavra autoritária que se expressa pela sedução.

Poderíamos levar ainda mais longe a utilização da caixa de ferramentas de Tarde para explicar tal processo. De que forma o marketing produz essa mudança de sensibilidade na alma? Que tipo de subjetivação é mobilizada pela publicidade?

A concepção de uma publicidade, o encadeamento e o ritmo das imagens, a sonorização são construídos sob a forma de um “ritornelo”, ou de um “turbilhão”. Existem peças publicitárias que ressoam em nós, com seus jingles e refrões. Você muito provavelmente já se pegou assoviando um destes jingles em algum momento...

A diferenciação feita por Leibniz entre a “atualização” nas almas e a “encarnação” nos corpos é muito importante, por-

que esses dois processos não são coincidentes e podem, por outro lado, ter efeitos absolutamente imprevisíveis sobre a subjetividade das mônadas. As redes de televisão atuais, por exemplo, não reconhecem mais as fronteiras das nações, das classes, de status, de renda. Suas imagens são recebidas nos países não ocidentais ou nas camadas mais pobres da população ocidental com baixíssimo ou até mesmo nenhum poder de compra. As transformações incorporais agem no interior das almas dos telespectadores, criando uma nova sensibilidade: um possível que existe, mesmo que não exista do lado de fora de sua expressão (as imagens da tevê). Para que este possível tenha uma certa realidade, basta que ele seja expresso por um signo.

Porém, a encarnação nos corpos, a possibilidade de comprar, de viver com seu corpo em meio a serviços e mercadorias — que os signos referem como mundos possíveis — nem sempre acompanha as modificações dos desejos (e, para a maior parte da população mundial, não acompanha de modo algum!), dando ensejo às expectativas, às frustrações, às rejeições. Suely Rolnik, ao observar esses fenômenos no Brasil, fala das duas figuras subjetivas que constituem os dois extremos no interior dos quais se articulam as modulações da alma e do corpo, produzidas pela lógica que acabamos de descrever: o *glamour* da “subjetividade luxo” e a miséria da “subjetividade lixo”.²

O mundo ocidental se assusta com as novas subjetividades islâmicas. Mas esse monstro, foi o próprio Ocidente que ajudou a criar, com suas técnicas mais pacíficas e sedutoras.

²Suely Rolnik, “O ocaso da vítima. Para além da separação entre criação e resistência”, *Revista Lugar comum*, Rede Universidade Nômada, Rio de Janeiro, n. 18, novembro de 2002.

Não estamos sendo mais confrontados por restos de sociedades tradicionais que deveriam continuar sendo modernizadas, mas por verdadeiros ciborgues que articulam o que há de mais antigo e arcaico com o que existe de mais moderno.

Os mundos da publicidade são mundos fechados e totalitários, uma vez que destroem ou excluem outros mundos possíveis, que já estão lá (os modos de vida não ocidentais, por exemplo) ou que poderiam vir a existir. As empresas agem sobretudo através das transformações incorporais, que chegam antes e muito mais rapidamente do que as transformações corporais. Três quartos da humanidade são excluídos das transformações corporais, ao passo que continuam tendo rápido acesso às transformações incorporais (sobretudo através da televisão). O capitalismo contemporâneo chega primeiro com palavras, signos, imagens. E as máquinas de expressão, hoje em dia, não precedem apenas as fábricas, mas também a guerra.

O simulacro publicitário do acontecimento é um encontro ou, até diríamos, um duplo encontro. A publicidade encontra primeiramente a alma, e depois o corpo. Este duplo encontro poderia dar lugar a um duplo deslocamento, uma vez que os possíveis colocados pela publicidade podem sempre ser desviados e recriados sob a modalidade da problematização.

A publicidade nada mais é do que um mundo possível (mesmo que tal mundo seja normatizado, formatado), uma dobra que envolve virtualidades. A explicação daquilo que está dissimulado, do desenvolvimento da dobra, pode produzir efeitos absolutamente heterogêneos, porque as mônadas são sempre singularidades autônomas, independentes, virtuais. Um outro mundo possível sempre está virtualmente lá: a bi-

furcação em séries divergentes perpassa o capitalismo contemporâneo. Mundos impossíveis desdobram-se a partir de um mesmo mundo, e por essa razão o processo de apropriação capitalista jamais se fecha sobre si mesmo, mas é sempre incerto, imprevisível, aberto. "Existir é diferir": mas a diferenciação é, a cada vez, incerta, imprevisível, arriscada.

O capitalismo tenta controlar os mundos virtualmente possíveis através da variação e da contínua modulação. Ele não produz, propriamente, nem sujeito, nem objeto, mas sujeitos e objetos em contínua variação, gerados pelas tecnologias da modulação, que estão, por sua vez, em permanente variação.

Nos países ocidentais, o controle não passa apenas pela modulação dos cérebros, mas também pela modelagem dos corpos (prisões, escolas, hospitais) e pela gestão da vida (Estado-providência). Seria dar um papel bem mais nobre ao capitalismo não pensar que tudo acontece pela variação contínua de sujeitos e objetos, pela modulação dos cérebros, pela captura da memória e da atenção. A sociedade de controle recupera e reintegra os velhos dispositivos disciplinares. Nas sociedades não ocidentais, nas quais as instituições disciplinares e o Estado-providência são bem mais frágeis e pouco desenvolvidos, tal controle implica diretamente uma lógica de guerra, mesmo em tempos de paz.

O corpo paradigmático da sociedade de controle não é mais o corpo aprisionado do trabalhador, do louco, do doente, mas o corpo obeso (cheio dos mundos da empresa) ou anoréxico (recusa destes mesmos mundos) que observa pela televisão os corpos mortos pela fome, pela violência e pela sede da maior parte da população mundial. O corpo paradigmático não é mais o corpo mudo forjado pelas disciplinas,

mas o corpo e a alma marcados e falados pelos signos, pelas palavras, pelas imagens (os logos das empresas) que se inscrevem em nós de acordo com o mesmo procedimento da máquina de *Na Colônia Penal* de Kafka: gravando suas palavras de ordem na pele dos condenados.

Nos anos 1970, Pasolini descrevia com muita precisão como a televisão mudava as almas e os corpos dos italianos, como se tornara o principal instrumento de uma transformação antropológica que atingia sobretudo e principalmente os jovens. Pasolini utiliza praticamente o mesmo conceito que Tarde para definir as modalidades de ação a distância da televisão: esta age muito mais através do exemplo que da disciplina, por imitação, muito mais que por restrição. A televisão é condutora de condutas, ação sobre ações possíveis.

Essas transformações incorporais, que "batucam" como ritornelos em nossas cabeças, que circulam imediatamente e entram em cada lar, nos quatro cantos do planeta, e que por isso mesmo constituem uma verdadeira arma de destruição em massa, de conquista, de captura, de apreensão de cérebros e de corpos, são simplesmente incompreensíveis para a teoria marxista e para as teorias econômicas.

Encontramo-nos assim diante de uma mudança de paradigma que não podemos mais apreender a partir do trabalho, da práxis. Ao contrário, tais categorias correm o risco de acabar dando uma falsa imagem do que seja a produção (o processo constituinte) hoje em dia, porque o processo que acabamos de descrever é anterior, e antecipa toda a organização do trabalho (e do não-trabalho).

O TRABALHO E A PRODUÇÃO DOS POSSÍVEIS

O “possível” (um produto ou um serviço) que vai expressar o “mundo” normatizado da empresa não existe *a priori*, ele precisa ser criado. O mundo, os trabalhadores, os consumidores não preexistem ao acontecimento. São, ao contrário, engendrados pelo acontecimento.

É a partir dessa afirmação da neomonadologia que podemos reformular completamente a teoria do trabalho. Não dá mais para compreender a produção e o trabalho como tendo sido regrados e normatizados a partir do modelo da fábrica de alfinetes de Smith ou das fábricas manchesterianas de Marx.

A economia capitalista contemporânea segue à risca o ciclo de valorização descrito por Tarde: a invenção, enquanto criação de possíveis e atualização destes possíveis nas almas (dos consumidores e dos trabalhadores), é a verdadeira produção, ao passo que aquilo que Marx e os economistas chamam de produção é, na verdade, reprodução.

Utilizaremos as pesquisas do sociólogo Philippe Zarifian para ver como a cooperação neomonadológica, a atividade de criação e de efetuação das subjetividades quaisquer, é apropriada e comandada pela empresa contemporânea.

Capturar a atividade de criação é capturar o acontecimento. Ora, precisamos ver que mesmo nas fábricas, um dos berços das técnicas disciplinares, a organização do trabalho passa a ser investida da lógica do acontecimento, pelo agenciamento da diferença e da repetição. É uma mudança radical.

As disciplinas se encarnam dentro de uma tradição de pensamento e de um conjunto de práticas que consideram “os acontecimentos como negativos: eles não devem se reproduzir, tudo deve acontecer conforme o que foi previsto e plani-

ficado, tudo deve corresponder à normalização do trabalho”.³ A visão disciplinar da organização do trabalho é antiacontecimento, antiinvenção, pois subordina o acontecimento e a invenção à reprodução. Mas a atividade da empresa, na captura direta de seus clientes, não é comandada apenas pela previsão e pela planificação. A instabilidade, a incerteza, a necessidade de fazer face às mudanças em vias de acontecer atingem profundamente a organização do trabalho. O trabalho torna-se um conjunto de acontecimentos, “de coisas que chegam de maneira não previsível, constituindo exceções com relação à situação considerada normal”.⁴

A resposta ao surgimento do imprevisível, do incerto, dos acontecimentos, é dada pela mobilização da atenção individual e coletiva ao que está se passando, ao que já passou e ao que vai passar, e isso significa invenção, capacidade de agenciamento, de combinações, de fazer acontecer. Acontecimentos e invenções se distribuem ao longo do ciclo de produção (desde a concepção do produto à sua fabricação) e se articulam com as rotinas, os hábitos, as operações codificadas. Assim, mesmo a organização do trabalho substitui literalmente as noções de “diferença e repetição”.

Em seus escritos mais visionários, Marx fala do trabalho não mais como uma atividade direta de transformação da matéria, mas como uma atividade de controle da produção. É exatamente isso o que acontece hoje em dia; no entanto, no capitalismo contemporâneo, controlar significa prestar atenção aos acontecimentos. Trabalhar é estar atento aos acontecimentos, quer estes se produzam no mercado, quer sejam produzidos pela clientela ou no escritório: é colocar em mar-

³Philippe Zarifian, *À quoi sert le travail?*, Paris, La Dispute, 2003, p. 95.

⁴*Ibidem.*

cha uma capacidade de agir, de antecipar, de estar à altura dos acontecimentos. Isso implica poder aprender com a incerteza e as mudanças, portanto, poder tornar-se ativo diante da instabilidade e produzir em conjunto, a partir dos marcos “comunicacionais”.

Resumindo o pensamento de Zarifian sobre a organização do trabalho nas empresas, poderíamos dizer que este passou da operação à ação, do trabalho em equipe à atividade em rede.

O CAPITAL-CLIENTELA

Segundo Zarifian, a competição concorrencial entre as empresas tem por objetivo a captação de uma clientela; em outras palavras, a constituição de um capital-clientela feito de modo monopolista. O mercado, tal como entende a economia política, não existe: aquilo que chamamos de mercado é, na verdade, a constituição/captação da clientela. Dois elementos são essenciais nessa estratégia: a fidelização da clientela e a capacidade de renovar a oferta através da inovação. Captura e fidelização dos clientes significa, sobretudo, capturar a atenção e a memória, capturar os cérebros; constituição e captura de desejos e crenças, constituição e captura de redes: “O mercado desaparece, o público se afirma.”⁵

Toda produção se torna assim produção de serviços, ou seja, transformação das “condições de atividade e das capacidades de ação futura dos clientes, usuários, públicos”,⁶ e visa,

⁵Philippe Zarifian, “Controle das obrigações e produtividade social”, *Multitudes*, n. 17, Éxils, junho de 2004.

⁶Philippe Zarifian, *À quoi sert le travail?*, op. cit., p. 47.

em última análise, aos “modos de vida”. O serviço não satisfaz uma demanda prévia, mas deve antecipá-la, ou melhor, fazê-la acontecer. Essa antecipação se faz inteiramente no campo do virtual, mobilizando os recursos da linguagem, da comunicação, dos enunciados, das imagens. A antecipação dos serviços através do virtual e dos signos oferece uma vantagem: por um lado, de poder utilizar todas as propriedades da linguagem, abrindo-se assim para a exploração de vários possíveis; e, por outro, de trabalhar de maneira comunicacional sobre o sentido.

A AUTONOMIA E A RESPONSABILIDADE DA MÔNADA/TRABALHADOR

Se essa concepção da atividade como acontecimento mobiliza os conceitos da filosofia de Deleuze e de Spinoza, Zarifian explora a monadologia de Leibniz, através da leitura de Tarde, para pensar a subjetividade dos trabalhadores e sua cooperação no capitalismo contemporâneo. Mesmo na empresa, a modulação dos espíritos (controle da memória espiritual) se articula com a modelagem dos corpos (docilização da memória corporal — que constitui a essência do taylorismo). A empresa não deve apenas criar um mundo para o consumidor, mas também para o trabalhador. Trabalhar em uma empresa contemporânea significa pertencer, aderir a este mundo, aos seus desejos e às suas crenças.

A monadologia permite-nos tanto dar conta desses objetivos da empresa como articular a tese paradoxal que Zarifian quer demonstrar: a atividade torna-se, ao mesmo tempo, cada vez mais individual e cada vez mais coletiva. Como Tarde já havia observado muito apropriadamente, graças a Leibniz,

podemos sair das aporias dos planos individual e coletivo e, portanto, podemos encontrar uma alternativa para o individualismo e para o holismo, porque tanto o coletivo quanto o social estão incluídos na individualidade da mônada: “A relação do indivíduo com sua atividade tende a se tornar uma mônada, uma totalidade em si [...]. Esta relação não é mais vista como fracionamento, funcionalmente determinado, da divisão orgânica do trabalho. Torna-se global por si mesma [...]”⁷

Como em Tarde, as mônadas são abertas, e se abrem duas vezes: do interior em direção ao exterior e do exterior para o interior. Zarifian toma o exemplo de um consultor financeiro que trabalha nos Correios. Na sua relação com o cliente, com o público, esse trabalhador deve manifestar possuir autonomia, responsabilidade, espírito de iniciativa e de decisão, para fazer face às incertezas e às imprevisibilidades desta relação. Mas não se deve acreditar que são somente os “quadros” mais qualificados que têm essa responsabilidade diante do acontecimento: Zarifian mostra que mesmo a atividade dos trabalhadores menos qualificados — como, por exemplo, atendentes de *call centers* — pode ser descrita da mesma maneira.

Na empresa pós-fordista, a capacidade de se confrontar com aquilo ou com aqueles que chegam ou que irão chegar não caracteriza apenas o trabalhador independente, autônomo, mas também o dependente, subordinado. Trata-se de competências que um número cada vez maior de trabalhadores deve ter, sem distinção entre assalariados, intermitentes, ou até mesmo desempregados.

⁷*Ibidem*, p. 62.

A relação da mônada — consultor qualificado com seu cliente — é uma singularidade inserida em um universo: o da ação comercial dos Correios. A mônada é uma “abertura do interior”, no sentido que condensa em si mesma “entradas globalizantes”. O universo da empresa “penetra a mônada desde o interior, sem contudo anular sua singularidade. E é, por outro lado, nesta singularidade e somente nela que o universo global ganha sentido e alcance”.⁸

Trata-se, sem dúvida, de entradas e estratégias definidas pela direção da empresa, mas que são “reabsorvidas, condensadas e reformuladas em cada mônada, de maneira única, a cada vez”.⁹

Não devemos, contudo, tomar ao pé da letra todos os discursos das empresas sobre a autonomia de seus empregados, mas estes discursos expressam, de toda maneira, uma mudança radical nas estratégias empresariais e das subjetividades dos trabalhadores. De agora em diante, o trabalho se faz a partir de uma certa autonomia, o que cria uma situação de duplo viés: afirmação da autonomia, da independência, da singularidade de um trabalhador (mônada) e também, ao mesmo tempo, captura e ato de pertencer ao mundo da empresa, uma vez que “este mundo é interno à situação e ao comportamento do sujeito”.¹⁰

Para explicar o controle nas empresas contemporâneas, Zarifian utiliza a metáfora do elástico. O trabalhador não se encontra mais aprisionado pelas correntes do posto de trabalho, mas liga-se a sua empresa por um elástico: “O assalariado pode, livremente, esticar o elástico, ele não está mais preso,

⁸*Ibidem*, p. 64.

⁹*Idem*.

¹⁰*Ibidem*, p. 65.

pode mover-se, deslocar-se ao sabor de suas iniciativas e de seu *savoir-faire*, de acordo com suas próprias faculdades decisórias e de julgamento. Mas, eis que o elástico é tensionado, uma força periódica de chamamento se exerce sobre o trabalhador, e ele tem que prestar contas [...]. A pressão dos prazos, dos resultados a atingir, substitui aquela do cronômetro das operações elementares do trabalho. Mas seria falso pensar que este controle só se exerce periodicamente. Na verdade, é onipresente. Permanentemente — o assalariado deve pensar — vão ficar no meu pé, me importunando noite e dia.”¹¹

A situação não é nem melhor nem pior do que na divisão taylorista do trabalho, mas é diferente. E é desta diferença que devemos partir para podermos compreender a sujeição dos trabalhadores à empresa, mas também as possibilidades de resistência.

A distinção entre atualização nas almas e encarnação nos corpos vale aqui também. As práticas de gestão são confrontadas pelo caráter imprevisível do duplo encontro, na alma e no corpo, que é próprio do acontecimento; e este duplo encontro dá lugar aos deslocamentos no espaço e no tempo entre as subjetividades dos trabalhadores e as estratégias das empresas. Da mesma maneira que para os consumidores, este deslocamento tanto pode ser a ocasião oportuna para desvios bem-sucedidos (o que Bakhtin chamava “a fagulha carnavalesca” da ironia) como pode ser a fonte de terríveis desmoronamentos e sinuosidades subjetivas.

As técnicas de controle na empresa não substituem as técnicas disciplinares, mas articulam-se com elas. As respectivas

¹¹ Philippe Zarifian, “Contrôle des engagements et productivité sociale”, *op. cit.*

proporções de controle e disciplina às quais um trabalhador assalariado é submetido dependem de seu nível hierárquico, de suas competências e do tipo de produção à qual está vinculado. Assim, nas sociedades de controle, diferentes técnicas de poder se superpõem e se compõem. De um lado, na empresa, os trabalhadores são capturados nas relações de controle que se adicionam às relações disciplinares herdadas da fábrica. De outro, diante da empresa, os consumidores são submetidos a relações de poder que visam a construir um modelo majoritário de comportamento, de valores, de formas de vida, de sentidos. Cada indivíduo, sendo ao mesmo tempo trabalhador e consumidor, é, dessa maneira, submetido a relações de poder heterogêneas.

O SISTEMA FINANCEIRO E AS MÁQUINAS DE EXPRESSÃO

As máquinas de expressão, que constituem o sensível (desejos e crenças) e a opinião pública, não agem somente no interior da empresa, mas também sobre o sistema financeiro. O processo que acabamos de ver em ação no domínio da publicidade tem a mesma natureza do que aquele que incide sobre a cotação dos preços das ações na Bolsa de Valores.

A moeda é uma potência de escolha, de avaliação, de direcionamento dos investimentos. Mas a avaliação financeira é produto de uma lógica de opinião, e não deriva dos mecanismos objetivos e impessoais do mercado. É o que podemos confirmar nos últimos trabalhos sobre a moeda, feitos pela Escola da Regulação.¹² A avaliação, as escolhas financeiras de-

¹² Michel Aglietta e André Orléan, *La Monnaie: entre violence et confiance*, Paris, Éd. Odile Jacob, 2002. (N. R. T.)

pendem da capacidade de fazer emergir as crenças partilhadas (públicas) lá onde não existem mais do que modos diferentes e heterogêneos de prever o futuro.

Para explicar o funcionamento da opinião pública, não vamos nos referir às teorias da Escola da Regulação, e sim à perspectiva de Gabriel Tarde, que, já no final do século XIX, descrevia as Bolsas como laboratórios de psicologia social. Uma cotação na Bolsa pressupõe a transformação de julgamentos individuais em julgamentos coletivos. Segundo Tarde, a determinação de um valor e de uma avaliação se faz através da opinião, em que os fatores mais decisivos e importantes são a imprensa e a conversa.¹³

A opinião deve, como toda quantidade social, ser compreendida como interação e apropriação de cérebros (as mônadas), que se relacionam e se ligam de acordo com relações do tipo líderes/liderados. A opinião não é jamais um procedimento simples, um mecanismo impessoal, um jogo de espelhos sistêmico, como desejariam os economistas da Escola da Regulação. Dizemos opinião mas, na realidade, existem sempre pelo menos duas opiniões, ou seja, existem sempre forças, mônadas que se opõem ou se põem em acordo a partir de relações unilaterais ou recíprocas.

¹³“Aquilo que Sainte-Beuve disse a propósito do gênio, que ‘o gênio é um rei que cria seus próprios súditos’, é especialmente verdadeiro para o grande jornalista. Quantos publicistas vemos criando seu próprio público! Na verdade, para que Édouard Drumont pudesse propagar o anti-semitismo, foi necessário que sua tentativa de agitação correspondesse a um certo estado de espírito disseminado pela população; porém, enquanto uma voz não se erguesse, conferindo uma expressão comum a esse estado de espírito, a tentativa ficaria apenas no plano individual, pouco intensa, ainda menos contagiosa, inconsciente de si mesma. Aquela que expressa essa voz a cria como força coletiva, artificial que seja, contudo real” (Tarde, *L'Opinion et la foule*, op. cit., p. 40-1 [edição brasileira, *A opinião e as massas*, São Paulo, Martins Fontes, 1992])

“Mas de que maneira a opinião comum se torna real? Não é espontaneamente, haja vista a diversidade de pessoas e a complexidade das questões. Sempre houve, em todas as épocas, algum tipo de sugestão por parte dos inspiradores e formadores de opinião: da mesma maneira, sempre houve também imposição por parte de déspotas militares ou civis que lidam com a opinião com violência, restringindo-a e cerceando o direito de manifestação. Façamos então uma retificação: o verdadeiro governo é a expressão da opinião dos grupos dos líderes ou dos grupos dos terroristas, militares ou civis.”¹⁴

Os economistas da Escola da Regulação reconhecem a ação das relações intercerebrais na determinação das cotações da Bolsa, mas dão à opinião uma dimensão apaziguadora, reguladora, mutilando-a da paixão de ter.

Se olharmos as coisas a partir de cima, diz Tarde, talvez imaginemos perceber o efeito restritivo sobre os preços e cotações da Bolsa de Valores exercido por uma autoridade externa e impessoal, ou espontânea — o mercado —, que se impõe aos indivíduos. “Mas, na realidade, quando entramos no detalhamento preciso e explicativo, vemos que não existe preço que não tenha sido fixado por algumas vontades dominantes, que são apropriadas pelo mercado [...]. Para a Bolsa, basta uma elite de corretores de alta ou de baixa para decidir a sorte de uma ação. O preço do trigo, cotado pela Bolsa de Londres ou de Nova York, é o resultado de um conflito entre dois exércitos de especuladores de alta ou de baixa, comandados por chefes conhecidos e inegavelmente influentes, que fazem a lei do mundo inteiro.”¹⁵

¹⁴Gabriel Tarde, *Les Transformations du pouvoir*, op. cit., p. 58.

¹⁵Gabriel Tarde, *Psychologie économique*, op. cit., t. II, p. 32-3.

Mesmo no mundo das ações, o mercado não existe ou, muitas vezes, identifica-se com a captura ou com a constituição de um público, uma clientela.

O poder de agir sobre a opinião aumenta à medida que a sociedade é dotada de novas tecnologias relacionais, à medida que as máquinas de expressão se desenvolvem: “Ao que parece aumenta com os meios de comunicação, imprensa, telégrafo, telefone, que o progresso da civilização proporciona aos indivíduos influentes.”¹⁶

Mas, por que razão o sistema financeiro tem hoje em dia um tal poder de escolha, de avaliação, de decisão e influência sobre a economia, ditando sua lei à indústria e invertendo a correlação entre indústria e finanças que era característica das sociedades disciplinares? É que a moeda é a existência, de uma maneira próxima à da linguagem, do “possível enquanto tal”. É a partir dessa característica que ela pode, com mais facilidade do que a economia real, controlar e capturar a articulação da diferença e da repetição, e ramificar-se com o seu motor: o virtual.

Nas sociedades de controle, a moeda representa a colonização do poder do virtual pelos capitalistas. Tarde mais uma vez nos é bastante útil quando afirma que a moeda é sobretudo uma força, no sentido de uma “possibilidade, uma virtualidade infinita” que tende à sua atualização. Se a economia política se assemelha a uma física social, não é somente em razão da possibilidade de quantificar suas atividades e seus produtos, mas sobretudo em razão da troca entre virtual e atual que a moeda torna possível. Da mesma maneira que os fenômenos físicos são uma contínua conversão de energia potencial em energia atual, os fenômenos econômicos são uma

¹⁶*Idem.*

troca constante entre moeda e riqueza concreta. Assim que a riqueza se expressa em moeda, a força de ação se virtualiza e se multiplica. A diferença entre o poder de ação da riqueza material e o poder de ação da moeda corresponde ao que existe “entre o atual e o virtual, eu diria mesmo, do finito ao infinito”.¹⁷

A EMPRESA E A COOPERAÇÃO ENTRE CÉREBROS

Com o advento da cooperação entre cérebros, não basta mais dizer que o trabalho se tornou afetivo, lingüístico ou virtuoso, posto que é a configuração mesma da acumulação e da exploração capitalista que se modifica radicalmente. A economia capitalista não se estrutura mais através da seqüência temporal produção-mercado-consumo, como ensinam os economistas e os marxistas.

Tomemos o exemplo da mais importante capitalização acionária do mundo, a Microsoft (o mesmo seria válido, com diferentes graus de intensidade, para a “produção” cultural, artística ou midiática e assim, como já vimos com Zarifian, para a própria produção industrial, notadamente a indústria farmacêutica).

A economia política e o marxismo nos falam sobre o processo de valorização do capital da seguinte maneira: a Microsoft é uma empresa que contrata “trabalhadores” (engenheiros de informática) que vendem sua força de trabalho (seu conhecimento da programação informática) para realizar um produto ou um serviço (o software) que, em seguida,

¹⁷*Ibidem*, p. 311.

é vendido aos clientes no mercado. A Microsoft realiza, assim, uma mais-valia ao explorar os trabalhadores, depois entra em concorrência com outras empresas e essa competição desemboca em monopólio.

Partindo da perspectiva da neomonadologia, podemos produzir um roteiro diferente. A Microsoft não entra *a priori* em relação com um mercado e com os “trabalhadores”, mas, através destes últimos, com a cooperação entre cérebros. É desse elemento que o nosso roteiro deve partir. O que vem primeiro, e é o que a Microsoft captura, é a livre cooperação dos cérebros.

O roteiro começa, portanto, fora da empresa, uma vez que a cooperação dos cérebros é ontologicamente anterior à sua captura. Na cooperação entre os cérebros expressa-se uma força de co-criação e de co-realização que se afirma, nesse caso específico, como capacidade de criação e de realização de softwares (livres). Esta cooperação não necessita, para existir, da empresa e do capitalismo, como na economia descrita por Marx e Smith. Depende, ao contrário, do desenvolvimento e da difusão da ciência, dos dispositivos tecnológicos e das redes de comunicação, dos sistemas educacionais, de saúde, e de todos os outros serviços que dizem respeito à “população”. A força de criação e de realização da cooperação depende, assim, da disponibilidade e do acesso aos “bens públicos” ou “coletivos”, ou ainda “comuns” (a ciência, o saber, a internet, a saúde).

Essa potência de criação se expressa segundo modalidades próprias à cooperação entre os cérebros: a invenção de um software se dá pelo agenciamento de uma multiplicidade de inteligências, de saber-fazer, de afetos que circulam em uma rede que é um agenciamento heterogêneo de singularidades, de fluxos e de agregados (como demonstram as comu-

nidades de desenvolvedores de softwares livres). A criação e a implementação de um software se expressam por uma potência de disjunção e de coordenação, tanto na invenção quanto na implementação (difusão), uma vez que ela articula uma multiplicidade (os desenvolvedores) para criar o software, mas também articula uma outra multiplicidade (de usuários) para implementá-lo. Os dois processos tendem, aliás, a se confundir.

A criação e a efetuação são sempre uma apreensão recíproca, aberta, imprevisível, infinita, uma vez que o “criador” e o “usuário” tendem a se mimetizar. As duas funções, radicalmente separadas na economia política, tanto quanto na valorização capitalista, são reversíveis no plano da cooperação dos cérebros. A captura, a apreensão recíproca fazem de todas as mônadas “colaboradores”, mesmo que nem todas tenham a mesma potência de criação e de articulação.

A forma da criação e da efetuação da cooperação entre cérebros é pública, posto que se dá a partir dos desejos e crenças de todos. A dimensão pública da cooperação deve ser garantida e defendida por direitos (*o copyleft* garante o direito de copiar, modificar e difundir) que reconhecem, ao mesmo tempo, a iniciativa individual, singular (o direito moral de cada inventor) e a natureza pública da atividade e de seus produtos (todas as invenções constituem uma espécie de “caçarola comum”, livre e acessível por todos).

Mas, então, como a Microsoft intervém nesse roteiro? Até aqui não tivemos necessidade da empresa para explicar a produção de softwares: o roteiro pode se desenvolver fora de qualquer valorização capitalista. Deveríamos então retomar os ensinamentos marxistas e dizer que a Microsoft explora o trabalho de seus empregados? Essa explicação nos pareceria insuficiente: os lucros faraônicos da Microsoft não se dão somente sobre a base dessa exploração, como nos ensinaram

os marxistas e economistas políticos, mas derivam da bem-sucedida constituição de uma clientela e do monopólio exercido sobre ela.

O “trabalho” da empresa e seus empregados consiste na captura unilateral que visa a transformar a multiplicidade dos “colaboradores” (mônadas) em multiplicidade de “clientes”. Os empregados da empresa (e não apenas os engenheiros, mas também os agentes de marketing, os “lobistas” que atuam junto aos políticos para garantir seu monopólio e assim por diante) operam em interface com a cooperação entre cérebros: a ação da Microsoft consiste em neutralizar e desativar a co-criação e a co-realização da multiplicidade. A potência de agenciamento, em lugar de se distribuir de forma heterogênea como na cooperação, é concentrada na empresa.

E como se realiza tal captura? A forma imediatamente pública da cooperação é negada pelo segredo que rege as atividades da empresa e o segredo que rege a difusão dos softwares (impossibilidade de acessar o código-fonte). A neutralização e a captura da potência de co-criação e de co-realização se fundam sobre a propriedade intelectual, e não sobre a propriedade dos meios de produção, como na cooperação da fábrica.

No entanto, a “nova economia” para a qual a Microsoft representa o símbolo necessita também da indústria de reprodução para fabricar as máquinas onde rodarão os softwares, além de uma multiplicidade de serviços pessoais (educação, saúde). Poderíamos então pensar que é preciso descrever o conjunto dessas atividades segundo a lógica da divisão internacional do trabalho: “Os chips e o material são produtos de uma indústria globalizada, cujas fábricas se encontram entre as *maquiladoras* e as zonas industriais do México, da América Central, da China do Sul, da Malásia, das Filipinas, de

Taiwan ou da Coreia.” Poderíamos afirmar que a “criatividade do trabalho imaterial concentrado no Norte global apóia-se assim sobre um pedestal de trabalho pauperizado, no Sul planetário.¹⁸

Mas, antes de opor o imaterial ao material, preferimos retornar à proposição de Tarde e suas implicações contemporâneas: a hierarquia das funções corporais e das funções intelectuais, do trabalho imaterial e do trabalho reprodutivo, do “cognitariado” e dos operários, não dá mais conta de explicar a dinâmica da sociedade moderna, quando esta se transforma em “um grande cérebro coletivo, no qual os pequenos cérebros individuais são as células”:¹⁹ os “pequenos cérebros” dos quais se constitui este “grande cérebro coletivo” compreendem tanto os engenheiros da Microsoft quanto os operários das linhas de montagem de produtos digitais.

Seria desastroso acreditar que a diferença entre invenção e reprodução segue estritamente a divisão Norte/Sul, já que todas as atividades têm uma parte de invenção e uma de reprodução. É o próprio conceito de atividade que precisa agora ser modificado.

A atividade, seja qual for, não se subordina mais a uma lógica instrumental, mas à lógica do acontecimento (a função do conhecimento, por exemplo, muda de natureza em função da organização do trabalho fordista em que já constituía a “força produtiva mais importante”, como diria Marx). A natureza da atividade dos pequenos cérebros no interior do grande cérebro social não é apenas definida pela imaterialidade, pelo intelecto, pelo cognitivo, mas pela capacidade de

¹⁸Nick Dyer-Whiteford, “Sur la contestation du capitalisme cognitif: composition de classe de l’industrie des jeux vidéo et sur ordinateur”, *Multitudes* n. 10, Éxils, 2002.

¹⁹Gabriel Tarde, *La Logique sociale*, op. cit., p. 218.

começar alguma coisa nova, ou seja, pela capacidade de construir os problemas e de colocar à prova as respostas às perguntas suscitadas.

A atividade de cooperação dos cérebros não é mais necessariamente especializada, nem intelectual. A dinâmica da cooperação dos cérebros pode até mesmo ser bloqueada e capturada por algo que se apresente como “trabalho intelectual”: nada mais distante da livre cooperação entre os cérebros do que a instituição universitária, com suas hierarquias, seus mecanismos de reprodução, suas barreiras contra as bifurcações, os desvios e as invenções. Da mesma maneira, o movimento dos pesquisadores franceses no primeiro semestre de 2004 não criou verdadeiramente novos possíveis, e arrisca mesmo legitimar uma nova organização de saber hierárquico e seletivo, mais bem adaptada aos imperativos do “capitalismo cognitivo”. Ao contrário, os indígenas analfabetos de Chiapas se opõem à colonização de suas formas de vida e colocam em marcha a dinâmica da cooperação dos cérebros: constroem uma esfera de perguntas e respostas na qual intervém uma multiplicidade de sujeitos que portam cada um sua própria capacidade de invenção e de imitação, colocando em jogo os saberes heterogêneos (os saberes tradicionais dos indígenas e os saberes “acadêmicos”, que trazem para a luta a “tradição” das formas de organização dos estudantes mexicanos).

Como lembra Tarde, a cooperação entre cérebros significa que cada indivíduo possui “sua pequena invenção, consciente ou inconsciente” que se junta à memória social, sua própria “esfera imitativa”, mais ou menos extensa, “que bastaria para prolongar cada achado para além de uma existência efêmera e atrelada à mônada”.²⁰

²⁰Gabriel Tarde, *Les Lois sociales*, op. cit., p. 127.

Alguém tem que estar totalmente aprisionado pelos limites da categoria do trabalho para acreditar que a atividade de criação e de efetuação dos mundos possa ser reduzida a uma atividade cognitiva.

A potência de cooperação do software livre tem menos a ver com a natureza cognitiva da atividade dos “colaboradores” do que com a capacidade de abrir o espaço-tempo da invenção, ou, melhor dizendo, a proposição dos problemas e a criação de respostas se dá a despeito das lógicas da empresa ou do Estado, ao implicarem uma multiplicidade de sujeitos. A invenção de novas regras de direito (*copyleft*), necessárias ao desenvolvimento da potência de cooperação, é sobretudo pensada como um instrumento de defesa da criação de possíveis e de sua efetuação, contra qualquer vontade de apropriação unilateral.

A Microsoft é, ao contrário, a empresa que se arroga o direito de definir os problemas e guardar o segredo de suas soluções, para “a grande felicidade dos clientes”. A propriedade intelectual tem, assim, uma função política, já que determina quem tem o direito de criar e quem tem o dever de reproduzir. A propriedade intelectual separa a multiplicidade de sua capacidade de criar problemas e inventar soluções. A empresa e a relação capital/trabalho impedem que se veja a dimensão social do acontecimento que caracteriza a produção da riqueza contemporânea, determinando assim formas de exploração e subordinação inéditas.

O desemprego, a pobreza, a precariedade são resultados diretos da ação da empresa (e também das políticas de emprego), porque a captura da produtividade social impõe, em primei-

ro lugar, uma hierarquização social que não reconhece a natureza cooperativa e acontecimental [*évènementielle*] da produção. A empresa explora sobretudo a sociedade, ao hierarquizá-la e constituí-la em termos de consumidores e clientes, explorando a criação social dos possíveis e a sua efetuação.

A resposta a essas novas formas de exploração e de dominação requer a mobilização dos consumidores/clientes, como já demonstraram muito bem as lutas contra as patentes das indústrias farmacêuticas. As lutas salariais são relativamente impotentes contra a organização das multinacionais contemporâneas, seja porque as relações salariais estão longe de ser majoritárias (como no caso da Microsoft), seja porque estas lutas se concentram, maciçamente, no exterior da empresa (nas unidades de fabricação), como acontece com frequência nas multinacionais farmacêuticas, por exemplo. O que os assalariados não conseguem, talvez os consumidores/clientes o possam, de alguma maneira. Essa potência dos consumidores não deve ser compreendida a partir de sua capacidade de consumir, a partir de seu poder de compra. Os consumidores/clientes não agem politicamente, uma vez que se limitam a “melhor escolher” aquilo que consumirão. A ação dos consumidores pode e deve ser situada no plano da definição de problemas.

Nos países ocidentais, as doenças sexualmente transmissíveis, causadas pelo vírus HIV, ao sair do âmbito dos consumidores, impuseram todo um conjunto de novos saberes contra os conhecimentos médicos, afirmando sua presença ativa, sua participação na definição das finalidades das pesquisas e na elaboração de protocolos de testagens laboratoriais,

contra o monopólio da indústria farmacêutica.²¹ Nos países do Sul, a mobilização se organiza em torno de fazer valer, contra a arrogância dos grandes laboratórios farmacêuticos, os direitos destes países de produzir em suas fábricas locais os medicamentos genéricos, seus direitos às importações bilaterais²² e às licenças obrigatórias.²³

Esse conflito, longe de estar resolvido, é também a expressão de uma nova clivagem Norte/Sul na economia globalizada: ao mesmo tempo que a atividade das empresas capitalistas se polariza dentro da Tríade e nas novas economias emergentes, o poder que exerce o capital globalizado nos países do Sul não evidencia apenas a “troca desigual”, mas tem também o poder de decretar quem tem acesso aos saberes, à saúde, que tem direito à vida, e isso através da restrição dos dispositivos de propriedade intelectual.²⁴

Portanto, na cooperação entre cérebros (ou subjetividades quaisquer), é menos a natureza “imaterial” do que a for-

²¹Para um aprofundamento dessa questão, permito-me remeter o leitor ao texto “Globalisation et propriété intellectuelle, la fuite par la liberté dans l'invention du logiciel libre”, de minha autoria e Antonella Corsani (*Journal des Anthropologues*, 2004, p. 94-6).

²²O sistema de importações paralelas assenta-se sobre o princípio jurídico do “esgotamento dos direitos”, segundo o qual o detentor X de uma patente em um país não pode se opor a que este país importe o medicamento de um terceiro país, onde este mesmo medicamento custe menos.

²³Licenças obrigatórias: os acordos prevêm que os direitos de um detentor de patentes podem ser limitados, principalmente em casos de interesse geral (extrema urgência e gravidade, saúde pública) ou de práticas anticoncorrenciais. Um Estado pode, em condições específicas, autorizar uma empresa local a produzir um remédio patenteado, sem pagar *royalties*.

²⁴Como assinala Zaki Laidi (“La propriété intellectuelle à l'âge de l'économie du savoir”, *Esprit*, novembro de 2003, p. 128): “Os Estados Unidos receberam 38 bilhões de dólares a título de direitos de propriedade intelectual. Ao mesmo tempo, a Coréia teve que pagar 15 bilhões de dólares para poder adquirir patentes, o que mostra a que ponto o acesso ao saber vem se tornando caro para países em desenvolvimento.”

ma ético-política da atividade e suas modalidades de organização que nos interessam: ao modo dos movimentos pós-socialistas, as experiências que citamos não se limitam a dizer “não”, mas abrem um espaço de invenção (institucional, econômica, comunicativa), que não é específico — muito pelo contrário — do trabalho cognitivo ou imaterial.

O CONCEITO DE “PRODUÇÃO”

Para apreender o conceito de “produção” nas sociedades de controle, não podemos partir da empresa ou da fábrica, mas devemos considerar a articulação das relações de poderes múltiplos e heterogêneos (noopolítica, biopolítica e disciplinada). E não podemos tampouco apreender os “sujeitos” desta produção a partir do trabalho (seja cognitivo ou imaterial). Devemos, ao contrário, compreender os agenciamentos dos consumidores, das populações e dos trabalhadores.

Os consumidores, as populações e os trabalhadores são determinações políticas que, por sua vez, dividem a cooperação entre cérebros e se realimentam nela. A multiplicidade das mônadas é dividida em conjuntos hierarquizados, e cada conjunto é designado a uma função finita e fixa. A distribuição dos papéis e funções se nutre da própria “natureza” dessas forças e de suas modalidades de ação. Uma vez que as mônadas são capturadas em relações determinadas por um simulacro de acontecimento ou pela criação de possíveis regidos pelas instituições capitalistas, a produção explora as forças de invenção e de repetição, e as potências “psicológicas” de ação a distância sobre os afetos das outras mônadas (incluindo a memória mental e a atenção, *conatus* do cérebro); uma vez que as mônadas são capturadas na execução de

um trabalho reprodutivo, estas mesmas forças são neutralizadas. A memória e a atenção não se abrem para o espaço virtual da invenção: a atenção fica subordinada à realização de uma ação finalizada e a memória torna-se um simples hábito, uma repetição contraída no corpo, de tal maneira que a ação se torna assimilável a simples automatismos (o taylorismo é um bom exemplo dessa captura e da neutralização das forças “psicológicas”).

Mas, na verdade, trata-se das mesmas mônadas que participam dessa cooperação e que têm todas elas, em diferentes graus, potência de invenção e de repetição, a capacidade de afetar e de serem afetadas.

O trabalho (cognitivo ou reprodutivo) não contém em si mesmo uma crítica da “produção”, já que esta última articula de maneira inexorável as disciplinas, a biopolítica, e a noopolítica. Entramos assim na lógica das subjetividades quaisquer, das minorias e do devir,²⁵ e abandonamos a lógica dos sujeitos estratégicos (não existe mais um centro, mesmo na “produção capitalista”) que guiam e recompõem, através de alianças, os sujeitos mais frágeis.

Podemos falar de crítica ou ação política toda vez que presenciemos a negação do que existe, sempre que verificamos uma operação de subtração, de recusa de alternativas dicotômicas atualizadas nas relações possíveis (seja nas empresas, na biopolítica ou na noopolítica) e que, através desta recusa, desta subtração, se abra o espaço constituinte da criação de possíveis, um tempo de experimentação e de colocar à prova.

Experimentação esta que, ao partir da especificidade de cada situação, se abre para o fora, interrogando, transversalmente, o conjunto das relações de poder.

²⁵Ver, para mais detalhes, o capítulo 5.

Aquilo que vimos em ação nas lutas pelos medicamentos, por exemplo. A recusa das políticas das multinacionais farmacêuticas colocou em questão a pesquisa, aquilo que se produz (por que e para quem), as políticas de saúde pública, os direitos de propriedade implicando uma multiplicidade de sujeitos (usuários, doentes, pesquisadores, a opinião pública, os trabalhadores, as instituições de regulação bioética) e uma multiplicidade de saberes — cognitivos e não cognitivos.

A impotência da lógica do movimento operário é inerente à incapacidade de sair da política sindical clássica e suas relações codificadas. Mas tampouco são os trabalhadores cognitivos que têm a capacidade e a possibilidade de controlar e hibridar tamanha multiplicidade de interesses e saberes. Não se trata de substituir um sujeito estratégico (a classe operária) por um outro sujeito estratégico (o cognitariado), mas de pensar a atividade de uma multiplicidade como potência de criação e de efetivação de mundos. Desse ponto de vista, as divisões entre trabalho cognitivo e trabalho não cognitivo, entre produtos materiais e imateriais perdem totalmente o sentido. São divisões nas quais somos capturados e das quais devemos escapar (trata-se sempre de exercício de poder). A criação de mundos possíveis implica sempre uma transformação dessas atribuições que determinam outras funções, outras atitudes, outras competências e outras dinâmicas.

É evidente que, uma vez que passamos do conceito de “produção material” à produção de mundos, confrontamos com a exigência já prevista por Marx:²⁶ a necessidade de

²⁶Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, Paris, Éditions Sociales, 1980. (Cf. também Antonio Negri e Maurizio Lazzarato, *Trabalho imaterial*, op. cit. [N. R. T.]

se dispor de um outro método, de construir um outro modo de exposição, radicalmente diferente daquele utilizado pela economia política, para poder falar da “produção”. Para aquele Marx visionário, não é mais “o trabalho sob a forma imediata” que constitui o fundamento da riqueza, e sim o desenvolvimento da ciência, do progresso tecnológico e da “cooperação e da mobilidade social”, em suma, o “desenvolvimento do indivíduo social”, de tal maneira que a “produção baseada no valor de troca se desfaz”.

Tais afirmações, em Marx, não são muito mais do que especulações, já que ele não nos diz de que maneira a ciência se faz e tampouco explica em que consistem a cooperação e a mobilidade social.

Sabemos apenas que a cooperação fundada no trabalho, que ele mesmo descreve em *O capital*, manifesta-se como uma “base miserável” para apreender e medir a produção da riqueza e seus “sujeitos”.

Talvez possamos contribuir para a definição de um novo conceito de “produção” (de criação de mundos possíveis) que parta da cooperação entre cérebros, enumerando outras características, além das que já citamos (distinguindo tal cooperação da cooperação na acepção de Smith) e que concernem às modalidades de ação e de cooperação, seus “produtos” e sua medida.

AS MODALIDADES DE AÇÃO E DE COOPERAÇÃO DOS CÉREBROS REUNIDOS

Nem a práxis e todos os seus coletivos (tais como a classe, a lei do valor, o trabalho) nem o paradigma liberal (com seu tríptico: liberdade individual, mercado e propriedade) podem

apreender e dar conta das condições de constituição da cooperação entre cérebros. Ao contrário, a cooperação da economia política contribui para destruir a co-criação e a co-efetuação das subjetividades quaisquer, posto que pretende organizá-las e medi-las a partir dessa “base miserável” que é o “trabalho”.

Quais seriam, então, as modalidades de ação e de cooperação dos cérebros reunidos?

A dinâmica da cooperação entre cérebros é dada pelo acontecimento. Os valores não remetem a uma essência (o trabalho), mas dependem, ao contrário, do acontecimento. As ações são, portanto, novos começos que abrem para o imprevisível, para o imprevisto, quando criam qualquer coisa nova ou quando efetuam este novo.

Essas modalidades de ação são arriscadas. São, pois, frágeis e requerem a confiança como condição da ação. A co-criação e a efetuação implicam a empatia e o compartilhamento, senão por uma outra razão: as mônadas são todas “colaboradoras”, mesmo que expressem potências de agir diferentes.

As mônadas se relacionam de acordo com duas modalidades: “Primeiro, aquela de beligerante a beligerante, ou de rival a rival; segundo, aquela de assistido a assistido, ou de colaborador a colaborador.”²⁷

As relações de rivalidade e de colaboração são mais ou menos imbricadas, mas pela empatia, ou seja, assistência recíproca e colaboração, pela confiança, pela afiliação, que a criação propiciou. Estar em cooperação deve ser um sentir junto,

²⁷Gabriel Tarde, “Darwinisme naturel et darwinisme social”, *Revue Philosophique*, v. XVII, 1884, p. 612.

um “se afetar” junto. A amizade,²⁸ o sentimento de fraternidade, de compaixão (*pietàs*),²⁹ são a manifestação da relação de empatia que é necessário pressupor para explicar a constituição e a dinâmica da cooperação entre cérebros.

A administração das empresas contemporâneas, da mesma maneira que as estratégias de constituição e de captura de consumidores, deve levar em conta o fato de que a invenção não pode ser comandada, e que a confiança, a empatia, o amor, propiciam a co-criação e a co-efetuação dos mundos.

A empatia, a confiança, o compartilhamento recíproco são portanto os pressupostos do processo de constituição do mundo e de si mesmo, porque a diferença é o motor da cooperação. A diferença age de maneira diversa da competição egoísta, ou da contradição, que são os princípios evolutivos possíveis de serem pensados a partir da práxis e das teorias liberais. A diferença desdobra sua potência de criação e de constituição pela co-produção empática, pela confiança e pela amizade, e não pela coordenação ou contradição dos egoísmos.

Dois termos contrários não podem ultrapassar sua contradição, a não ser pela vitória definitiva de um ou de outro, ao passo que dois termos diferentes podem combinar sua heterogeneidade pela hibridação. A fecundidade da lógica do acontecimento e da invenção resulta na capacidade desta de fazer o encontro, de co-produzir e co-adaptar as forças hete-

²⁸“A amizade, infelizmente, e também a sociedade, é como um ‘arco que se deforma se for demasiadamente esticado’, e esta grave objeção tem motivado a resistência dos conservadores de todos os matizes contra as aspirações das classes subordinadas que buscam a igualdade. Esta objeção deve acabar, e o arco social deve estender-se até os limites do gênero humano.” Gabriel Tarde, *Les Lois de l’imitation*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2001, p. 378).

²⁹*Idem*.

rogêneas que só se opõem na lógica dos contrários. Ao estabelecer um novo plano de imanência, as forças co-produzem uma nova modulação de suas relações, descobrem “uma vida ainda não trilhada (*fata viam inveniunt*) que lhes permite utilizar-se reciprocamente”.

A subjetividade que se expressa na cooperação entre cérebros se relaciona com a atividade, não segundo as categorias da práxis ou do trabalho, mas de acordo com a lógica da criação e realização de possíveis.

Devemos fazer a distinção, no cerne daquilo que os economistas e marxistas chamam trabalho, entre invenção e repetição, de um lado, e do outro, entre a tristeza e a alegria que se manifestam nestas diferentes modalidades de ação. Tais distinções são extremamente importantes para compreender os comportamentos subjetivos contemporâneos.

Em cada atividade, material ou imaterial, a subjetividade qualquer distingue a alegria — que se manifesta na invenção e na cooperação — da tristeza, que se expressa no trabalho de repetição padronizada. A dinâmica do fenômeno econômico não encontra uma explicação exclusivamente na sede de enriquecimento, nem no evitamento da dor e da busca do prazer, mas, com muito mais freqüência, no esforço continuamente renovado de evitar a tristeza da reprodução padronizada e de aumentar a alegria da invenção, de reduzir a necessidade do trabalho e aumentar a liberdade da cooperação. É com essa ontologia da invenção e da repetição, da alegria e da tristeza, que o capitalismo deve se confrontar hoje. O quebra-cabeça do capitalismo contemporâneo se evidencia no fato de que é obrigado a render-se a essas condições, sem poder, no entanto, assumi-las completamente, porque sua lógica não é a da imanência e da afiliação (*philia*) que a cooperação entre cérebros pressupõe.

OS PRODUTOS DA COOPERAÇÃO ENTRE CÉREBROS: OS BENS COMUNS

A cooperação entre cérebros, à diferença da cooperação na fábrica smithiana ou marxiana, produz bens comuns: os conhecimentos, as linguagens, as ciências, a arte, os serviços, a informação etc.

Podemos distinguir os públicos ou coletivos, tal como concebidos pela economia política, e esses que denominamos bens comuns (daqui por diante, não poderíamos chamá-los simplesmente de bens?). Estes bens não são simplesmente aqueles que pertencem a todos — como a água, o ar, a natureza —, mas são criados e realizados segundo as modalidades que Marcel Duchamp descreveu para a criação artística: a obra de arte é metade o resultado da atividade do artista e metade o resultado da atividade do público (os que olham, lêem, escutam).

É exatamente essa dinâmica “artística”, não mais aquela do produtor ou do consumidor, que se encontra em ação na criação e na realização dos bens comuns.

Estes bens, ao contrário dos bens “tangíveis, apropriáveis, permutáveis, consumíveis” da economia política, são, na verdade, “inteligíveis, inapropriáveis, não permutáveis, não consumíveis”, como diz Tarde. Os bens comuns, que resultam da co-criação e da co-efetuação da cooperação de subjetividades quaisquer, são, na verdade, “gratuitos e ao mesmo tempo indivisíveis e infinitos”. Inapropriável aqui significa que um bem comum (conhecimento, linguagem, obra de arte, ciência), assimilado por quem o adquire, não se torna daí em diante sua “propriedade exclusiva”, encontra sua legitimidade nessa própria característica de ser compartilhável.

Só os bens produzidos pela relação capital/trabalho implicam necessariamente uma apropriação individual, já que são destruídos uma vez consumidos, o que faz com que não possam mais ser transferidos para ninguém. Estes bens só podem pertencer “a mim ou a você”, qualquer tentativa de torná-los comuns fracassa sistematicamente, pela própria natureza do objeto.

O fato de um bem comum ser não permutável decorre da característica de indivisibilidade, de não poder ser apropriado. No sistema de troca econômica, cada um, como nos ensina a economia política, paga pelo que adquire, e imediatamente aliena aquilo que foi adquirido. No sistema de “troca” de bens comuns (os conhecimentos, por exemplo), aquele que transmite esses bens não os perde, não se despoja deles ao socializá-los. Ao contrário, o valor dos bens comuns aumenta no momento em que se estabelece sua difusão e compartilhamento. Não podemos trocar um bem comum por outro bem comum, pois, por ser indivisível, o bem comum não tem um equivalente (é incomensurável, fora de medida).

Os bens comuns não são tampouco consumíveis segundo os critérios estabelecidos pela economia política. Somente a troca de bens produzidos na fábrica de Marx e Smith levam à satisfação dos desejos pelo “consumo predatório” dos bens trocados. Mas “é possível consumir crenças ao pensá-las, ou as obras-primas, ao admirá-las?”³⁰ O consumo de um bem comum pode, sim, entrar imediatamente no processo de criação de um novo conhecimento, ou de uma nova obra-prima. O consumo não é destrutivo ou predatório, mas criador de outros conhecimentos, de outras obras. E a circulação tor-

³⁰Gabriel Tarde, *Psychologie économique*, op. cit. t. I, p. 88.

na-se o momento fundamental do processo de produção e consumo.

As regras de produção, de circulação e de consumo de bens comuns não correspondem, portanto, às regras da cooperação na fábrica e à sua economia. O marxismo e a economia política entram em crise porque a criação e a realização de bens comuns, que ocupam no capitalismo contemporâneo o lugar que ocupava a produção material no capitalismo industrial, não são mais explicáveis pelo conceito de cooperação produtiva (os trabalhadores comandados pelo capital).

A relação capital/trabalho, como já vimos no caso da Microsoft, é instrumento primordial de redução dos bens comuns à condição de bens privados, confundindo a natureza intrinsecamente social da “produção”, transformando os colaboradores em clientes, impondo à cooperação entre cérebros (cuja ação é, na verdade, “indivisível e infinita”) uma lógica própria à economia política: a escassez.

Uma última observação se faz necessária. Os bens comuns são resultado de uma cooperação “pública”, não estatal. Assistimos à emergência de uma esfera de produção e circulação de saberes que não depende diretamente do Estado. A produção, a socialização e a distribuição desses bens ultrapassam a interveniência do “poder público” sem que, contudo, se tornem privadas. Trata-se de uma novidade fundamental, já que desfaz a oposição clássica entre público e privado.

MEDIDA E FORA DE MEDIDA

A cooperação entre os cérebros se opõe à cooperação produtiva de Marx e Smith, da mesma maneira que se opõem abun-

dância e escassez, incomensurável e mensurável, fora de medida e medida.

Se a economia é a ciência de otimização dos recursos escassos, e se hoje em dia a escassez não é mais uma condição natural, mas um produto do direito, parece-nos necessário lançar as bases de reflexão para pensar a riqueza a partir da lógica da abundância própria aos bens comuns.

A ambigüidade que encerra o termo inglês que distingue o software livre do software proprietário — *free software* — pode ser um bom ângulo de aproximação dessas questões, que ultrapassam amplamente a própria questão do software livre. O termo *free software* remete a dois conceitos diferentes: liberdade e gratuidade. As comunidades do software livre insistem no fato de que um software livre se define antes de mais nada pela liberdade, mais do que pela gratuidade.

Existem softwares gratuitos que não são livres. O acesso gratuito a um “software proprietário” aumenta a dependência do usuário diante da gama de outros softwares propostos pela empresa fabricante, ao passo que o acesso, mesmo que pago, a um software livre garante as condições de sua independência. O software livre coloca o usuário em uma situação potencial — ao demandar um engajamento específico por parte deste mesmo usuário — de liberdade e independência. Já o software proprietário, mesmo que tenha sido adquirido gratuitamente, deixa o usuário em uma condição de dependência e passividade.

Não é, portanto, a gratuidade que importa, mas as possibilidades abertas pela liberdade de acessar, modificar e difundir o código-fonte, e de aperfeiçoar o software: esta liberdade abre para todos a esfera da formulação dos problemas.

As modalidades de cooperação, criação e difusão das comunidades do software livre carregam em si práticas que vi-

sam à eliminação da figura do cliente passivo e a criação das condições necessárias para o seu devir ativo (é esta a ética da cooperação entre cérebros!). Constituem assim uma alternativa radical às estratégias das empresas que operam, por sua vez, no sentido da construção da figura do cliente, de sua dependência e passividade.

Se, do ponto de vista da atividade ou passividade, fica clara a distinção entre liberdade e gratuidade, sua separação — liberdade *sem* gratuidade — seria compatível com uma economia dos bens comuns?

A ciência econômica nos ensina que todo bem abundante não tem um preço, ele é “não econômico”. O preço é uma medida de escassez. Tentamos mostrar que, na ausência de um regime proprietário, o conhecimento pode ser assimilado a um bem não escasso, por ser indivisível, não permutável, não consumível, incomensurável e, portanto, não competitivo, o que, na verdade, escapa às leis econômicas.

Parece-nos então legítimo interrogar se a gratuidade não é, no fundo, a forma adequada da produção, da troca e da distribuição, em uma economia da abundância. O fato de a riqueza ser gratuita não significa que esta não tenha um custo, mas que os princípios de medida e distribuição dos bens não podem mais ser econômicos (ou seja, baseados na escassez).

Confrontamo-nos, assim, com duas concepções diferentes de riqueza, que remetem a dois princípios heterogêneos de medida e distribuição: o que diz respeito aos bens escassos e o que tange aos bens comuns (abundantes ou incomensuráveis).

O princípio do *copyleft* limita-se a defender a livre circulação dos bens públicos, negligenciando a questão da riqueza. Se o *copyleft* cria as condições locais para uma economia de abundância, não diz nada quanto à natureza, à medida e à

distribuição da riqueza de bens comuns a partir da qual se organiza a livre circulação. Por outro lado, a propriedade intelectual é, de alguma maneira, um dispositivo jurídico de controle da criação e da circulação do saber, e uma modalidade de regulação da distribuição da riqueza gerada pela criação e pela difusão de uma invenção ou de uma obra.

Portanto, tal problema, escamoteado pelas comunidades do software livre, é novamente colocado, posto que a criação e a circulação de saberes e a criação e a circulação de riquezas tendem a coincidir: como qualificar a riqueza oriunda da produção dos bens comuns? Qual poderia ser a medida de um bem indivisível e incomensurável? Como calcular os custos de um bem comum se, como já vimos, as condições mesmas de sua produção remetem a outros bens comuns, como educação, saúde, ciência, internet? Sobre que bases estabelecer a distribuição da riqueza, cuja produção depende, por sua vez, da cooperação e da invenção de uma multiplicidade de produtores e usuários?

Interrogar sobre a nova natureza da riqueza é um ato político, uma vez que, como dizia Marx, se trata de “despi-la de sua forma burguesa”, ou seja, reconhecer que não é fundada unicamente no “trabalho produtivo” (no trabalho subordinado que produz o capital), mas também na atividade qualquer, na ação livre; significa dizer que a riqueza não tem a ver somente com atividade, mas que também diz respeito à capacidade de se subtrair (o tempo vazio, o ócio de Paul Lafargue); que pressupõe não apenas a subjetivação, mas também a ação de dessubjetivação, a fuga dos papéis e das funções predefinidas e dadas.

AS LUTAS PELOS BENS COMUNS

Combater a captura dos bens comuns não significa apenas denunciar a globalização e a mercantilização, demandando que os bens comuns estejam fora dos acordos globais de comércio e serviços (AGCS). Esse tipo de política não garante mais as alavancas que permitem agir. Não se trata de resguardar os serviços públicos assim como são, ou seja, pensados e organizados em função do compromisso fordista, mas de reinventá-los para que se tornem os alicerces da cooperação entre cérebros.

Lutar contra a apropriação privada dos bens comuns é fazer emergir as condições singulares e específicas da livre cooperação dos cérebros. É fazer advir, através de novos direitos e de uma nova concepção da riqueza e sua distribuição, o fato de que as modalidades, as regras, as subjetividades, os dispositivos tecnológicos da criação e da realização dos bens comuns não são os mesmos que regem a “produção” e o “consumo” na produção industrial.

As lutas contemporâneas fazem emergir o que existe apenas virtualmente na cooperação entre cérebros, através de atos de resistência e de criação. A luta é, assim, uma singularização política da cooperação que a subtrai da captura do “capitalismo cognitivo”.

O que era apenas virtual na cooperação torna-se, através da luta, possível, mas um possível que precisa ser imediatamente efetuado, um reagenciamento daquilo que existe segundo as modalidades e finalidades que nascem nas e pelas próprias práticas de resistência. Os sujeitos, os conteúdos da ação, as formas de estar junto e de ser contra constituem-se a partir do acontecimento e da luta; não são dados *a priori*. Essa ação política é, por sua vez, uma nova invenção, uma

nova individuação, e não um simples reconhecimento ou o simples desvelamento da nova natureza da cooperação.

A cooperação entre cérebros é um objeto que não existia previamente sob as formas da exploração, da dominação e do assujeitamento, mas que deve ser construído e se expressar como estratégia política, que não precisa mais organizar suas saídas políticas em um espaço constituído, e sim colocando novas questões e trazendo novas respostas. Que direitos, que riqueza, que distribuição, quais as formas de expressão do estar junto necessárias para a cooperação entre os cérebros, entre as subjetividades quaisquer?

É no processo de construção e de expressão da cooperação, e não na simples denúncia da mercantilização, que devem ser inventados os dispositivos concretos que permitirão enfrentar a apropriação privada da riqueza produzida socialmente.

As lutas dos professores da rede pública de educação e dos intermitentes do espetáculo, que tiveram lugar em 2003, bem como as lutas dos pesquisadores que se seguiram, no verão de 2004, não são apenas novas modalidades de luta salarial.³¹ Não se constituem somente a partir de um vínculo de subordinação (salarial e jurídico) a um patrão, seja privado ou público (seguindo a oposição clássica empregado/empregador), mas questionam a própria natureza da criação e da realização dos bens comuns (a cultura, a educação, a pesquisa) e a função co-produtiva dos públicos e usuários de tais bens (alunos, espectadores, doentes, consumidores) que participam de sua produção. Coloca-se, assim, em questão o problema dos dispositivos institucionais e tecnológicos necessários à criação e à distribuição da riqueza (comum), de seu financia-

³¹O autor se refere a movimentos sociais que aconteceram na França. (N. R. T.)

mento e do direito de acesso da subjetividade qualquer a essa nova cooperação. Ao mesmo tempo, essas lutas também questionam e criticam os processos de produção de subjetividade que as escolas, e a “produção cultural”, midiática e artística organizam.

O maior obstáculo que as lutas contemporâneas enfrentam é a vontade de circunscrevê-las no quadro da relação capital/trabalho, a tendência a encerrá-las em formas de organização, de reivindicação, de mobilização, de militância já codificadas segundo os princípios da cooperação da fábrica, com seu respectivo conceito de trabalho, de riqueza, de divisão entre economia e sociedade, entre estrutura e supra-estrutura. Uma vez que as lutas pelos bens comuns são reduzidas à forma codificada da luta empregado/empregador, a possibilidade de colocar novos problemas e de inventar novas respostas desaparece, porque já se conhecem antes os problemas e reivindicações de uns e de outros. Os sindicatos, entidades e organizações que atuam com relação aos conteúdos e às modalidades de ação do movimento dos trabalhadores, ao mesmo tempo que denunciam a mercantilização, na verdade contribuem para perpetuar o poder da empresa sobre a cooperação entre cérebros.

Essas lutas pelos bens comuns são atos políticos radicais, desde que escapem à codificação da relação capital/trabalho e que possam afirmar e utilizar as possibilidades de cooperação entre cérebros, cooperação que ao mesmo tempo atualizam e inventam. A cooperação das subjetividades para a criação de mundos é assim a condição necessária para dar um novo sentido e novos objetivos às lutas, incluindo as que acontecem no interior das empresas e nas fábricas, que também ficam bloqueadas pela lógica capital/trabalho.

Os movimentos pós-68 fizeram emergir novos possíveis, que cada nova luta questiona e enriquece, multiplicando os problemas e as respostas.

Mais do que palavras de ordem, trata-se de práticas, de dispositivos, de aprendizagens coletivas, abertas ao imprevisível e ao imprevisível de sua efetuação: é preciso inventar novas modalidades de ação que escapem ao vínculo de subordinação do emprego (privado ou público), que tenham como finalidade a criação e a realização de bens comuns, e não mais a valorização da empresa. Isso implica dissociar a remuneração do emprego, permitindo um acesso de todos às temporalidades não sujeitáveis, em si mesmas criadoras de riqueza e de processos de subjetivação. Isso implica ainda afastar-se das instituições do biopoder (*welfare*) e seu poder de financiamento, que visam à reprodução do trabalho subordinado (*workfare*), para poder financiar os indivíduos (as subjetividades quaisquer) e as infra-estruturas que servem para a criação dos bens comuns. Implica, enfim, construir as condições de neutralização da clivagem entre invenção e reprodução, entre criadores e usuários, entre experts e não-experts, imposta pelos modelos de gestão da propriedade intelectual. Trata-se portanto de integrar a multiplicidade dos sujeitos que participam do processo de cooperação entre cérebros em um novo conceito de democracia que transforma os clientes, os usuários, os beneficiários em atores políticos de uma nova esfera pública não estatal.

O CAPITALISMO E OS MODOS DE VIDA IGNÓBEIS

Já poderíamos tirar algumas conclusões mais gerais. As diferenças que tentamos evidenciar entre as teorias do trabalho e

a neomonadologia são muito importantes, já que se trata de compreender o capitalismo contemporâneo.

No atual estágio do desenvolvimento capitalista, não é o trabalho “produtivo” (aquele que produz o capital, segundo a definição de Marx) que é explorado, mas o agenciamento, a articulação da diferença com a repetição. A criação e a efetuação de mundos possíveis passam a ser os objetos da apropriação capitalista.

Para aprofundar a questão, seria necessário retomar a categoria do trabalho, particularmente mutilada pelos economistas e socialistas, que a consideram sempre como atividade subordinada, mobilizada pelo empreendedor. Seria também necessário distinguir, no interior do trabalho, a atividade de invenção da atividade de repetição. E não podemos chegar a tal distinção se não partirmos da “atividade livre” que precede sua mobilização pela empresa.

As potências criadoras mobilizadas pela atividade livre estão, por um lado, incorporadas nas mônadas e, por outro, são dependentes de uma série de relações que ultrapassam largamente a empresa e que só podem ser singularizadas através da cooperação. A cooperação entre cérebros não é uma coordenação de atividades especializadas; não remete, *a priori*, ao cognitariado ou aos trabalhadores imateriais. Expressa a potência de agir de todos e de cada um: a mobilização da inteligência (crença) e do desejo (vontade) pela atenção.

Dito de outra maneira, na cooperação dos “cérebros reunidos”, a invenção não é obra de grandes homens, e não é representada exclusivamente pelas grandes idéias; é sobretudo o resultado de uma colaboração e da coordenação de uma infinidade de agentes, ao mesmo tempo sociais e infinitesimais, e de suas idéias “raramente geniais, em geral anônimas”, “que muitas vezes aparecem como pequenas idéias de pequenos

homens, inovações infinitesimais que cada um aporta à obra comum”.³²

O valor é produzido por essa infinita e infinitesimal cooperação.

Tarde nos deixou algumas categorias para pensar a atividade da subjetividade qualquer, que se manifesta na cooperação entre cérebros como “atividade livre”, a despeito e antes da sua mobilização pela empresa. A ação do autômato e a ação do gênio revelam as mesmas forças e ambas encontram seu fundamento na ação livre. É a razão pela qual podemos passar, em variações infinitas e infinitesimais, de uma ação repetitiva a uma ação genial. O que está envolvido, tanto em uma quanto em outra, é a memória e seu *conatus*: a atenção. Na atividade do autômato, a atenção fica completamente absorvida pela realização da ação-fim, e a memória em geral é hábito inscrito no corpo. A subjetividade passa a ser um automatismo, um centro de ação que recebe e transmite movimentos, porque coincide com a memória sensório-motora.

Ao contrário, na atividade do gênio, a atenção não fica cativa da ação-fim e a memória alterna entre ação e reação, criando um espaço de indeterminação e de escolha, que forma uma “tênue nuvem” de possíveis. A subjetividade é sempre um centro de ação, mas agora tem a capacidade de interpor uma demora, uma duração entre ação e reação, com vistas a elaborar o novo. A memória não coincide mais com a memória sensório-motora. Não é mais um hábito, um automatismo, mas uma memória intelectual, capaz de acolher a heterogeneidade e de inventar. Segundo Tarde, devemos, antes de mais nada, “separar, com a maior nitidez possível, o trabalho e a invenção”.³³

³²Gabriel Tarde, *Les Lois sociales*, op. cit., p. 148.

³³Gabriel Tarde, *Psychologie économique*, op. cit., t. I, p. 226.

O trabalho, tal qual os economistas e marxistas o entendem, consiste na captura dessa ação “livre” e deve ser, em si mesmo, apreendido no interior dessa nova grade de leitura, dessa nova maneira de avaliar as atividades. Apenas quando pudermos estabelecer tal distinção poderemos ver, no interior do trabalho econômico, em que medida criação e imitação são distribuídas.

Na formulação de Marx do “trabalho vivo”, não basta apenas criticar a ambigüidade do conceito trabalho, mas também a fragilidade do conceito de vivo, diferente da conceituação que encontramos nos biólogos: a memória que conserva e que cria o sensível. Em Marx, a idéia de “vivo” remete às faculdades do sujeito definidas pela filosofia clássica alemã.

Diferentemente do trabalho industrial, que atua sobretudo sobre forças físicas (ou químicas), a ação da memória age em especial sobre “forças psicológicas” (o sensível), graças à sua capacidade de imprimir e de receber impressões dos desejos e das crenças de outros cérebros.

A atividade da memória se distingue do trabalho, não apenas porque diz respeito ao sensível, mas também porque agencia, de modo inseparável, a atividade diferencial (invenção) e a atividade repetitiva, reprodutiva (imitação), enquanto potências do tempo. Tem, ao mesmo tempo, a faculdade de criar o novo (uma imagem, uma sensação, uma idéia) e a de reproduzi-lo ao infinito (a memória é uma “perpétua extração de imagens, de sensações e de idéias”).

A memória não evolui nem se socializa segundo as modalidades de objetivação da atividade subjetiva descritas pelas diferentes teorias do trabalho. A memória tem a particularidade de poder exteriorizar-se sem se alienar.

O agenciamento entre memória espiritual e memória corporal traz sempre a possibilidade da apropriação privada e privativa daquilo que é exteriorizado, mas dificulta o controle da atividade de criação, que não se aliena de forma alguma. A empresa pode apenas se apropriar do produto desta atividade, mas a atividade em si e as relações das quais ela depende permanecem ligadas à pessoa e à cooperação que singularizam.

As descobertas, ou as invenções, são encarnadas dentro de nós, dentro de nossa memória, “sob a forma de um clichê mental ou de um hábito adquirido, uma noção, um talento — seja de fora, de um livro ou uma máquina [...]”.³⁴ A memória pode operar uma espécie de dupla incorporação, interna e externa: a possibilidade de poder se socializar sem se alienar está, dessa maneira, na base da criação dos bens comuns — inapropriáveis, não permutáveis, inconsumíveis — e sua economia.

Mesmo que, como queria Marx, partamos de um elemento objetivo, ou seja, a mercadoria, sempre deparamos com o esgotamento do paradigma do sujeito/trabalho, posto que a mercadoria não é a cristalização do tempo de trabalho do operário mas consiste, por um lado, em uma cristalização de acontecimentos, de invenções, de conhecimentos e, do outro, cristalização da atividade repetitiva de uma multiplicidade de subjetividades (as quais, nos mais variados graus, podem ser consideradas uma série de invenções).

Nas sociedades de controle, as alternativas que se abrem são ainda mais radicais e dramáticas que as possíveis nas sociedades disciplinares. Antes de mais nada, porque os mundos capitalistas nos abrem possibilidades de vida ignóbeis. Os

³⁴*Ibidem*, p. 353.

diferentes estilos de vida, a proliferação de mundos possíveis são, na realidade, uma variação do mesmo; os modos de vida capitalistas produzem uma homogeneização e não a singularização das individualidades. A criação de possíveis não é aberta à imprevisibilidade do acontecimento, mas é codificada segundo as leis da valorização dos capitais; os modos de subjetivação não levam ao infinito de monstruosidades ocultas na alma humana, mas conduzem à subjetivação do homem branco, classe média, que se manifesta de modo caricatural e criminoso nos neoconservadores da atual administração americana. O enredo das modulações e das variações da sociedade de controle constitui o homem médio, a média dos desejos e crenças da multiplicidade, ou seja, um conceito “majoritário” de subjetividade.

Por outro lado, os modos de vida do Ocidente (o *American way of life*) não podem ser estendidos às populações do mundo inteiro, sob pena da destruição ecológica do planeta. O capitalismo não pode mais se apresentar como universal, sua força expansiva encontra limites, que dizem respeito justamente aos seus modos de vida. Os ocidentais não têm mais como impor, como fizeram os americanos depois da Segunda Guerra Mundial, um Plano Marshall ao mundo inteiro, que seja uma reprodução ampliada de seus próprios estilos de vida. Qualquer generalização pressupõe um questionamento radical desses modos de vida. Se, como quer o sanguinário presidente dos Estados Unidos, não abraçarmos o *American way of life*, não lhe resta outra saída a não ser preparar e praticar a guerra infinita. As comparações com o imperialismo romano são muitas vezes enganadoras, porque aqui não se trata de preparar a guerra para a paz, mas salvaguardar os modos de vida ocidentais em detrimento dos modos de vida de todos os outros habitantes do planeta.

O capitalismo como produção de modos de vida, como captura da proliferação de mundos possíveis, revela-se uma força de antiprodução e de destruição da cooperação entre cérebros e de suas condições — incluindo as biológicas — de existência.

Trata-se muito mais, portanto, da destruição da potência de criação e reprodução das singularidades individuais e coletivas, porque o capitalismo continua a mensurar o processo de constituição da diferença e da repetição através do trabalho. Desemprego, precariedade, pobreza não podem mais ser qualificados pela falta de trabalho (de emprego). Desemprego, precariedade e pobreza são mecanismos de destruição da cooperação entre cérebros, que atacam as condições subjetivas do processo social da diferença e repetição. O que está em jogo não é o emprego, mas a potência virtual de criação de cada um, do índio das comunidades pobres de Chiapas ao professor da comunidade de pesquisadores acadêmicos das ricas sociedades ocidentais.

“Eliminar o gênio é a preocupação manifesta. Poderíamos nem levar em consideração, se fosse apenas o gênio que estivesse em questão; mas não se trata apenas do gênio, é a nossa originalidade individual, a genialidade singular que todos possuímos, cuja eficácia, cuja existência são colocadas em questão; porque todos nós, de qualquer lugar, dos mais obscuros aos mais famosos, inventamos, aperfeiçoamos, variamos, ao mesmo tempo que imitamos, e não há sequer um de nós que não deixe uma marca profunda ou imperceptível, em sua língua, em sua religião, em sua ciência ou sua arte.”³⁵

O paradigma do trabalho ou do emprego legitima a apropriação (em grande medida, gratuita) da multiplicidade de

³⁵Gabriel Tarde, “La sociologie”, em *Études de psychologie sociale*, 1898.

relações constitutivas de mundos, sem nenhuma distinção entre trabalho e não-trabalho, entre trabalho e vida; por outro lado, organiza e legitima uma distribuição de renda que ainda está vinculada ao exercício de um emprego, à subordinação da atividade a um patrão, seja público ou privado.

É no interior dessa clivagem entre a destruição da riqueza produzida por uma heterogeneidade de subjetividades e agenciamentos, como vimos antes, e a sua distribuição regida pelo trabalho ou emprego que se produz excedente, e não apenas na exploração do trabalho.

O problema não é afirmar o fim do trabalho nem, ao contrário, anunciar que todo mundo trabalha, mas mudar os princípios de avaliação, modificar a maneira de conceber “o valor do valor”, como já preconizava o Nietzsche da *Genealogia da moral* há mais de um século.

O capitalismo contemporâneo é igualmente destruidor da cooperação dos cérebros, no sentido de que transforma as atividades de criação em poluição de cérebros (retomando a expressão de Félix Guattari).³⁶ O modo capitalista de atualizar os públicos, a percepção e a inteligência coletiva tem função antiprodutiva porque, ao subordinar a constituição dos desejos e crenças aos imperativos da valorização do capital e às suas formas de subjetivação, o capitalismo produz um empobrecimento, uma formatação da subjetividade que nos oferece um espectro de possibilidades que vai da “subjetividade de luxo” à miséria da “subjetividade lixo”. Essas funções de antiprodução manifestam toda sua força poluidora nos cérebros porque tocam diretamente o sensível, o sentido e o vivo, ou seja, a memória.

³⁶Cf. Félix Guattari, *Les Trois écologies*, Paris, Galilée, 1989 [edição brasileira, *As três ecologias*, Campinas, Papirus, 1990].

4. Expressão *versus* comunicação

O enunciado é um elo na corrente das trocas verbais. Ele tem fronteiras nítidas, mas, no interior dos limites destas fronteiras, o enunciado, semelhante à mônada de Leibniz, reflete o processo verbal, os enunciados do outro e, sobretudo, os elos precedentes.

Mikhail Bakhtin

Subjetivação, acontecimento ou cérebro, me parece que são um pouco a mesma coisa.

Gilles Deleuze

Se o povo não ri em praça pública, então “o povo se cala”. Se um perigo ameaça a nação, então o povo cumpre o seu dever de salvá-la, mas sem levar muito a sério os slogans de um Estado de classe; seu heroísmo guarda uma certa ironia com relação ao pathos, o apelo emocional da verdade de Estado. É por essa razão que a ideologia de classe não pode jamais penetrar, com seu pathos e sua seriedade, no âmago da alma popular: ela se choca, em dado momento, com a barreira, para ela intrasponível, da ironia e da alegoria degradante, com a centelha carnavalesca da imprecação alegre que demole tudo que é sério.

Mikhail Bakhtin

As sociedades de controle caracterizam-se pela potência e pelo poder das máquinas de expressão. A filosofia do acontecimento permite que nos instalemos no cerne desse novo terre-

no de luta, negligenciado nas sociedades disciplinares, em que se enfrentam as lógicas e as práticas da expressão e da criação com as lógicas e práticas da comunicação e da informação: expressão *versus* comunicação.

A comunicação e a informação agem no interior da criação dos possíveis para reduzir as relações do acontecimento e suas bifurcações imprevisíveis, suas aberturas problemáticas — que se expressam nos enunciados e nos signos — a uma simples “transmissão de informação”, a uma mera “troca comunicacional”.

Nas teorias da comunicação e nas teorias da informação, “as coisas já estão dadas, estão prontas — o objeto, os meios lingüísticos da representação, o próprio artista [e também o público, devemos acrescentar], com sua visão de mundo. Lá, com a ajuda de meios já prontos, à luz de uma visão de mundo já pronta, o artista [e o público] reflete[m] um objeto pronto e acabado. Ora, o que se passa é que o objeto é construído no decorrer do processo de criação, e o artista [e o público] também se cria[m], junto com suas visões de mundo e seus meios de expressão”.¹

O processo de atualização e efetuação do acontecimento deve ser normalizado e submetido à lógica da reprodução através da informação e da comunicação. Trata-se de neutralizar o acontecimento, de domesticá-lo, de reduzir o imprevisível, o desconhecido da relação acontecimental (lingüística e expressiva) ao previsível, ao conhecido, ao hábito comunicativo. No território das máquinas de expressão, temos o conflito entre o processo constitutivo pensado a partir do acontecimento e o processo constitutivo pensado a partir do sujeito.

¹Mikhail Bakhtin, *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard, 1984, p. 300.

Encontramos ainda, no domínio dos agenciamentos coletivos de enunciação, o problema da filosofia da diferença: a produção do novo, o agenciamento da atualização diferencial e sua efetuação.

“O enunciado nunca é um simples reflexo ou expressão de algo preexistente, fora dele mesmo, já dado e pronto. O enunciado cria sempre algo que ainda não havia sido criado antes, novo e não reprodutível, sempre relacionado a um valor (ao verdadeiro, ao bom, ao belo). Entretanto, tudo que se cria é sempre criado a partir de algo que já existia.”²

Tomamos emprestadas essas reflexões de Mikhail Bakhtin, que, à sua maneira, fez da multiplicidade e suas modalidades de ação uma estratégia política fundamental. Ao mesmo tempo que construiu, diferentemente da lingüística e da filosofia da linguagem, uma “ciência das singularidades”, ou seja, uma teoria “para tratar de uma individualidade absolutamente não reprodutível que é o enunciado”, Bakhtin mostra como o território da expressão é permeado pela luta, trazendo a reboque, na sua constituição e organização, o confronto entre forças sociais e políticas.

Esta luta pode ser definida como o embate entre o pluri-lingüismo e o monolingüismo. Segundo Bakhtin, a criação diferencial de agenciamentos de enunciação é animada pelas forças sociais e políticas que visam à polifonia e à criação de novas possibilidades semânticas, que ele chama “pluri-lingüismo”. Ao contrário, as práticas da informação e da comunicação são constituídas por forças que visam à unificação, à centralização, à homogeneização, à destruição da multiplicidade e da heterogeneidade das falas, das línguas, das semióticas, processo que ele denomina “monolingüismo”.

²*Ibidem*, p. 301.

Devemos entender por monolingüismo e plurilingüismo duas formas diferentes de pensar e de agir na expressão de uma mesma língua ou de um mesmo regime de signos.

E como se manifestam as forças que tendem ao monolingüismo? Através da produção de normas lingüísticas. Ora, as “normas lingüísticas não são um imperativo abstrato”,³ não são apenas repressivas. São forças criadoras da vida da linguagem, mas de uma linguagem unificada, que “transcende o plurilingüismo”. Criam, no interior de uma “língua nacional multilíngüe, o núcleo duro e resistente da linguagem literária oficialmente reconhecida, de onde se defende a linguagem já formada e estabelecida contra a potência de um crescente plurilingüismo”.⁴

Mas as forças sociais que tendem ao monolingüismo não são irreversíveis, nem são os únicos elementos em jogo. Bakhtin nos pede que prestemos atenção às forças ignoradas por quase toda cultura filosófica e lingüística — “a corrente das forças descentralizadoras e centrífugas”. Instaladas no interior desta corrente é que encontramos a resistência, a fuga e a criação. É no interior desta corrente centrífuga que se dá a constituição da multiplicidade lingüística.

Não devemos, contudo, entender que existe uma corrente criadora e uma corrente repressiva. As duas correntes são criadoras, mas enquanto uma “procura antes de mais nada a unidade na variedade”, a outra busca “a variedade e a multiplicidade” por si mesmas.⁵ A primeira utiliza as máquinas de expressão (através da comunicação e da informação), dentro

³Mikhail Bakhtin, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 95. [publicado no Brasil em *Questões de literatura e de estética*, São Paulo, Unesp/Hucitec, 1988.]

⁴*Idem.*

⁵*Ibidem*, p. 97.

de uma lógica de reprodução e unificação; a segunda utiliza as máquinas de expressão para produzir uma “diferença que produz diferença” (como diz Tarde), um diálogo sem acabamento e inacabável (como diz Bakhtin). Uma é caracterizada por uma excepcional orientação à unidade, enquanto a outra se orienta em direção à multiplicidade, ao dialogismo, à plurivocalidade.

Desde o final do século XIX, o poder das máquinas de expressão foi multiplicado pelos dispositivos tecnológicos de reprodução que agem a distância (rádio, telefone, televisão, internet). As redes e os fluxos da cooperação entre os cérebros, e as forças vivas que animam estas redes (a memória e seu *conatus*, a atenção), foram reduplicadas pelas redes, fluxos e memórias artificiais. A co-criação e a co-efetuação da cooperação são ativadas, estruturadas e controladas por uma potência de agenciamento, de disjunção e coordenação, que implica, ao mesmo tempo, forças humanas e *des-humanas*.

Os processos de criação e efetuação de mundos serão doravante indissociáveis de uma política de redes, de fluxos e de memórias artificiais. A circulação da palavra (agenciamentos de enunciação), das imagens (percepção comum), dos conhecimentos, das informações e dos saberes (inteligência comum) é o lugar de enfrentamento, ao mesmo tempo estético e tecnológico, espaço de uma batalha pela criação do sensível e dos dispositivos de expressão que o efetuem. Bakhtin nos oferece indicações preciosas para entender essa batalha, de grande importância política, que vem sendo travada, num primeiro momento no Ocidente, e agora em todo o mundo, entre plurilingüismo e monolingüismo. Vamos tornar a encontrar, a propósito da televisão e da internet, conflitos e lu-

tas semelhantes àquelas que atravessaram e ainda atravessam a criação e a realização dos agenciamentos de enunciação. A globalização não é resultado exclusivo do mercado mundial, como propalam os economistas, os politólogos e os marxistas, mas é também — e sobretudo — fruto de um “impulso da multiplicidade” em direção à “descentralização” das máquinas expressivas e dos dispositivos tecnológicos, que ativam e permitem a utilização da pluripercepção, da pluriinteligência e do plurilingüismo. Essa política da multiplicidade não poderia realizar-se, de acordo com Bakhtin, sem que houvesse uma “forte participação, tanto da cultura quanto da linguagem do outro, uma não sendo possível sem a outra”.

Bakhtin antecipa assim uma política das linguagens, uma política das culturas, que vai muito mais no sentido da criouliização⁶ que do multiculturalismo. O resultado dessa batalha é decisivo para os destinos da multiplicidade, posto que o que está em jogo é justamente a sua potência de expressão. Tal batalha não é genericamente cultural, mas se desenrola sobre as máquinas de expressão, sobre a criação e a realização do sensível, preexistente a todo e qualquer empreendimento econômico.

⁶A tese da criouliização diz respeito à hibridação lingüística infinita e rizomática do crioulo, língua nativa do Caribe que resiste, apesar da colonização. O crioulo é uma língua desenraizada (da África, de onde vieram os escravos) que, apesar de conservar, de certa maneira, uma dimensão de origem ou matriz cultural, não opera como raiz totalitária e totalizante; trata-se de uma linguagem rizomática, apontada para o acaso, para a incerteza, para o trágico, que vai se multiplicando e se amplificando na relação com o outro, com outras linguagens e culturas. (N. T.)

A CONVERSA E A OPINIÃO PÚBLICA

Existe um vínculo estreito entre o funcionamento da conversa e a mudança de opinião, do qual dependem as vicissitudes do poder. Nos lugares onde a opinião muda pouco, muda lentamente ou permanece quase inalterada, as conversas são raras, tímidas, acontecem dentro de um círculo estreito de mexericos. Lá onde a opinião tem mobilidade, onde é dinâmica, onde passa de um extremo a outro, é que as conversas são freqüentes, arrojadas, emancipadas.

Gabriel Tarde

Vamos agora tratar do choque entre plurilingüismo e monolingüismo de uma perspectiva bem específica: a relação entre opinião pública e conversação.

Já vimos a importância das máquinas de expressão no processo de atualização do virtual e no controle da subjetivação, em domínios tão diversos quanto o do trabalho e o do sistema financeiro. A linguagem, as imagens e os signos representam a matéria-prima com a qual e através da qual o acontecimento advém, o virtual se expressa. Os públicos, os consumidores, os modos de subjetivação das sociedades de controle constituem-se na comunicação de indivíduo a indivíduo, pela circulação dos exemplos mudos ou verbais veiculados pela publicidade, pelo mundo da informação, pela imprensa; é ao mesmo tempo através dos signos, da imagem e dos agenciamentos de enunciação que a atenção (força intensiva, *conatus* do cérebro) e a memória dos indivíduos são mobilizadas, fixadas e capturadas. Tarde voltou sua atenção, já desde o final do século XIX, para um fenômeno social e lingüístico em grande parte negligenciado por essa perspectiva: a conversação.

“A conversa é a causa infinitesimal, porém contínua e universalmente atuante, de todas as formações e transformações sociais, não apenas lingüísticas, mas religiosas, políticas, econômicas, estéticas e morais; uma elaboração de certo modo emaranhada, cuja importância tem sido profundamente ignorada.”⁷

Sem esse enraizamento na conversa, a publicidade, a informação, a imprensa e a opinião pública não existiriam. A conversa representa o meio vivo, o agenciamento coletivo de expressão em que se forjam os desejos e as crenças que constituem as condições necessárias à formação dos valores. Por essa razão, mesmo a teoria econômica deveria incluir a conversação em sua análise, porque a empresa não se dirige a seus clientes individualmente, mas aos públicos: “A conversação é um assunto que interessa sobremaneira ao economista. Não existe relação econômica entre os homens que não seja acompanhada de palavras, verbais ou escritas, impressas, telegráficas, telefônicas”.⁸ Essas afirmações de Gabriel Tarde, de difícil compreensão para o marxismo e a economia política, tornaram-se, um século mais tarde, o ponto-chave nas estratégias das empresas contemporâneas: *markets are conversations*.

Para a filosofia da diferença, a conversa não é a perda do ser na banalidade do cotidiano (Heidegger), mas uma potência constitutiva e diferenciante que age na vida cotidiana. Bakhtin analisa a função da conversa na transmissão da palavra do outro. Para compreender a importância da conversa, deve-se antes de mais nada compreender a ação das palavras do outro no processo de constituição da subjetividade.

⁷“L’inter-psychologie”, *Bulletin de l’Institut Général Psychologique*, junho de 1903.

⁸*Ibidem*, p. 195.

Na teoria de Bakhtin, a palavra é uma captura de capturas, uma apreensão de apreensões, uma possessão de possessões. O autor (o locutor) de um enunciado não é um Adão mítico que fala pela primeira vez. A palavra na relação dialógica, tal como Bakhtin a entende, não é uma palavra neutra da língua, vazia de intenções, não habitada pela vida do outro. Aquele que fala recebe a palavra do outro (começando pela voz de sua mãe) com todas as suas entonações, suas afirmações emocionais. Minha própria expressividade encontra cada palavra já habitada pela expressividade do outro. Falar significa entrar em uma relação dialógica de apropriação com as palavras do outro, não com o significado das palavras, mas com as expressões, entonações, com as vozes. Falar significa apropriar-se da palavra do outro, ou, como diz Bakhtin, falar leva a trilhar um caminho dentro da própria palavra, que é uma multiplicidade cheia de vozes, entonações, de desejos de outrem.

A quem pertence a palavra? Ela é minha, dos outros, de qualquer um? Podemos ser proprietários de um bem comum, como é a palavra, como podemos ser proprietários de uma coisa?

“A palavra (e, de modo geral, o signo) é interindividual. Tudo o que é dito, tudo o que se expressa, situa-se fora da alma, fora do locutor, não lhe pertence exclusivamente. Não poderíamos abandonar a palavra a um só locutor. O autor (o locutor) possui direitos imprescritíveis à palavra, mas aquele que escuta, ele também tem seus direitos, assim como todos aqueles cujas vozes ressoam na palavra têm os seus direitos sobre ela.”⁹

⁹Mikhail Bakhtin, *Esthétique de la création verbale*, *op. cit.*, p. 331.

A fórmula “eu sou um outro” deve então ser compreendida como estando presente no interior das palavras que constituem o tecido de nossa subjetividade. Em minhas palavras ressoam todas as vozes que já se apropriaram delas ao longo da história, mas também ressoam todas as vozes que futuramente delas se apropriarão. O outro não está somente presente na palavra já enunciada, ele é também um elemento constitutivo imanente a todo enunciado por vir. Ora, para Bakhtin, o outro e suas palavras são mundos possíveis; conseqüentemente, a relação com as palavras do outro é sempre um encontro acontecimental, e não uma simples troca (lingüística) ou um reconhecimento (intersubjetivo).

A conversa é um dos agenciamentos mais importantes na transmissão e na discussão do discurso e das palavras do outro. É um dispositivo de constituição e de captura de cérebros, de palavras: “Toda conversa vem carregada de transmissões e interpretações das palavras de um outro.” Ela ocupa um lugar estratégico na cooperação entre cérebros, e todo dispositivo de constituição da opinião pública deve passar pela conversa. “Na fala corrente de todo homem que vive em sociedade, pelo menos a metade das palavras que ele pronuncia são palavras de outrem”: nós relatamos, evocamos, pesamos, discutimos “as palavras dos outros, suas opiniões, afirmações, informações, com elas nos indignamos, entramos em acordo, a elas nos referimos, e assim por diante”.¹⁰

Segundo Bakhtin, o outro participa, então, do centro do ato de criação lingüística. Os outros — aqueles para quem se dirige o meu pensamento, na primeira vez, um pensamento

¹⁰*Ibidem*, p. 157.

real — não são ouvintes passivos, mas participantes ativos da troca verbal, mesmo quando se calam. Os outros, na cooperação entre cérebros, são co-criadores e co-atualizadores da minha fala. Não são receptores passivos, uma vez que portam em si mesmos muitos mundos possíveis.

Por essa razão, a troca verbal não deve ser compreendida como transmissão de informação, ou como comunicação comandada por um código. As modernas teorias da informação e da comunicação não conseguem compreender a conversação, porque não chegam a apreender a troca verbal como um acontecimento dialógico, como co-criação e co-efetuação da cooperação das subjetividades quaisquer.

A conversa é, segundo Bakhtin, uma hermenêutica do cotidiano, mas, para o filósofo russo, a compreensão e a interpretação constituem acontecimentos, aberturas diferenciadas, criações de possíveis. A opinião pública, a criação do sensível, tal como são geridas pelas mídias nas sociedades capitalistas, se juntam a essa potência infinitesimal de formação e transformação de desejos e crenças, para roubar-lhe toda virtualidade, para transformá-la em um instrumento de imposição do monolingüismo, um meio de transmissão de informação e de comunicação (as palavras de comando do poder) que neutraliza qualquer potência de co-criação e de co-efetuação de mundos possíveis.

Para Deleuze, que dá continuidade a essa tradição, não é a discussão ou o debate que têm o poder de criar o novo, mas a conversa e suas “loucas bifurcações”. Deleuze refere-se diretamente à concepção dialógica bakhtiniana como coexistência de “componentes contrapontuais, polifônicos e plurivocais”, que se manifestam na conversa: “O contraponto não serve para relatar conversas, reais ou fictícias, mas para

fazer mostrar a loucura de qualquer conversa, de qualquer diálogo, mesmo interior.”^{11,12}

Pela análise de Bakhtin, a relação entre a conversa e a opinião pública é ainda, fundamentalmente, pensada em função das mídias ligadas à imprensa (jornais, literaturas etc.). É preciso, daqui em diante, analisar essas relações entre a circulação da palavra, a conversação e a opinião pública em função da forma que são organizadas pelas tecnologias da memória ou “tecnologias do tempo”: a televisão, o rádio, o telefone, a internet.

Os dispositivos de formação do sensível e dos públicos através da imprensa, da televisão, do rádio, de um lado, e a internet, de outro, constituem maneiras diferentes de atualizar e efetuar o que “se diz”, o que “se pensa”, o que “se considera”, ou seja, são duas modalidades heterogêneas de transmitir o discurso indireto, de constituir e capturar as subjetividades. O rádio, a televisão fazem circular os discursos de outrem segundo lógicas antagônicas ou em oposição em diversos pontos, favorecendo ou neutralizando o pluri-

¹¹Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éd. de Minuit, p. 178 [edição brasileira, *O que é a filosofia*, São Paulo, Editora 34, p. 243].

¹²Embora “contrapontuais” seja a tradução escolhida para *contrapuntiques* na versão brasileira, alguns estudiosos e comentadores de Deleuze e Guattari preferem o termo “contrapontísticos”, considerando que a idéia de contraponto (técnica de composição que consiste em sobrepor várias linhas melódicas) é fundamental no capítulo “Percepto, afeto e conceito”, no qual a expressão é utilizada. Trata-se, no caso, de tentar aproximar a construção do “plano de composição” (ou de imanência) de uma composição musical. (Agradecemos a colaboração de Barbara Szaniecki e do prof. Carlos Augusto Peixoto Jr.) Ver também “1837 — Acerca do ritornelo”, em Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil platôs*, v. 4, São Paulo, Editora 34, 1997. (N. T.)

lingüismo, neutralizando ou aumentando o poder de ação das mônadas.

A TELEVISÃO

As estradas de ferro, as viagens e o transporte, o comércio, o correio, o telégrafo e o telefone, os jornais, tudo isso cria idéias e sentimentos semelhantes para manter o coletivo em um todo, porque provocam interação e interdependência [...]. Nossa unidade estática moderna deve-se às conseqüências da tecnologia à qual recorreremos para facilitar a circulação rápida e fácil das opiniões e das informações [...]. Mas a era da máquina empregou, multiplicou, intensificou e complicou tão consideravelmente as conseqüências indiretas, provocou uma vinculação tão grande e tão rígida entre as ações (e isso em bases impessoais e não comunitárias) que o próprio público que dela resulta acaba não podendo mais identificar e discernir a si próprio.

John Dewey

Se fizéssemos desaparecer os programas de televisão, os filmes e os seriados, não restaria mais do que um fluxo contínuo de palavras, a maior parte, na realidade, constituída de conversações (os famosos *talk-shows*). Conversamos sobre tudo e sobre qualquer coisa: de receitas culinárias a ciência, do futebol à literatura. Não existem imagens sobre as quais falar especificamente, mas existe, sim, o mundo visual. Mas como saber o que é o visual? Bastaria retirar o som durante um telejornal ou um programa de variedades. O vetor de subjetivação empática (pré-verbal) das imagens fica neutralizado pelo fluxo de palavras que as acompanham. A televisão,

como diz Godard, é, na realidade, um rádio ilustrado pelo visual.

Como se dá a transmissão da palavra na televisão? A ação a distância da fala do outro, possibilitada pela tecnologia do vídeo, é de repente investida do poder de centralização e unificação da linguagem televisual e do poder de homogeneização de suas formas de expressão. Na base da televisão, tanto os monopólios estatais (como é o caso na Europa) quanto os monopólios privados das grandes empresas de comunicação (como nos Estados Unidos) transformaram o dispositivo tecnológico do vídeo — que em si constitui uma possibilidade de expressão e de captura recíproca entre mônadas — em dispositivo político de centralização, de captura unilateral e de neutralização da relação acontecimental. A co-criação e a co-efetuação da palavra são assim reduzidas a uma simples circulação de informações. O plurilingüismo potencial do vídeo é reduzido a um monolingüismo.

A televisão, que tem a pretensão de se tornar fonte indireta dos discursos, funciona como um sistema de transmissão unilateral das imagens, das informações, das palavras, desde um centro até atingir uma multiplicidade de receptores anônimos e indiferenciados. Retira dessa multiplicidade de receptores qualquer possibilidade de resposta, toda possibilidade de reciprocidade, de encontro, de acontecimento. Transforma as mônadas em públicos/consumidores e não em colaboradores virtuais da cooperação.

A atividade de co-criação e de co-efetuação dos mundos possíveis, que é uma das características da cooperação entre cérebros, é reduzida à simples ação de um centro emissor sobre uma multiplicidade de almas ou de cérebros dispersos. Comete-se, assim, uma violência contra o dispositivo de apropriação recíproca que, se escutamos o que dizem os artistas,

constitui a própria consistência ontológica do audiovisual: “De um ponto de vista existencial-tecnológico, com a técnica do vídeo ficamos próximos do telefone e da tela de radar, que necessitam que alguém responda, senão a comunicação seria não apenas interrompida, mas não teria sequer começado.”¹³

A possibilidade de captura e de apreensão dos outros cérebros, que é a própria potência de agenciamento de cada mônada, é expropriada e concentrada por um dispositivo que dá o poder de junção e disjunção dos fluxos e das redes aos centros geridos por uma ínfima minoria de indivíduos. A história da humanidade jamais conheceu um poder semântico e lingüístico tão extenso e tão concentrado.

A televisão desejaria recobrir, formatar e controlar “o verdadeiro meio do enunciado, onde este vive e se forma”, o qual, segundo Bakhtin, é aquele “do plurilingüismo dialógico, anônimo e social como a linguagem, mas concreto, pleno de conteúdo e acentuado como um enunciado individual”.¹⁴

Com a centralização e a organização do monolingüismo, a televisão torna-se uma máquina de constituir maiorias, de criar um homem mediano e formar os padrões de subjetividade que neutralizam todo devir, que se opõem ao agenciamento das singularidades e à sua proliferação minoritária. O índice de audiência dá a medida deste homem médio, da média dos desejos e crenças da maioria. A constituição do homem médio não é resultado do intercâmbio econômico (como acreditava Adam Smith), mas da troca comunicacional. A multiplicação dos canais, das informações, das emissões é uma multiplicação de escolhas fixadas e programadas pelo mar-

¹³Nam Jun Paik, *Du cheval à Christo et autres écrits*, Bruxelles, Éd. Lebeer Hossman, 1993, p. 110.

¹⁴Mikhail Bakhtin, *Esthétique et théorie du roman*, op. cit., p. 96.

keting e pelo índice de audiência, e não o aumento da capacidade de se abrir aos possíveis. É um aumento da comunicação, não da criação. E age mesmo de uma forma patológica sobre a subjetividade, que fica sufocada por uma série de alternativas (se é que temos algum meio de acesso a elas), de cuja construção não participou.

CONVERSAÇÃO E NACIONALISMO

A televisão acompanha as grandes tendências do monolingüismo do mundo ocidental europeu, exacerbando-as. A televisão torna-se um instrumento do poder econômico e político aplicado no domínio do discurso do outro, em oposição ao “impulso” do plurilingüismo, uma condição tão importante quanto as condições econômicas na constituição da multiplicidade e suas crenças, seus desejos e suas inteligências. A televisão opera um processo inverso ao induzido pelo romance. Segundo Bakhtin, com o romance, as intenções culturais, semânticas e expressivas são “libertadas do jugo de uma linguagem única”. A descentralização do mundo “verbalmente ideológico” que acontece no romance pressupõe um grupo social fortemente diferenciado, “em relação de tensão e de reciprocidade com outros grupos sociais”. A multiplicidade das linguagens, que o romance faz viver, expressa, no plano literário, a constituição da multiplicidade, posto que é contra esta última que as redes televisivas funcionam. O dialogismo, o plurilingüismo, a polifonia que se desenvolvem na corrente das forças centrífugas são combatidos por conteúdos e por formas de expressão que remetem a uma lógica monolíngüe: é assim que podemos chamar o jargão da televisão. A avaliação, os acentos, o tom, a modulação do jargão televisivo atra-

vessam a multiplicidade de vozes, marcando-as com seu selo homogeneizador.

De fato, não se trata mais de uma linguagem erudita, mas de uma linguagem popular, cuja eficácia se manifesta precisamente pela capacidade de capturar a multiplicidade de vozes, a multiplicidade das formas expressivas e semânticas, mobilizando a memória e a atenção para neutralizar qualquer possibilidade de “bifurcação louca”. Esse poder de unificação está, ao mesmo tempo, em linha de continuidade e em ruptura com a destruição da heterogeneidade dos dialetos e das formas de expressão criadas com a modernidade e que ganharam um formidável impulso com a Revolução Francesa. A repressão dos dialetos, das gírias, das formas de expressão tradicionais e populares tem sido a condição lingüística da constituição da nação (colonização interna das culturas e das línguas minoritárias). A televisão e as redes de ação a distância operam uma centralização da língua por um nacionalismo de segundo grau. Este nacionalismo de segundo grau é comparável ao que pregava o nazismo, que utilizava o rádio e o cinema para organizar “microfascismos”, através de “uma segmentaridade maleável e molecular, fluxo de imagens e de sons, capazes de banhar cada gênero de células da sociedade”.¹⁵

Quando definiu a televisão italiana como um dispositivo “fascista”, Pasolini fazia referência a essa centralização lingüística de segundo grau que se produziu tardiamente na Itália (depois da Segunda Guerra Mundial).

Na Itália dos anos 1960, teve lugar um debate bastante vivo e interessante entre Calvino e Pasolini acerca da relação

¹⁵Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.* [ver, no v. 3 da edição brasileira de *Mil platôs* (São Paulo, Editora 34, 1996), o capítulo “Micropolítica e segmentaridade”].

entre o neocapitalismo e a língua. Se o primeiro via nas forças do neocapitalismo possibilidades de criar “novas expressões” que pudessem modernizar as estruturas lingüísticas aristocráticas e burocráticas da língua italiana, o segundo sublinhava os perigos de uma nova centralização, bem mais totalizante que a unificação fascista, porque visava diretamente ao sensível. Podemos notar que as correntes neoconservadoras contemporâneas se formaram num primeiro momento na América — com as igrejas evangélicas — e em seguida na Itália, com Berlusconi, através da televisão (e nos Estados Unidos, através da utilização intensiva do rádio).

Mas tanto Pasolini quanto Calvino esqueceram dois aspectos fundamentais de uma política da expressão, que iremos reencontrar, vinte anos depois, no centro das políticas da internet: a multiplicidade lingüística e semântica deve ir par a par com a multiplicidade dos dispositivos tecnológicos de expressão. A destruição do homem majoritário caminha lado a lado com a destruição do monopólio (público ou privado) dos dispositivos de comunicação. As forças centrífugas devem romper o monopólio dos meios de expressão (públicos ou privados) e se apropriar, descentralizando-as, dessas tecnologias para poder empregar o plurilingüismo.

No momento da Revolução Russa, manifestou-se uma grande lucidez, ao mesmo tempo estética, tecnológica e social, quanto à necessidade de praticar uma micropolítica da percepção, dos afetos, da conversação e das linguagens, através das tecnologias do tempo. Tanto as experiências dos Kinoks de Dziga Vertov¹⁶ quanto os trabalhos do círculo de Bakhtin,

¹⁶Permito-me remeter o leitor ao texto “La machine de guerre du Ciné-oeil et le mouvement des Kinoks lancés contre le spectacle”, *Persistances*, n. 4, 1998.

esmagados pelo poder soviético, constituíram uma perda incalculável para o movimento revolucionário.

Bakhtin identificou um outro processo de transformação radical que tinha escapado a Calvino e a Pasolini, e no qual estamos hoje em dia mergulhados: o plurilingüismo só poderá ser praticado no interior do processo de globalização lingüística, ou seja, através do encontro aleatório e rizomático entre línguas e culturas estrangeiras. No interior de uma língua nacional abstratamente única, vive “uma multidão de mundos concretos” que são tanto avaliações de si quanto dos outros e do mundo. Bakhtin já declarava que a época da coexistência das línguas nacionais fechadas em si mesmas tinha terminado. As línguas se iluminam mutuamente, pois uma língua só pode ser consciente de si à luz de uma outra língua, e esse encontro só pode se dar em escala mundial. “A coexistência *naïve* das ‘gírias’ ancoradas no interior de uma língua nacional, ou melhor, os dialetos da terra, dialetos e jargões sociais e profissionais, a linguagem literária e as linguagens particulares que ela contém, acaba. Tudo é colocado em movimento, tudo entra em um processo de ação, tudo se ilumina mutuamente.”¹⁷

A descentralização lingüística e semântica só poderá ser produzida com a ultrapassagem das culturas nacionais. As forças que visam ao plurilingüismo só se expressam fazendo explodir as culturas nacionais fechadas em si mesmas: “Essa descentralização verbal e ideológica só poderá acontecer quando a cultura nacional tiver perdido sua característica fechada, autônoma, quando tiver consciência de si mesma no meio de outras culturas e línguas.”¹⁸

¹⁷Mikhail Bakhtin, *Esthétique et théorie du roman*, *op. cit.*, p. 186.

¹⁸*Idem.*

AS TECNOLOGIAS DO TEMPO

Ao longo de sua vida, você passa 33 mil horas na escola, 63 mil horas no trabalho e 96 mil diante da televisão. Isso quer dizer que os anos a mais de vida que você ganha com o advento da televisão serão consumidos diante dela mesma.

Jean Viard

Nas sociedades de controle, todos os dispositivos de ação a distância de um cérebro sobre outro cérebro podem ser definidos como tecnologias do tempo ou da memória. A partir do cinema, somos confrontados com o desenvolvimento de dispositivos que podem criar e conservar, contrair e dilatar as durações, as temporalidades. Estas últimas, que são as matérias da memória, conservam, como sabemos, o morto entre o vivo, o antes no depois, constituindo assim as condições necessárias de toda sensação, percepção, inteligência e, portanto, de toda capacidade de agir. Através da matriz e da reprodução das durações artificiais, tais dispositivos agem sobre as durações “naturais” da memória e, ao mobilizarem a atenção, intervêm na criação do sensível. Mobilizar a atenção e a memória significa mobilizar o vivo.

Estes dispositivos são os motores específicos das sociedades de controle e se distinguem dos motores mecânicos (sociedades da soberania) e dos motores termodinâmicos (sociedades disciplinares): agem a distância sobre os hábitos mentais e as forças que os compõem, ou seja, os desejos e as crenças.

Andrei Tarkovski assim define a tecnologia cinematográfica: “Pela primeira vez na história das artes e da cultura, o homem encontrara um meio de fixar o tempo e, simultanea-

mente, reproduzi-lo, repeti-lo, fazê-lo voltar quantas vezes desejasse. O homem encontrava-se de posse de uma matriz de tempo real. Uma vez visto e fixado, o tempo poderia, daí em diante, ser conservado em caixas metálicas, teoricamente para sempre.”¹⁹

Mas foi somente com o vídeo que esta “matriz de tempo real” encontrou um agenciamento tecnológico adequado. Do cinema aos computadores, passando pelo vídeo, assistimos ao desenvolvimento das memórias maquínicas com seu poder de criar, de repetir, de conservar e, portanto, de intervir sobre o tempo, e sua potência de afetar e de serem afetadas (o sentir). Elas permitem uma multiplicação da potência de agir do vivo, ou seja, uma multiplicação da potência da memória humana que conserva, e da memória humana que cria.

“Depois da primeira câmara de vídeo (com seu magnetoscópio) que nos dotou de um olhar ligado a uma forma rudimentar de memória não seletiva, encontramos agora na etapa seguinte da evolução: a era da percepção e das estruturas de pensamento inteligentes, ainda que artificiais.”²⁰ Ao afirmar que as tecnologias digitais reduzem, à medida que se desenvolvem, a “rudimentaridade do trabalho da memória” do vídeo, Bill Viola faz uma reflexão sobre esta passagem das máquinas que ajudam a percepção (vídeo) às máquinas que ajudam a inteligência (computadores).

Mas fiquemos no domínio da televisão que “nem sequer inicia a comunicação”, como diz Nam Jun Paik, que nega e suprime a dimensão acontecimental de toda relação expressiva. A tecnologia do vídeo é um dispositivo que funciona sempre sobre uma duração. À diferença da tecnologia do cinema,

¹⁹Andrei Tarkovski, “Le temps scellé”, *Les Cahiers du Cinéma*, 1989, p. 59.

²⁰Bill Viola, “La vidéo”, *Communications*, 1982, p. 72.

a do vídeo só existe, para falar corretamente, agindo diretamente sobre um acontecimento. Com o cinema, o tempo é, por definição, um tempo diferido, enquanto que as redes eletrônicas e numéricas podem agir sobre o tempo que está em vias de passar. A televisão se apropria da possibilidade de intervir sobre o “tempo real”, em outras palavras, sobre a possibilidade de reter o tempo para intervir nas durações do mundo; uma possibilidade de utilizar o tempo para agir sobre o presente que está em vias de se fazer. A televisão é um dispositivo de controle do tempo em vias de passar e de se desdobrar. Este tempo é o tempo da criação, da escolha, do acontecimento. O público não é somente expropriado da comunicação, mas antes do tempo acontecimental que a funda e a constitui.

As máquinas de expressão intervêm no tempo de duas maneiras diferentes: criando acontecimentos ou tentando fazer uma matriz da sua atualização, pelo controle de sua efetuação. A criação midiática dos acontecimentos não faz o tempo bifurcar, mas o congela em alternativas preestabelecidas. Os acontecimentos midiáticos não se abrem à problematização, nem solicitam a invenção de soluções, mas se limitam a “oferecer” escolhas aos públicos. Nas sociedades de controle, a diferença é reduzida a uma diversidade de escolhas instituídas e criadas pelo marketing, pelos índices de audiência, pela publicidade, pela informação.

Se no terceiro capítulo deste livro reconstruímos a primeira modalidade de intervenção no tempo das máquinas de expressão (a criação midiática de pseudo-acontecimentos), com o 11 de Setembro vimos em ação, com toda a sua força, a segunda.

Em face daquilo que chega, diante da angústia e da perturbação que o tempo vazio, o tempo suspenso do acontecimento provoca nas almas, as máquinas de expressão falam, traduzem em imagens e sons “aquilo que se passou, aquilo que se passa e aquilo que se passará”. A incerteza e a imprevisibilidade do acontecimento expressas nos signos, na linguagem e nas imagens são reconduzidas — depois de deixar o tempo flutuar por um curto instante — a alguma das alternativas dicotômicas mais caricaturais que as mídias já lograram nos impor: o bem ou o mal, a guerra sem fim ou a colaboração com o terrorismo, a civilização ocidental ou a barbárie do islamismo.

A escolha “infinita” do mercado tem sua contrapartida na mais estreita das alternativas políticas (o bem ou o mal), porque participa da mesma estratégia: a expropriação da criação de possíveis, a separação das forças sociais da capacidade de construir seus problemas, e a imposição de soluções preestabelecidas. Esse trabalho de neutralização que se opera sobre o plano manifesto do acontecimento é função dos jornalistas, dos militares, dos políticos, dos especialistas, dos experts que vemos desfilar nos jornais, no rádio, cada vez que algo rompe a monotonia das temporalidades midiáticas.

A efetuação do acontecimento é canalizada para a guerra, enquanto outros possíveis são neutralizados (como, por exemplo, quando se coloca em discussão as políticas e as decisões econômicas neoliberais trazidas pela globalização). Mas o acontecimento insiste e outras forças o efetuem de maneira diferente (contra-efetuem, de acordo com o vocabulário de Deleuze), construindo seus próprios agenciamentos espaço-temporais através de outras máquinas de expressão (as manifestações mundiais contra a guerra no

Iraque de 15 de fevereiro [de 2004] e a utilização das mídias alternativas).

O acontecimento criado ou gerado pela televisão e pelas mídias não abre nenhum possível, mas constitui um ponto de partida de uma produção autoritária do sentido. Visa à formação de um sujeito da enunciação, do qual dependerão todos os enunciados; à construção de um ponto de origem das palavras de ordem para a constituição de um público consensual e majoritário.

Esse ponto de partida ou de origem do sentido é “performativo” na exploração e neutralização das funções criadoras que, no cinema, no rádio, na televisão e na internet, não passam mais, pelo menos em tese, por um autor (e seus direitos). Essas funções criadoras são recodificadas sobre o sujeito e suas modalidades de comunicação e de expressão: “Justamente no momento em que a escrita e o pensamento tendem a abandonar a função autor, no momento em que as criações não passam mais pela função autor, ela é retomada pelo rádio, pela TV, pelo jornalismo.”²¹

O poder de centralização financeira e o monopólio tecnológico operado sobre os agenciamentos de expressão recriam a função autor como ponto de partida do marketing, da informação, da publicidade, dos índices de audiência.

As sociedades de controle integram e canalizam a potência de expressão e de constituição da multiplicidade ao separá-la de sua própria capacidade de criar e propagar possíveis. É a forma que assume a expropriação capitalista de hoje.

²¹Gilles Deleuze, *Deux régimes des fous*, op. cit., p. 130.

A INTERNET

A descentralização da circulação lingüística, perceptiva, cognitiva deve então se dar par a par com a descentralização dos modos de expressão. É a única maneira de subtrair a atualização e a efetuação do acontecimento à centralização e homogeneização das máquinas de expressão. Romper o monopólio sobre a criação de públicos é o modo de desfazer os padrões da subjetividade majoritária e fazer proliferar as subjetividades e suas dinâmicas minoritárias. Não se trata, portanto, de opor o bom monopólio público ao mau monopólio privado, mas de desfazer todos os monopólios.

Com a internet, a potência das forças centrífugas que tinham sido aprisionadas e capturadas pela força de unificação e homogeneização das redes analógicas (televisão) é liberada, ativada, e inventa outras máquinas de expressão, outros regimes de signos. Assim, a internet submete a potência de criação e de realização de mundos possíveis a sua própria indeterminação.

O modo de constituição e de funcionamento da internet rompe com o modo de constituição e funcionamento da televisão, porque favorece o desenvolvimento dos cérebros assemblados e suas modalidades de ação recíproca. A televisão opera ainda como um todo coletivo, ao passo que as redes telemáticas constituem um bom exemplo de todos distributivos, mais favoráveis ao desenvolvimento do plurlingüismo, da pluripercepção e da pluriinteligência.

Com a internet, as modalidades de constituição de todos distributivos são incorporadas no dispositivo tecnológico. Diferentes forças sociais, portadoras de interesses divergentes, têm contribuído para a construção desse sistema aberto. As empresas comerciais, que chegaram depois, pensavam

poder facilmente privatizar o bem comum, segundo a lógica de predação que as caracteriza.

Enquanto a televisão nasce imediatamente sob a forma de um monopólio, a internet já surge como *patchwork*. No seu próprio funcionamento, a “tela” consiste em um *patchwork* de protocolos de comunicação, de dispositivos hardware, de softwares (livres e proprietários), de direitos de propriedade intelectual (patentes, *copyright* e também *copyleft*), que permanecem juntos, apesar da sua heterogeneidade. Mas é a cooperação entre cérebros que constitui o modelo de referência. A tentativa, por parte da nova economia, de impor uma centralização hierárquica através dos monopólios, de introduzir novos “*enclosures*” [“acercamentos”] na livre circulação de saberes, de signos, de padrões de comunicação (pela via dos direitos de propriedade intelectual), não foi bem-sucedida, e não logrou subordinar a multiplicidade à empresa e às suas modalidades de apropriação exclusiva. Entre outras razões, porque, como sabemos, a lógica da “gratuidade” não é compatível com a da escassez.

De maneira geral, poderíamos descrever a nova máquina de expressão e seus usos, investidos desde que nasceram de estratégias antagônicas entre si (umas visando ao monolingüismo e outras ao plurilingüismo), da seguinte maneira: o indivíduo, com seu computador, é uma mônada aberta que se comunica a distância com outras mônadas, todas inseridas em uma rede não hierárquica e descentrada. A tela é uma rede de redes, cuja heterogeneidade é impossível de ser unificada, totalizada, fusionada em um todo coletivo. Todas as mônadas têm, em graus diferentes, sua própria capacidade de agenciamento, de apreensão, de captura de outras mônadas, ou seja, de constituição de redes. A potência de agenciamento não é expropriada, centralizada, mas se distribui, em diferen-

tes graus, na superfície das redes. A atualização das redes depende, então, da potência de agenciamento, de conexão, que se faz, como quer Tarde, bem de perto. A constituição das redes se organiza segundo os dois eixos que já vimos em funcionamento: *network* e *patchwork*. A mônada está inserida nos fluxos de signos, de sons, das imagens que ela pode fazer bifurcar (invenção) ou propagar (repetição).

Navegar significa operar continuamente conjunções e disjunções de fluxos. Ao entrar em uma rede, estabelecemos uma relação de apropriação unilateral ou recíproca, de cooperação empática ou mesmo de oposição com outras mônadas. A internet é uma apreensão de apreensões, uma captura de capturas de corpos-cérebros, unilateral ou recíproca.

A subjetivação da mônada pode ser identificada a um ritornelo. Os fluxos numéricos se enrolam ao redor das mônadas e desse entrecruzamento surge um ritornelo, um ato de subjetivação que se espalha pelas redes ao encontro de outros ritornelos, por composição polifônica. Os usuários deixam de ser uma massa anônima e indiferenciada — como no dispositivo da televisão — mas se tornam singularidades, nomes próprios (cada um possui sua assinatura eletrônica). A ação coletiva consiste em manter juntas as singularidades. Os públicos e as solidariedades são múltiplos e temporários (as comunidades virtuais), já que as mônadas ficam indecisas entre diferentes mundos possíveis. A multiplicidade das pertenças, como já descrevemos com Tarde (pertencemos a uma só classe social, mas podemos pertencer a vários públicos de uma só vez), encontra aqui os dispositivos tecnológicos adequados à sua natureza.

Deleuze observa ainda que esses mesmos dispositivos podem acabar em uma “laminação” e formatação da subjetivi-

dade. Nas sociedades de controle, não estamos mais diante do par massa/indivíduo. Este par era o resultado do poder, ao mesmo tempo massificante e individualizante, das técnicas disciplinares. Aqui, ao contrário, “os indivíduos tornaram-se ‘dividuais’, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados, ou ‘bancos’”.²²

Se a subjetividade qualquer não constrói nem exprime sua cooperação como estratégia política, ela pode ser, por sua vez, construída e expressa como um “dividual”, ou seja, como uma amostra de clientela, e os bens comuns que cria e realiza são agora reduzidos a novos mercados para a empresa.

Deleuze antecipa dessa maneira o programa da “nova economia”, que pensava encontrar na internet a possibilidade de fazer funcionar o processo que descrevemos anteriormente (o marketing), de maneira a tocar os indivíduos em sua singularidade, reduzindo-os a amostras nos bancos de dados. A internet poderia ser o instrumento ideal de constituição de nichos específicos e diferenciais de consumidores-comunicadores.

Neste momento, tal programa está enclachado. A internet ainda está aberta às ações que transformam as virtualidades da cooperação neomonadológica em estratégias políticas. A captura da cooperação suscita forte resistência, porque as forças centrífugas e descentralizantes não são exteriores, como na televisão ou na imprensa, mas internas a estes dispositivos. Eles constroem e inventam os padrões de comunicação, os protocolos de utilização, os dispositivos software e hardware; continuam a desempenhar um papel maior na invenção e na

²²Gilles Deleuze, “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle” [publicado no Brasil em *Conversações: 1972-1990*, São Paulo, Editora 34, 1992, p. 219-26].

difusão de modalidades de agenciamento e de funcionamento das redes, respeitando e intensificando tanto a ação singular quanto a ação comum das mônadas.

Ao programa de transformação dos indivíduos em “dividuais”, dos bens comuns em mercado, contrapõe-se um processo de singularização, de bifurcação de mundos, de criação de possíveis. A estratégia das forças centrífugas é bastante simples: as mônadas não são clientes, mas colaboradores. O maior obstáculo enfrentado pela apropriação capitalista é a própria dinâmica da cooperação, pois ela não pode ser regulada pelo equilíbrio do egoísmo, porque funciona na base da empatia, da *philia*, da *pietas*. Impor a lógica da empresa significa destruir a cooperação entre cérebros, porque, para as subjetividades, agir é sentir junto.

Com a internet, não se trata mais, portanto, de dispositivos de formação da opinião pública, de compartilhar julgamentos, mas da constituição de formas de percepção comum e de formas de organização e de expressão da inteligência comum. Retomando as palavras de Bakhtin, podemos falar de pluripercepção e de pluriinteligência. Ou, nos termos de Tarde, poderíamos falar de multipercepção e de multiinteligência.

A luta entre o plurilingüismo e o monolingüismo é deslocada, tornando-se assim uma luta em torno da percepção coletiva e da inteligência coletiva. A prescrição do visível e do dizível, daquilo que se vê e daquilo que se diz, encontra um novo espaço de enfrentamento e de novas estratégias.

Se decidi partir das análises de Bakhtin para chegar a uma cartografia da internet, passando pela televisão, foi para reconstruir uma longa genealogia das forças sociais, das invenções, das lutas que se abrem à descentralização das máquinas

de expressão e à heterogeneidade da produção semiótica. As genealogias curtas, fascinadas pela tecnologia, têm tendência a fazer das novas tecnologias um âmbito separado das outras dinâmicas sociais e expressivas. No entanto, as tecnologias só têm valor pelas forças que delas se apoderam.

A PALAVRA AUTORITÁRIA E PERSUASIVA

As técnicas disciplinares, fundadas no comando e na execução de ordens, não são muito eficazes no controle da cooperação das subjetividades quaisquer, já que essa cooperação funciona na base da empatia, da confiança, do sentir junto. São até mesmo antiprodutivas. Durante a estranha revolução que teve lugar por volta de 1968, o modelo autoritário, fundamento das sociedades disciplinares, foi objeto das críticas teóricas mais violentas. Os movimentos daquela época também praticaram as mais ousadas experimentações antiautoritárias. O antiautoritarismo, apesar do que podem afirmar hoje alguns de seus atores arrependidos, não foi um simples traço cultural, meio folclórico, da geração de 68, mas consistiu na condição fundamental do desenvolvimento da cooperação dos cérebros.

O arrojo dos cérebros reunidos requer relações de poder que não mais estejam assentadas no modelo de execução (comando e obediência). Bakhtin indicou as razões profundas da crise do modelo autoritário e a emergência da empatia e da confiança como elementos que antecedem a cooperação criadora de bens comuns, distinguindo também a palavra autoritária da persuasiva. No processo de constituição da subjetividade, a palavra do outro não é informação, indica-

ção, regra ou modelo, como queria Wittgenstein e o paradigma informacional. Ao contrário, a palavra do outro “busca definir as próprias bases de nosso comportamento e de nossa atitude diante do mundo, e se apresenta como uma palavra autoritária ou como uma palavra intrinsecamente persuasiva”.²³ Tanto a primeira quanto a segunda são palavras carregadas de sentido, de avaliações, de pontos de vista.

Por que a crítica da autoridade constitui um pré-requisito da filosofia do acontecimento e das práticas de criação de possíveis? A palavra autoritária não favorece a criação; ao contrário, impede-a. A palavra autoritária (“palavra religiosa, política, moral, dos adultos, dos professores... em certo sentido, a palavra dos pais”) exige de nós reconhecimento incondicional, e não é “assimilada livremente junto a nossas próprias palavras”: “Assim, não autorizaria nenhum tipo de jogo com o contexto em que está inserida, ou com suas fronteiras, nem comutações graduais e moventes, de variações livres, criativas e estilizantes.”²⁴ A palavra autoritária penetra em nossa consciência verbal como uma massa compacta e indivisível. É preciso aceitá-la por inteiro ou rejeitá-la completamente, posto que é soldada à autoridade (poder político, instituições, personalidade). O jogo das “distâncias, convergência e divergência, aproximação e afastamento, fica aqui impossível”.

A palavra do outro, intrinsecamente persuasiva, revela possibilidades inteiramente diferentes, precisamente porque não é autoritária, embora não deixe de ter responsabilidade. Entrelaça-se estreitamente com as nossas próprias palavras, e

²³Mikhail Bakhtin, *op. cit.*, p. 161.

²⁴*Idem.*

abre espaços de criação de possíveis. “Essa produtividade criadora reside no fato de que desperta dentro de nós nosso pensamento e nossa palavra autônoma, de que ela organiza do interior as massas das nossas palavras, em vez de quedar-se em um estado de isolamento e imobilidade [...]. A estrutura semântica da palavra persuasiva interna não terminou, permanece aberta, capaz, em cada um de seus novos contextos dialógicos, de revelar novas possibilidades semânticas.”²⁵

A palavra autoritária é a palavra do passado, ela estabelece uma distância, ressoa nas “altas esferas”, enquanto a palavra persuasiva é a do livre contato familiar entre iguais, entre pares, entre contemporâneos. Os procedimentos da palavra persuasiva “estabelecem um lugar de interação máxima da palavra do outro com o contexto, à sua influência dialogizante recíproca, à evolução livre e criativa da palavra ‘estrangeira’, à modulação das transições, ao jogo das fronteiras”.²⁶

É esta palavra que a publicidade, o marketing e os gestores de recursos humanos procuram capturar e transformar em palavra sedutora, suavizante, consensual. Mas as práticas de sedução rapidamente mostram seus limites, porque não abrem nenhuma criação de possíveis, mas propõem em seu lugar alternativas dicotômicas e predeterminadas, no interior da comunicação e da informação.

Assistimos hoje a uma vontade de revanche da palavra “religiosa, política, moral, dos adultos, dos professores, dos pais” sobre a palavra persuasiva; a uma campanha desmoralizante das práticas antiautoritárias. Mas o antiautoritarismo,

²⁵Ibidem, p. 165.

²⁶Idem.

como foram obrigados a constatar os novos consultores em gestão nas empresas, faz parte da consistência ontológica da cooperação entre cérebros. Querer impor uma palavra autoritária significa querer destruir a cooperação entre cérebros.

A palavra persuasiva da publicidade, do marketing, da informação só pode funcionar hoje como palavra de guerra. Sob a capa do revanchismo contra 68, é nisso que ela está se transformando.

A POLÍTICA DA DIFERENÇA DE MIKHAIL BAKHTIN

Não podemos compreender a vida senão como acontecimento.

Mikhail Bakhtin

Assim o marxismo criou uma vez — e no momento certo — uma possibilidade de contar sistematicamente a história das opressões, sejam a escravidão praticada na Antigüidade, o servilismo da Idade Média (que sobreviveu na Rússia até 1861) ou a condição proletária, como hoje em dia. Mas com que linguagem será contada um dia a história da opressão exercida em nome da ideologia marxista?

Peter Sloterdijk

Nos anos sombrios do stalinismo, Bakhtin escreveu um dos mais belos textos da literatura mundial sobre o carnaval,²⁷ que é, na realidade, um texto político, porque é uma espécie de hino à resistência do “povo” diante do poder soviético.

²⁷Mikhail Bakhtin, *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970.

Seus colaboradores mais próximos, Medvedev e Voloniso, foram ambos assassinados, respectivamente em um campo e em uma prisão comunista. O próprio Bakhtin, depois de ter sido exilado, foi poupado pelo poder soviético porque sofria de uma grave enfermidade. Sua resistência manifesta-se magnificamente através das armas da cultura carnavalesca do povo, avatar de ritos dionisíacos que se perdem nas origens da humanidade: o riso, o humor e a ironia.

Com Bakhtin, a filosofia do acontecimento é ativada para ajudar a compreender e explicar o nascimento do capitalismo. Para entender como um camponês russo transformou-se em trabalhador do capital, não bastava analisar o fenômeno sob o plano econômico (propriedade dos meios de produção, e assim por diante), mas fazia-se necessário, antes de mais nada, compreender a transformação das maneiras de sentir que precedem e possibilitam as mudanças “econômicas”. A filosofia da diferença e do acontecimento nos mostra que o nascimento do capitalismo é sobretudo uma luta contra a infinidade de mundos possíveis que o precederam e o ultrapassaram. Permite, além disso, que nos desembaracemos das crenças economicistas tanto quanto das crenças progressistas que comprometem a compreensão do capitalismo, além de nos impedir de lutar adequadamente contra ele.

Com base em uma monadologia bastante pessoal, Bakhtin analisa o real como uma multiplicidade de mundos possíveis, como uma multiplicidade diferencial de “planos” que se afirmam axiologicamente. Na sociedade pré-industrial, estes mundos encontravam-se, tal qual as mônadas leibnizianas, fechados em si mesmos, auto-suficientes, consolidados em sua separação, com linguagens, ideologias, formas de vida próprias e específicas. Estes mundos se manifestavam sempre no interior de uma mesma pessoa. O camponês russo, ao longo do

dia, ia se expressar em diferentes línguas: orava na linguagem da Igreja, com o seu senhor utilizava a linguagem específica dessa hierarquia social, e quando conversava em família ou entre amigos, fazia uso de outra linguagem. Mas estas línguas eram todas fechadas em si mesmas, não se comunicavam entre si, e não tinham a possibilidade de se aclarar mutuamente no processo de constituição da subjetividade.

O capitalismo fez explodir o isolamento das mônadas; dissolveu o fechamento e a auto-suficiência; “destruiu o entrincheiramento e a sobriedade ideológica dessas esferas sociais”. Esses mundos não perderam imediatamente sua fisionomia individualista elaborada ao longo dos séculos, mas não podiam mais bastar-se a si mesmos.

O processo pelo qual “cada átomo vivo” reflete como uma mônada a unidade contraditória do mundo e da consciência capitalista revelou (“num momento em que as antigas formas de vida, os princípios morais e a fé se transformavam em linhas apodrecidas...”) a natureza ambivalente, sem acabamento e inacabada do homem e do pensamento humano. Não apenas os homens e suas ações, mas as idéias eram também arrancadas de “seus compartimentos hierárquicos fechados, passando a estabelecer um contato familiar, através de um diálogo absoluto (que nada poderia limitar)”.

Bakhtin não nos mostra apenas a força do capitalismo que tenta reduzir a multiplicidade ao dualismo capital/trabalho, mas coloca também em evidência a formidável energia diferencial e as virtualidades que tal processo catastrófico liberou na confrontação entre estes dois mundos, que caracterizou a vida pré-capitalista na Rússia.

Poderia ser bastante útil fazer um deslocamento desse ponto de vista vigente na Rússia de meados do século XIX até a nossa época de globalização: agora, os mundos não ociden-

tais é que são atravessados pela vontade de unificação, de centralização, de monolingüismo, trazida pelo capitalismo.

O discurso político de Bakhtin, no entanto, não se expressa como tal. Seria preciso ir buscar o conteúdo político em suas reflexões mais filosóficas ou nas suas monografias sobre grandes escritores. Fica difícil saber se isso se deve a uma opção ou se se tratava de uma precaução diante da repressão soviética. Seja como for, é em Dostoiévski que Bakhtin vai encontrar uma teoria antidialética da multiplicidade e da proliferação de mundos possíveis.²⁸ A obra literária de Dostoiévski não se desenvolve “nos limites de uma forma monológica, sob o fundo de um só mundo objetivo”, mas se desdobra em uma realidade “de vários mundos”, com “muitos sistemas de referência”. Os elementos da matéria literária são “distribuídos entre vários mundos e entre várias consciências autônomas; representam não um ponto de vista único, mas muitos pontos de vista, integrais e autônomos [...], diferentes mundos, consciências, que se associam em uma unidade superior, de segunda ordem, se é que podemos dizer assim, na ordem do romance polifônico”.²⁹

A unidade superior é polifônica. Esta unidade não é a de um todo coletivo, mas de um todo distributivo. Não se trata de uma “consciência de classe” que, como em Lukács, produz a unidade, mas é a própria composição de singularidades que constitui uma totalidade distributiva. Os diferentes mundos, as diferentes consciências, os diversos pontos de vista não são etapas de uma transformação dialética de um só espírito (o Espírito absoluto ou a consciência de classe). Se fôsse-

²⁸Cf. Mikhail Bakhtin, *La Poétique de Dostoievski*, Paris, Éd. du Seuil, 1970.

²⁹*Idem.*

mos buscar uma imagem que desse conta desta unidade superior, seria a imagem da “Igreja, como comunhão de almas que não se fundem” ou a imagem do mundo dantesco, “onde a pluralidade dos planos” não converge para o uno, mas “se transfere para a eternidade, onde coexistem os arrependidos e os não-arrependidos, os condenados e os salvos”.

Se no decorrer de todo o século XIX os artistas (e Dostoiévski em primeiro lugar) souberam dar forma estética a esse acontecimento (ao traduzir os movimentos e as diferenças dos mundos possíveis em polifonia), o marxismo não foi capaz de fazer algo equivalente. Não soube pensar uma política de e com a multiplicidade. O marxismo e o leninismo não souberam criar “as premissas objetivas da substancial polifonia” de mundos possíveis. À tendência de tudo nivelar, que “não deixa outras distinções possíveis além daquelas entre proletário e capitalista”, o marxismo não contrapôs uma política da diferença, da multiplicidade, uma política do dialogismo carnavalesco, mas uma outra tendência igualmente niveladora. O marxismo limitou o “diálogo absoluto” entre as singularidades quaisquer, entre os mundos que se revelavam na crise e a relação capitalista; reduziu as formas de subjetivação à classe; submeteu a criação de possíveis ao trabalho produtivo; “achatou” as relações de poder e as transformou em exploração. A dialética marxista acelerou o processo de nivelamento, ao remeter toda a sociedade à relação capital/trabalho, a multiplicidade aos dualismos, a assimetria à simetria, arrastando tudo para o Estado, fazendo assim a cama do capitalismo. Essa foi a experiência que Bakhtin viveu na própria pele.

A relação entre “tradição” (multiplicidade pré-industrial) e “revolução” (multiplicidade em vias de se fazer, criação sem

acabamento e inacabável dos mundos possíveis) que Benjamin e Pasolini acreditavam ser política, é aqui reconstruída com uma outra potência. Apenas os marxistas ingleses levaram em consideração essa relação, legando-nos algumas das obras mais notáveis do pós-guerra. Penso no livro de E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*,³⁰ em que a constituição da classe trabalhadora é descrita em termos de uma relação simbiótica com suas tradições, seu passado, com sua cultura carnavalesca (estudada por Christopher Hill em *O mundo de ponta-cabeça*).³¹ O plano do capital é cercado, combatido por uma multiplicidade de outros planos, de outros mundos onde acontece a vida atual e virtual do “povo”.

A multiplicidade não emerge portanto com o pós-fordismo. Vivemos uma infeliz mistificação histórica, porque a narrativa construída pelo marxismo sobre o nascimento do capitalismo escamoteia a questão da multiplicidade: o marxismo é uma força moderna (e foi um dos instrumentos mais eficazes da modernização), que participa da lógica de centralização, de unificação, de homogeneização de mundos em um só mundo possível — o da classe ou da ausência de classes.

No momento da formação do capitalismo na Rússia, Bakhtin convidava a pensar as lutas e a classe trabalhadora na multiplicidade e para a multiplicidade. Tentou pensar a passagem de uma multiplicidade pré-capitalista a uma multiplicidade pós-industrial, cujo operador poderia ser a classe trabalhadora, mas sob a condição de jogar esse “apocalipse” como um devir, uma metamorfose de diferenças superficiais e grosseiras em diferenças mais sutis: “Um plurilingüismo bem

³⁰E. P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Éd. du Seuil/Gallimard, Hautes Études, 1988, [edição inglesa, 1963].

³¹Christopher Hill, *Le Monde à l'envers*, Paris, Payot, 1977 [edição brasileira, *O mundo de ponta-cabeça*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987].

mais multiforme e profundo.” Para Bakhtin, não se deveria transformar a classe trabalhadora em operador de uma política da totalidade, da síntese, da identidade que, na verdade, acabou por matar a heterogeneidade “popular” (isso foi o que fez o socialismo real, ou o socialismo *tout court*).

Para desempenhar esse papel de metamorfose das diferenças, a classe trabalhadora deveria ter pensado em si própria como multiplicidade (o que, de fato, era!), e não como um sujeito unificador, englobante, que fundia em si mesmo todos os mundos possíveis. Deveria desaparecer na multiplicidade, dissolver-se na diferença, buscar a diferença, constituí-la. Apesar de tudo, foi precisamente o que os proletários e os trabalhadores fizeram contra os partidos e os sindicatos marxistas, contra o socialismo e o comunismo. Foram embora, foram criar outros mundos possíveis, abandonando os partidos, os sindicatos e o marxismo, e deixando-os como os conhecemos hoje: vazios.

Cabe-nos doravante pensar esta multiplicidade, e encontrar as condições de sua expressão nas formas pós-industriais, sem mais nenhuma ajuda de um “fora” pré-capitalista.

NOTA FILOSÓFICA / O DIALOGISMO COMO ONTOLOGIA

Em plena Revolução Russa, Bakhtin introduziu uma concepção do ser e do mundo como acontecimento, e concebeu essa filosofia do ser-do-acontecimento como filosofia da expressão.³²

³²Mikhail Bakhtin, *Pour une philosophie de l'acte*, Paris, L'Âge d'Homme, 2003. Tal texto, escrito no limiar dos anos 1920, jamais publicado por Bakhtin, foi descoberto em seus arquivos pessoais em meados dos anos 1980.

Para compreender o alcance da teoria do acontecimento, é preciso levar em consideração o que Bakhtin denomina “princípio arquetônico do mundo real da ação”: a relação eu/outro. Precisamos dizer, antes de mais nada, que tal relação não é nem a relação sujeito/objeto das teorias do conhecimento (Kant) nem o reconhecimento da dialética hegeliana, tampouco a dedução fenomenológica da intersubjetividade (Husserl). A relação eu/outro deve ser compreendida como uma relação acontecimental entre mundos possíveis e como expressão destes possíveis nos enunciados. Bakhtin acredita que a palavra, que só existe na relação eu/outro, é bem mais adequada para exprimir a verdade do acontecimento do que o momento abstrato do conhecimento: “A expressão do ato [...] e a expressão do ser-do-acontecimento através do qual este ato é realizado requerem toda a plenitude da palavra: seu aspecto de conteúdo, de sentido (a palavra-conceito), seu aspecto expressivo (a palavra-imagem), seu aspecto emotivo-volitivo (a entonação da palavra).”³³

Se só a palavra pode exprimir adequadamente o ser do mundo, é porque este ser não está “desde já lá, totalmente presente”. O ser só se constitui plenamente na relação de avaliação construída pela palavra. O ser não é, portanto, somente atualidade, mas também virtualidade. A especificidade da ação da palavra no acontecimento tem a ver com o fato de que esta participa plenamente de sua atualização, desagregando aquilo que é dado como pronto, acabado, e abrindo-se, através do desejo, ao devir, à criação do novo.

Mas a palavra só pode atualizar o acontecimento na medida em que é relação com o outro. Na arquetônica bakhti-

³³Mikhail Bakhtin, *Pour une philosophie de l'acte*, op. cit., p. 56.

niana, o outro é expressão de mundos possíveis. É o aparecimento do outro que fornece a estrutura do mundo, da percepção, da afeição, do pensamento e da objetividade. “Somente o outro torna possível a alegria que sentirei ao reencontrá-lo, a saudade que terei quando ele partir, a dor que sentirei ao perdê-lo [...] todos os valores volitivo-emocionais só se tornam possíveis a partir da relação com outro e conferem à sua vida um peso acontecimental particular, que a minha própria vida não tem. Essa ‘acontecimentalidade’ significativa não é ajustada à minha própria vida: é a minha vida que engloba, no transcorrer do tempo, a existência do outro.”³⁴

O “eu” é, portanto, o desenvolvimento, a explicação, os possíveis que o outro envolve em sua existência. Existe uma diferença de princípio entre o eu e o outro, mas esta diferença não é de ordem lógica, como na dialética hegeliana, nem de ordem psicológica, mas da ordem do acontecimento, axiologia. A relação eu/outro é uma relação diferencial de valores. E é esta relação (acontecimental) que é produtiva, enriquecedora, excedente. O que constitui o ser não é, por fim, nem o *eu* nem o *outro*, propriamente ditos, mas a relação acontecimental que precede estes próprios termos.

A partir dessa teoria do acontecimento, Bakhtin estabelece uma diferença de natureza entre a língua (ou a gramática) e a enunciação, entre a proposição e o enunciado, entre a significação e o sentido. Revela uma nova esfera do ser, desconhecida pela lingüística e pela filosofia, que ele chama “dialogismo”. Nesta esfera, as relações são relações de senti-

³⁴Mikhail Bakhtin, *Esthétique de la création verbale*, op. cit., p. 116.

do que se expressam pela linguagem e pelos signos, mas não são redutíveis a estes últimos.

Poderíamos acreditar que o dialogismo, ou seja, a esfera da produção de sentido, é nada mais nada menos do que a linguagem. Mas a relação dialógica não é uma relação lingüística. Embora pressuponha uma língua, esta relação não existe dentro do sistema da língua. E por que podemos fazer tal afirmação? Porque “a emoção, o juízo de valor, a expressão são igualmente estranhos à palavra dentro da língua, e só nascem para favorecer o processo de sua utilização viva no enunciado concreto”.³⁵ O enunciado concreto não pode ser compreendido da mesma maneira que a palavra dentro de uma língua. A maior parte dos comentadores de Bakhtin, notadamente os franceses (Todorov, Kristeva), equivocam-se ao interpretar o dialogismo como um problema lingüístico. Para Bakhtin, ao contrário, trata-se de um problema ontológico e político.

Qual a natureza da relação dialógica, do encontro acontecimental que produz o sentido? “Chamo de sentido tudo que é resposta a uma questão [...]”. A esfera do ser é a esfera das “respostas e das perguntas que não dependem de uma mesma relação lógica; que não saberíamos como acomodar em uma só e única consciência (única e fechada sobre si mesma); toda resposta gera uma nova questão”.³⁶ Para compreender o alcance ontológico desse ponto de vista, devemos nos referir mais uma vez a Deleuze, que, ao comentar a filosofia da diferença de Heidegger, ressalta como fundamental “essa correspondência entre diferença e pergunta, entre diferença

³⁵*Ibidem*, p. 294.

³⁶*Ibidem*, p. 391.

ontológica e o ser da pergunta”. O dialogismo desvela o ser como questão ou como problema. Como definir o ser da diferença? Por esta estranha categoria deleuziana do “?-ser” (o ser como pergunta).

O sentido ou acontecimento tem uma estreita relação com o signo e com a linguagem, porque é através deles que o sentido se expressa. Mas a linguagem e o signo não contêm o sentido. O sentido não existe fora da proposição que o exprime, mas entre o primeiro e a segunda existe uma diferença de natureza. Bakhtin construiu a primeira e até hoje não ultrapassada teoria da enunciação a partir dessa ontologia do acontecimento.

O sentido tem uma existência independente das palavras e também das coisas. Seria então o mundo em que vivemos, agimos e criamos composto de matéria e de psiquismo, de palavras e de coisas? O aparecimento do dialogismo como ontologia permite deslocar consideravelmente essa questão, ao se afastar da oposição tradicional entre idealismo e materialismo. Com o sentido, somos confrontados por outra “esfera do ser”, bastante específica, não redutível nem à matéria nem ao espírito, que Bakhtin denomina “sobre-existência”. A esfera do dialogismo é a das transformações incorporais. Bakhtin reencontra assim uma velha tradição filosófica, a do estoicismo, segundo a qual o sentido é um “incorporal” que age na fronteira das palavras e das coisas, da matéria e do espírito: “O sentido não pode (nem quer) modificar os fenômenos físicos, materiais; o sentido não pode agir enquanto força material. E, além disso, não está nem aí: é mais forte do que toda força, modifica o sentido global do acontecimento e da realidade, sem modificar nem um milímetro os componentes reais (existenciais). Tudo permanece tal qual era, mas

adquirindo um sentido absolutamente outro (transfiguração do sentido na existência).³⁷

Os limites do “redemoinho lingüístico” em filosofia, em que Wittgenstein foi o modelo, são todos contidos pela impossibilidade de se desembaraçar da esfera dialógica como esfera de relações diferenciais, como esfera de respostas e de questões, de expressão e de acontecimento. Seria então necessário induzir o redemoinho acontecimental da filosofia, mais do que simplesmente seguir o redemoinho lingüístico. Para compreender a constituição do sentido e sua força, é preciso levar em conta a dimensão acontecimental do ser.

Para Bakhtin, a constituição do sentido não pode ser pensada como totalização unificadora, como fechamento, como síntese operada pelo bom sujeito. A constituição do sentido, ao contrário, deve colocar-se o problema de saber como penetrar o sujeito, como desfazer a totalidade para alcançar o “fora”. A criação se dá fora do sujeito. Para criar o novo, deve-se sair dos hábitos, do que já está dado, ou seja, sair daquilo que já foi feito; é preciso adotar uma posição de “exotopia” com relação à comunicação e à informação — que nada mais fazem do que transmitir dados já existentes — e com relação aos vínculos já constituídos entre os locutores. Para criar o novo, é preciso esperar o fora. Esse é o encontro com o “fora universal” de que nos fala Tarde.

Bakhtin cria um neologismo para exprimir essa realidade do fora (do virtual): é preciso “recorrer a um oximoro e falar de uma posição intrinsecamente fora-de”: “O artista é justamente aquele que situa sua atividade fora da vida, que não participa da vida (prática, social, política, moral ou religiosa)

³⁷*Ibidem*, p. 384.

unicamente desde o interior da vida, mas que ama a vida também desde fora — lá onde a vida não existe por si mesma, onde ela é lançada para fora e requer uma atividade situada fora dela mesma e fora do sentido. Encontrar os meios de abordar a vida desde fora, tal é a tarefa do artista.³⁸

Tal é, também, a tarefa de todo ato de criação.

³⁸*Ibidem*, p. 195.

5. Resistência e criação nos
movimentos pós-socialistas

Tomar o Particular como forma inovadora.

Gilles Deleuze e Félix Guattari

O reino das leis é vicioso: é inferior ao reino da anarquia; a maior prova disso é a obrigação em que se encontra o governo de mergulhar a si mesmo na anarquia quando deseja fazer sua Constituição.

Marquês de Sade

O servo não é de forma alguma a imagem invertida do senhor, nem sua réplica ou identidade contraditória: ele se constitui peça por peça, pedaço por pedaço, a partir da neutralização do senhor; ele adquire sua autonomia a partir da amputação do senhor.

Gilles Deleuze, a propósito de *Sade*, de Carmelo Bene

Como podemos qualificar o conflito nessa nova dinâmica da multiplicidade, sobre a qual traçamos algumas linhas gerais? De que maneira acontece a luta nessa situação, em que diferentes mundos possíveis coexistem no interior de um mesmo mundo? Qual o significado de “resistir” e “criar”, uma vez que a coexistência de mundos impossíveis é a condição de existência da multiplicidade?

A partir de 1968, tanto os movimentos políticos quanto as singularidades passaram a operar em dois planos simultaneamente: o plano imposto pelas instituições constituídas, no

qual tudo se passa como se houvesse um só mundo possível; e o plano escolhido pelos movimentos e pelas singularidades, que é o mundo da criação e da efetuação de uma multiplicidade de mundos possíveis. O poder constituído não pode reconhecer essa nova dinâmica, sob pena de implodir, de promover o esfacelamento de suas instituições; e os movimentos não podem retirar-se do processo de criação de seus mundos e ignorar o mundo da política institucional, sob pena de despontualização.

Os movimentos pós-socialistas não se desenvolvem segundo a lógica da contradição, mas da diferença, que não significa ausência de conflito, de oposição, de luta, mas implica uma radical modificação da própria idéia de conflito ou de luta em dois planos assimétricos.

No primeiro plano, os movimentos políticos e as individualidades se constituem de acordo com a lógica da recusa, do ser-contra, da divisão. Diante das políticas das instituições constituídas, os movimentos políticos praticam a resistência como recusa. À primeira vista, parecem reproduzir a separação entre “nós e eles”, entre amigo e inimigo, característica da lógica do movimento operário ou da política *tout court*. Mas esse “não”, essa afirmação da divisão, é dito de duas maneiras diferentes. Por um lado, é dirigido contra a política e exprime uma ruptura radical com as regras da representação, ou da operação de fragmentação no interior de um mesmo mundo.

E, por outro lado, este “não” é a condição de necessidade de abertura a um devir, a uma bifurcação de mundos e à sua composição conflitual, embora não unificadora. O conflito no primeiro plano permite que se abra o segundo plano da luta. A recusa é a condição da invenção de um estar junto que se desenvolve segundo as modalidades da cooperação entre

cérebros que tentamos descrever. Aqui, no segundo plano, existe muito litígio, conflito, porque as forças se expressam sempre pelo ter, pela posse, pela apreensão, mas não existe inimigo.

No primeiro plano, a luta se manifesta como fuga das instituições e das regras da política. As instituições, os partidos e os sindicatos são literalmente esvaziados de qualquer participação. Defecção pura e simples, todos partem como partiram os “povos do Estado” do socialismo real, cruzando as fronteiras ou recitando, sem sair do lugar, a fórmula “eu preferiria não”.¹ No segundo plano, as singularidades individuais e coletivas, que constituem o movimento (movimento dos movimentos, de acordo com uma definição produzida a partir de Seattle), desenvolvem uma dinâmica de subjetivação que é, ao mesmo tempo, afirmação da diferença e composição de um comum não totalizável.

No primeiro plano, o “povo” já está lá, pronto para ser mobilizado, e no segundo, ele “falta”, e faltará sempre, porque não pode jamais coincidir consigo mesmo (o feliz excedente caracteriza, segundo Bakhtin, a ação do “povo”). Uma comunidade de irmãos, de iguais, só se pode estabelecer no segundo plano, mas como conjunto de desejos que não se fundem jamais em um todo pacificado.

Fuga no primeiro plano e constituição (criação e atualização de mundos) no segundo; práticas de subtração política no primeiro e estratégias de empoderamento [*empowerment*] de mundos possíveis no segundo. Os movimentos e as singularidades passam com certa facilidade de um plano a outro,

¹O autor faz alusão à célebre fórmula de Bartleby, personagem de Herman Melville: “I’d rather not to.” (N. T.)

ao passo que o poder constituído é obrigado a permanecer em um só plano, o da totalidade.

Nossa hipótese é que os movimentos políticos, depois de 1968, romperam radicalmente com a tradição socialista e comunista. Romperam radicalmente com a visão unificadora da política ocidental, que funcionou no século XX como repressão, bloqueio da potência, da multiplicidade. Essa nova dinâmica torna opaco o comportamento dos movimentos e das singularidades, tornando-o incompreensível para politólogos, sociólogos, partidos políticos e sindicatos. Fala-se agora de despolitização, de individualismo, de concentração no privado, constatações que vêm sendo sistematicamente desmentidas pela emergência de lutas, de formas de resistência e de criação.

Para tentar apreender melhor as modalidades de desenvolvimento das estratégias dos movimentos e das singularidades pós-socialistas, iremos contrastá-las com algumas análises contemporâneas sobre política.

Jacques Rancière, retornando às origens da política ocidental, deseja reabilitar a tradição mais autenticamente revolucionária do movimento operário. Esse retorno aos princípios da política ocidental e do movimento revolucionário talvez nos permita testar a hipótese segundo a qual as práticas dos movimentos políticos, a partir de 1968, romperam radicalmente com aquelas tradições.

Rancière propõe uma concepção conflitual da democracia, uma democracia do dissenso. Ao “tumulto econômico da diferença que recebe indistintamente o nome de capital ou de democracia”, Rancière contrapõe a divisão como prática de todas as “categorias” que são “vítimas” da política, submetidas à “injustiça” da exclusão e da desigualdade. Ele define a

política como encontro litigioso de dois processos heterogêneos. O primeiro, chamado polícia ou governo, “consiste em organizar o ajuntamento dos homens em comunidade, e seu consentimento baseia-se na distribuição hierárquica dos lugares e das funções”.² O segundo processo é o da igualdade ou emancipação, que consiste no jogo das “práticas guiadas pela pressuposição da igualdade de todos em relação a qualquer um e pelo cuidado em verificá-la”.³ O encontro entre o processo igualitário e a polícia se faz através da “correção da injustiça”, pois toda polícia, ao distribuir lugares e funções, comete injustiça contra o princípio da igualdade.

O processo de emancipação é sempre colocado em movimento em nome de uma “categoria” à qual se recusa igualdade, “trabalhadores, mulheres, negros, ou outros”.⁴ A ativação da igualdade não consiste apenas na simples manifestação daquilo que é próprio à categoria em questão. A emancipação é um processo de subjetivação que é, ao mesmo tempo, processo de “desidentificação ou de desclassificação”,⁵ tendo em vista que a lógica dos sujeitos portadores de conflito que desejam a igualdade é ambígua: por um lado, esses sujeitos perguntam “Somos ou não somos cidadãos?” e, por outro, afirmam “Nós somos e não somos cidadãos.”

No fundo, trata-se de uma variação fiel à concepção mais revolucionária da política e do conflito em Marx: a classe como dissolução de todas as classes. A classe trabalhadora, ao mesmo tempo que se constitui contra a polícia que desprezita o princípio da igualdade, trabalha igualmente pela pró-

²Cf. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, “Folio”, 2003, p. 112.

³*Idem*.

⁴*Ibidem*, p. 115.

⁵*Ibidem*, p. 119.

pria destruição enquanto classe. Mas por que então o processo de desidentificação jamais chegou ao fim na tradição do movimento operário? Por que a classe, em vez de ser um operador de desclassificação, sempre funcionou como força de constituição de um todo unificador? Por que a classe sempre foi um operador identitário?

Não se podem atribuir tais resultados decepcionantes à traição dos dirigentes do movimento. Esse problema vem de algo mais profundo, contido no próprio paradigma do sujeito/trabalho, e que Rancière exprime à sua maneira. Para ele, emancipar-se não é fugir ou fazer fugir, resistir não é criar, mas afirmar-se como pertencente, no litígio, a um mundo comum. Emancipar-se é afirmar o pertencimento a um mesmo mundo, “ajuntamento que só pode se fazer no combate”. A demonstração de igualdade consiste, portanto, em “provar ao outro que só existe um único mundo”. Para Rancière, a política é a constituição de um “espaço comum”, mas não se trata de um espaço de diálogo ou de busca de consenso: é o espaço da divisão.

Ora, os movimentos e as individualidades pós-68 constituíram-se como negação dessa política fundada na idéia de que “só existe um único mundo”. Recuperando a fórmula de Deleuze, poderíamos dizer: “O que os movimentos e as singularidades não desejam é a idéia de um só mundo.” Os movimentos das mulheres, uma das “categorias” citadas por Rancière, são os que vão mais longe, tanto em termos práticos quanto teóricos, nessa estratégia de mão dupla que estamos tentando descrever. Primeiro, elas parecem seguir fielmente a trilha da questão da igualdade, ao começar pela pergunta: “Somos iguais aos homens?” Formular esta pergunta, e respondê-la com uma afirmativa, equivale a recusar, entrar em

conflito com a polícia que define os lugares e as hierarquias de sexos e gêneros.

Esta afirmação é, ao mesmo tempo, uma desclassificação da divisão em gêneros operada pela polícia. Mas aqui há uma ruptura radical em relação ao modelo proposto por Rancière. Isso porque a desclassificação não pode ser feita no espaço clássico da política, mesmo que, como faz Rancière, a definíssemos como divisão e sinal de igualdade, na medida em que esse espaço político não pode conter mais do que um único mundo. A constituição do sujeito político é uma “desidentificação” que não pode desenvolver-se a não ser como proliferação de mundos possíveis que escapem deste mundo “comum e partilhado” que está no fundamento da política ocidental. Para recolocar em xeque as designações identitárias, deve-se deixar de acreditar na idéia de que só há um mundo possível.

Para os movimentos pós-socialistas, a demonstração de igualdade não é mais do que a condição de abertura a um devir, a processos de subjetivação heterogêneos. Nos movimentos das mulheres, depois da primeira fase de afirmação da igualdade, segundo a dupla lógica invocada por Rancière, abre-se um debate sobre os limites dos conceitos de gênero e de diferença dos sexos, que haviam sido definidos a partir da demonstração da igualdade. A partir das primeiras conquistas igualitárias, começaram a desenvolver-se práticas de multiplicação de “identidades” que são, ao contrário, processos de subjetivação heterogêneos, de subjetivação em devir; trata-se de identidades mutantes que se abrem a um devir múltiplo, a um devir-monstro, uma atualização dos “mil sexos” *moleculares, de infinita monstruosidade que a alma humana encobre: lésbicas, transexuais, transgêneros, mulheres de cor,*

gays... A “crítica feminista do feminismo”, ao se encontrar com o pensamento pós-colonial e com o pensamento das mulheres de cor, passa a concentrar-se na desconstrução do sujeito “mulher”, saindo assim da armadilha dos dois mundos (masculino/feminino) aprisionados em um só (heterossexualidade). Os “sujeitos excêntricos” (Teresa de Lauretis), as “identidades fraturadas” (Donna Haraway), os “sujeitos nômades” (Rosi Braidotti) pensam e praticam a articulação entre diferença e repetição a partir do ponto em que Rancière parou (através dessa estranha e “aporética” categoria da “identidade pós-identitária”).

Os conceitos de gênero e de diferença entre os sexos do primeiro feminismo, construídos sob a lógica da “demonstração de igualdade”, não são mais suficientes, criando até obstáculos à compreensão das “relações de poder que se (re)produziam e se (re)produzem mesmo no interior do mundo das mulheres; relações que geram opressão entre mulheres e entre categorias de mulheres, que ocultam ou reprimem as diferenças intrínsecas a um grupo de mulheres ou mesmo no interior de cada uma delas”.⁶

As mulheres não constituem uma “classe” que funde as diferenças em um sujeito coletivo totalizado, mas são uma multiplicidade, um *patchwork*, um todo distributivo. “Nossa sobrevivência requer que contribuamos com todas nossas forças para a destruição da classe — as mulheres — [...] Somos trãsfigas de nossa classe, da mesma maneira que os escravos negros americanos o eram quando fugiam da escravidão[...].”⁷

⁶Teresa de Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Milão, Feltrinelli, 1999.

⁷Monique Wittig, *La Pensée straight*, Paris, Bolland, 2001, p. 63.

Arriscamo-nos a cair na armadilha do “mito da mulher”, diz Wittig, da mesma maneira como o movimento operário caiu na do mito da Classe.

Os bárbaros estão na verdade entre os dois: eles vão e eles vêm, cruzam e tornam a cruzar fronteiras, pilham e praticam extorsão, mas também se integram e reterritorializam. Às vezes eles submergem no império, apropriando-se de uma parte dele, tornando-se mercenários ou confederados, fixando-se, ocupando as terras ou talhando eles mesmos seus próprios Estados (os sábios visigodos). Outras vezes, ao invés disso, passam-se para o lado dos nômades, aliando-se a eles, tornando-se indiscerníveis (os brilhantes ostrogodos).

Deleuze e Guattari

O que as feministas nomeiam como lógica e prática pós-identitárias é a construção de uma pertença que não seja mais uma atribuição identitária; conclamam, assim, a um engajamento no plano do “devir”.

Parafraseando Isabelle Stengers, as ciências experimentais contemporâneas dizem: não sabemos o que é um neutrino, só podemos descrevê-lo do ponto de vista das respostas que ele dá aos dispositivos que o ativam. As práticas pós-feministas dizem: não sabemos o que pode um corpo, mas podemos convocar suas forças e virtualidades através dos dispositivos, dos enunciados, das técnicas que, ao constituir os agenciamentos, interpelam este corpo, fazendo-o entrar na esfera das “perguntas e respostas”.

Desse ponto de vista, a política consiste em pôr à prova, em fazer experimentação, retomando o vocabulário do pragmatismo. A política não é apenas a mobilização da necessida-

de de estar contra, como também não é somente definição de “constantes” e de “invariantes” de estar junto. Tanto a necessidade de engajamento quanto a ação em prol da igualdade devem subordinar-se a uma política do acontecimento, a uma política do devir, a uma política concebida como experimentação.

O devir é uma questão de virtualidade e de acontecimentos, mas também de dispositivos, de técnicas, de enunciados, ou seja, de uma multiplicidade de elementos que constituem um agenciamento, ao mesmo tempo pragmático e experimental. O devir implica, portanto, a constituição daquilo que podemos nomear, para usar um termo genérico, “instituições”, que não devem contudo ser identificadas com as instituições do poder constituído. Com efeito, trata-se aqui de instituições paradoxais, porque precisam ser tão móveis, falhas, excêntricas, fraturadas quanto os devires que irão favorecer.

Desde 1968, o contingente de assalariados tem aumentado consideravelmente nas sociedades ocidentais, mas estes não investem mais nas instituições de classe (sindicatos e partidos) das quais desertaram. Até mesmo as novas “identidades sexuais” escapam às instituições binárias, mesmo quando estas são “democráticas” e politicamente corretas, quando trabalham, por exemplo, para a igualdade entre mulheres e homens, tal como a “paridade” eleitoral.

O “molecular” da multiplicidade não passa nem pelo “molar” da classe e suas formas de organização nem pelas segmentações binárias da heterossexualidade.⁸ Os agen-

⁸Seguindo a proposição de Deleuze e Guattari, chamamos “moleculares” as diferenças internas e infinitesimais de uma multiplicidade, e “molares” as oposições macroscópicas que ocupam esta multiplicidade, sempre que esta é considerada de uma perspectiva exterior.

ciamentos moleculares da multiplicidade procuram e experimentam dispositivos ou instituições que sejam favoráveis à sua dinâmica de criação e de atualização de mundos possíveis.

À luz dos comportamentos políticos pós-68, podemos assim fazer uma distinção entre dois diferentes tipos de instituições: as estabelecidas, que demandam uma mera reprodução daquilo que já está dado (os dualismos de classe, de sexo, e a reprodução subordinada das minorias); e aquelas que emergem das lutas, que envolvem uma “repetição”, ou seja, instituições que são como um tecido sobre o qual vai sendo “bordada” a produção do novo, que sejam como uma “tapeçaria” de diferenciações.

As instituições de reprodução separam os agenciamentos moleculares do virtual e só consideram o real como pura atualidade. As instituições de repetição, ao contrário, ao mesmo tempo que dão uma consistência aos agenciamentos moleculares, não os reproduzem, mas os fazem variar, bifurcar-se, abrir-se aos mundos possíveis. Para essas instituições, o real é, ao mesmo tempo, atual e virtual. Para construir seus territórios, os agenciamentos moleculares querem passar por instituições que não os fixem em papéis e funções definidos e concebidos previamente, ao contrário do que fazem os partidos, os sindicatos, as normas sexuais, por intermédio dos quais os problemas convergem para grandes clivagens já estabelecidas (os assalariados e os excluídos do salário, a heterossexualidade e as minorias subordinadas ao modelo majoritário, e assim por diante).

E é aqui que nos defrontamos com a novidade radical dos comportamentos políticos contemporâneos, já que eles fazem emergir a oposição, o antagonismo entre dois tipos de

instituições: as que criam e reproduzem o modelo, a escala e a medida de uma maioria; e as instituições que criam e repetem as condições da política como experimentação, como *empowerment*, como devir.

Nas sociedades de controle, confrontamo-nos com uma diversidade de modelos majoritários (“o homem branco, cristão, macho e adulto que vive em cidades americanas ou européias de hoje”; telespectadores de programas de audiência; os assalariados; o estatuto de cidadania etc.) ativados e em funcionamento nos mais diferentes domínios das atividades humanas. O cidadão, o telespectador, o assalariado, o homem branco-macho-adulto são todos nomes de uma “maioria”. A maioria, em todos esses casos, não designa uma quantidade maior, mas antes de mais nada uma escala segundo a qual outras quantidades serão medidas e serão consideradas menores. “A dona de casa de menos de cinquenta anos” não constitui a parte mais numerosa dos telespectadores, mas seus desejos e suas crenças, criados através das técnicas de marketing das quais já falamos, definem um padrão a partir do qual é indexada a programação da televisão para todos.

“Minoria”, em contrapartida, designa um desejo, ou seja, o movimento de um grupo que, seja qual for seu número, é excluído pela maioria, ou incluído como fração subordinada, em relação a um padrão de medida que faz a lei e fixa a maioria.

Estamos diante de dois processos de subjetivação diferentes: uma majoritária, que remete a um modelo de poder estabelecido, histórico ou estrutural, e uma minoritária, que não cessa de transbordar, por excesso ou por defeito, o limiar representativo do padrão majoritário. Nas democracias modernas, diferentemente das antigas, os direitos são para to-

dos. Mas este “são para todos” é dito de duas maneiras diferentes, e, dependendo da maneira como é pronunciado, pode ser remetido ao modelo majoritário de democracia, ou à democracia do devir.

No primeiro caso, o “para todos” determina ou a integração das minorias no padrão majoritário, ou sua exclusão pura e simples (no que tange à cidadania, às normas televisivas, à norma sexual, à norma salarial). No segundo caso, o “para todos” não significa nem integração nem exclusão, posto que todo mundo se torna minoria, potencialmente minoria, conquanto não exista mais nenhum modelo reconhecido como majoritário. Na realidade, é somente no devir que podemos encontrar o “todos” que está no fundamento da democracia, porque o devir minoritário consiste em subtrair-se das designações do poder.

As mulheres não deixarão de ser dominadas enquanto não se tornarem minoria, ou seja, multiplicidades não subordinadas a um princípio majoritário. Elas não se emanciparão se estiverem reduzidas, mesmo que se revoltam, à identidade majoritária de um “segundo sexo”. Para sua emancipação é preciso que as mulheres se engajem em uma multiplicidade de devires-mulher. Uma maioria não coincide jamais com a multiplicidade que forma o “para todos” do devir minoritário. O que é “universal”, o que é verdadeiramente “para todos”, é o próprio devir minoritário. É somente na infinita variação das modalidades de subtração dos modelos majoritários que podemos encontrar a multiplicidade em ação.

A alternativa não é, portanto, entre universalismo e comunitarismo, mas entre duas formas diferentes de compreender e praticar o “para todos”. O Estado, os partidos, os sindicatos, as indústrias culturais e da comunicação, as insti-

tuições estatais pensam os direitos para todos, o acesso de todos (à educação, à renda, à cultura, à comunicação) como dispositivos de atribuição de identidades e, portanto, objetivamente totalitários (“você tem direito a isto, porque você é aquilo”): constroem-se modelos majoritários. E, dessa maneira, tais dispositivos acabam reproduzindo e mantendo sistematicamente a dialética integração/exclusão: em relação a uma maioria, só podemos nos integrar ou sermos excluídos.

A outra forma de compreender e praticar o “para todos” emerge nas lutas contemporâneas, no interior dos movimentos das mulheres, de certos componentes da mobilização contra a globalização liberal, ou nas “coordenações” na França. A reivindicação de direitos para todos não parte da definição de uma identidade, mas da dissolução das identidades nos agenciamentos moleculares da multiplicidade. Não se trata de dizer “nós temos direito a isto porque somos aquilo”, mas sim “nós temos direitos a isto para nos tornarmos uma outra coisa”. As novas lutas criam dispositivos, práticas, instituições que organizam a transversalidade entre o molecular e o molar e pretendem criar desvios, fazendo recortes no molar, a partir do molecular.

A transformação, o devir, a mutação acontecem ao se instalar “entre” esses dois níveis, ao cruzar e tornar a cruzar as fronteiras, como os bárbaros fizeram na queda do Império Romano, traçando uma linha que impede o molar de se fechar sobre modelos majoritários, e fazendo do molecular a fonte do processo de criação e de subjetivação. As lutas atravessam diferentes planos, mas a partir da construção de uma tensão entre o macro e o micro, entre o molar e o molecular, que, ao serem convocados, ao serem construídos como pro-

blema, criam as condições de transformação e de experimentação das relações de poder que os constituem.⁹

Encontramo-nos agora no campo da crítica à identidade, que Rancière começou a questionar algum tempo depois do trabalho pioneiro de Deleuze e Guattari. Este último, porém, foi desenvolvido a partir de uma perspectiva política radicalmente diferente da de Rancière: a perspectiva da multiplicidade e seu processo de constituição efetuado pela diferenciação, que faz proliferar os mundos possíveis (os devires) através da minorização e desfaz as atribuições e os modelos majoritários do poder.

Rancière, ao contrário, propõe-se a tarefa de reconstituir a mesma armadilha na qual caiu o movimento operário, e que os movimentos pós-feministas souberam evitar. Segundo Rancière, “a essência da política é a manifestação do *dissensus* como presença de dois mundos em um só”.¹⁰ Para os movimentos pós-feministas, a política é a manifestação do dissenso,

⁹Talvez devêssemos aqui sublinhar um ponto de atrito com as teorias da multidão (Negri, Virno). Com efeito, se a condição de existência da multidão é o fora-de-medida ou o incomensurável (Negri), a única “medida” possível deste feliz excedente só pode ser a multiplicidade dos devires. O êxodo, com o qual Negri descreve o comportamento da multidão, só pode ser concebido na forma de devir, da transformação cotidiana dessa terra (que Deleuze chama de “crença no mundo”). Qualquer outra concepção messiânica do êxodo nos conduziria ou à impotência de um outro lugar impossível de ser alcançado ou à reconstrução de uma nova medida majoritária. Assim, a única forma de avaliar “uma boa multidão” e de distingui-la da “má multidão” é sempre o devir. Transformação de uma minoria em maioria ou devir minoritário de todos, são essas as trajetórias possíveis e antagônicas de uma multidão. Se o termo “multidão” quer designar uma multiplicidade irreduzível de singularidades, só pode referir-se a uma multiplicidade minoritária, porque o devir minoritário é o único que assegura a proliferação de mundos possíveis não totalizáveis, bem como a implicação de todos em seus devires.

¹⁰Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., p. 244.

mas como construção de uma multiplicidade de mundos, como bifurcação de séries de mundos impossíveis em um mesmo mundo. A diferença é notável, e exprime bem a distância entre os movimentos atuais e a tradição do movimento operário.

No espaço político tradicional do Ocidente, só podemos afirmar identidade e igualdade (por exemplo, somos mulheres e somos iguais aos homens). Mas a igualdade sem a proliferação de mundos possíveis torna-se um instrumento poderoso de integração identitária e unitária. Para ser verdadeiramente emancipatória, a reivindicação da igualdade deve submeter-se à política da diferença, que não é o “tumulto do capital e da democracia”, mas a invenção e a efetuação da multiplicidade dos mundos, do devir outro, conflitual, das subjetividades.

Não se trata aqui de opor dois terrenos de luta: o terreno da igualdade e o da diferença. Mas, sim, de saber que o primeiro não é mais do que uma condição, uma espécie de pedestal ontológico a partir do qual se desenvolve o segundo. Os movimentos pós-socialistas lutam pela igualdade, mas como premissa, como condição de necessidade de uma política da diferença.

Segundo Rancière, a “polícia” contra a qual os movimentos se batem, antes de ser uma força repressiva, é uma “forma de intervenção que prescreve o visível e o invisível, o dizível e o indizível”.¹¹ Mas parece-me já ter ficado suficientemente demonstrado que a tentativa de definir o que é visível ou dizível só é viável quando se acredita que só existe um mundo possível. É Bakhtin, muito antes de Rancière, que nos revela a natureza e as formas da luta travada em torno do sensível, daquilo que é dito, daquilo que é visto. Esta luta não

¹¹*Idem.*

se contenta em recusar a prescrição “policial” do visível e do enunciável, mas inventa uma multiplicidade de línguas, de semióticas, de formas de enunciação, que são outros tantos mundos aos quais a “polícia” não tem acesso. A recusa não é mais do que o primeiro plano de uma luta que se trava simultaneamente sobre um segundo plano, onde ela é sempre resistência e invenção.

Na França, um dos dispositivos mais interessantes com que os movimentos pós-socialistas conjugam os dois planos de ação (resistência ao poder e desenvolvimento da multiplicidade) é a “coordenação”. A coordenação dos “intermitentes e precários da Île-de-France” é a última e mais acabada das coordenações que, depois da estréia nos anos 1990 (coordenação das enfermeiras, dos estudantes, dos ferroviários, dos desempregados, dos professores), organizam todas as formas de luta que têm uma certa envergadura.

Ora, é impossível pensar e agir nessas coordenações sobre as bases de uma teoria da autonomia do político, com uma abordagem marxista mais clássica ou simplesmente segundo as regras dos partidos e dos sindicatos, regidas, por sua vez, pela lógica de um só mundo possível. Com efeito, nas coordenações, as dinâmicas de criação e efetuação, de ação e organização se desenvolvem segundo as modalidades da neomonadologia: a ação consiste na proliferação de mundos possíveis, e escapa ao mesmo tempo do consenso e da divisão de um mesmo mundo a ser partilhado.

Os “intermitentes”¹² não resistem nem agem da mesma maneira que os trabalhadores da linha de montagem fordista.

¹²*Intermittents du spectacle*: trabalhadores franceses da cultura que dispõem de um estatuto que reconhece a dimensão “intermitente” do seu emprego. (N. R. T.)

Enquanto estes últimos estavam presos nas tramas da cooperação da fábrica e suas modalidades disciplinares, os “intermitentes” vivem e trabalham no quadro da cooperação entre cérebros e suas modalidades de controle. O poder da indústria do audiovisual e da indústria cultural, que são em última instância os empregadores dos intermitentes, é, como sabemos, um poder de captura da cooperação entre cérebros. Os intermitentes constituem a parte mais flexível, mais precarizada e mais pobre da interface através da qual estas indústrias impõem uma “estética” que é, ao mesmo tempo, criação e efetuação de afetos, de crenças, desejos, e determinação de quem tem o direito de criar e de reproduzir. Trata-se de uma “estética” ignóbil, como vimos no terceiro capítulo, no sentido de que os “diferentes” desejos e crenças criados e efetuados por ela são, na realidade, variações de um mesmo modelo majoritário subordinado à lógica de valorização do capital.

A recusa, o “não” dos intermitentes (“não atuamos mais”), fez ventilar a relação que eles mantêm com a organização da sociedade de controle. Passamos de uma relação ambígua (cínica e participativa, ou submissa e revoltada, mas sempre individual!) a esta que chamamos, dando seqüência à teoria do acontecimento, de uma relação “problemática”.

Na coordenação, todas as forças da cooperação dos cérebros (a potência de agenciamento, de disjunção e de coordenação dos fluxos e das redes, a mobilidade, a capacidade de compor o novo, a criação e efetuação dos públicos), em vez de apropriadas e exploradas pela indústria de comunicação e pela indústria cultural, funcionam como motores da luta. Mas essa reversão dos dispositivos é apenas o começo de um outro processo imprevisível, arriscado, aberto: o da constituição da multiplicidade que se reapropria daquilo que a sociedade

de controle expropria e privatiza: a co-criação e a co-efetuação da cooperação entre cérebros.

Retornemos à teoria do acontecimento. A coordenação é o que o acontecimento da luta contra o protocolo¹³ tornou possível. No acontecimento, vemos ao mesmo tempo o que é intolerável e as novas possibilidades que este intolerável envolve. A desestruturação do intolerável e a articulação dessas novas possibilidades de vida têm existência real, mas que se manifesta apenas nas almas. A desestruturação do intolerável, ao seguir ao lado das formas codificadas e convenientes da luta sindical (o ritual-manifestação, a assembléia, a manifestação), expressa-se na invenção de novas formas de ação, em que a intensidade e a extensão se abrem cada vez mais em direção à inquietação e à revelação da rede de comando da sociedade-empresa.

Às desregulamentações da economia, do trabalho e dos direitos sociais, contrapõe-se uma desregulamentação do conflito, que persegue a organização do poder até as redes de comunicação, nas máquinas de expressão (com a interrupção das emissões de televisão, apropriação de espaços publicitários, intervenções nas redações dos jornais), o que as lutas sindicais tradicionais fizeram a grande besteira de ignorar.

Às monumentais mobilizações dos sindicatos (greves), concentradas no tempo e no espaço, a coordenação acoplou (sem opor) uma diversificação das ações (pelo número de participantes, pela variação dos objetivos) em “fluxos tensionados”¹⁴ (pela freqüência e rapidez de sua montagem e execução), que deixam entrever o que podem ser ações eficazes

¹³Trata-se da luta contra a tentativa de abolir o estatuto de trabalho dos “intermitentes”. (N. R. T.)

¹⁴Jogo de palavras com a noção gerencial de “flux tendus”, ou seja, da gestão dos fluxos de produção pelos métodos do “just in time”. (N. R. T.)

em uma organização da produção capitalista móvel, flexível, desregulamentada, e na qual as máquinas de expressão são constitutivas da própria “produção”.

Se a desestruturação do intolerável deve inventar suas próprias modalidades de ação, a transformação das maneiras de sentir que o acontecimento implica nada mais é do que a condição de abertura a um outro processo “problemático” de criação e de atualização que diz respeito à multiplicidade. O “problemático” é o que caracteriza a vida e a organização da coordenação. As subjetividades engajadas na luta serão pegadas na armadilha da velha divisão de um sensível que já não existe mais e um novo que ainda não está lá, se isso não se der de acordo com as modalidades de transformação da sensibilidade.

A coordenação não é um todo coletivo, é um todo distributivo. É uma arquitetura, uma cartografia de singularidades, composta de *networks* e *patchworks* (uma pluralidade de comissões e iniciativas, de lugares de discussão e elaboração, de militantes, de grupos políticos e sindicais, de redes de afinidades “culturais e artísticas”, de redes de amizades, de uma multiplicidade de ofícios e profissões) que se fazem e desfazem, com velocidades e finalidades diferentes.

O processo de constituição da multiplicidade que se esboça aqui não é orgânico, mas polêmico e conflitual. Neste processo convivem indivíduos e grupos desesperadamente agarrados às identidades, aos papéis e funções que a “polícia” articulou para eles, e indivíduos e grupos totalmente envolvidos num processo radical de questionamento dessas mesmas modulações. No adensamento e na circulação da palavra, por vezes surgem iluminações políticas fulgurantes e também repetições de crenças e estereótipos veiculados pela opinião pública. Existem maneiras de fazer e de dizer que são conservadoras e outras, inovadoras, que se distribuem entre

indivíduos e grupos diferentes, ou que atravessam um mesmo indivíduo ou um mesmo grupo.

O termo “precário” agregado à denominação “intermitentes” da coordenação de Île-de-France foi o que mais desencadeou paixões e incitou discursos. Para algumas pessoas, “precário” é um fato, uma constatação (existem tantos, se não mais, intermitentes não indenizados que intermitentes indenizados; o novo protocolo, de toda maneira, transforma 35% dos indenizados em precários). Outros alegremente entendem a figura do precário como reversão das atribuições do poder (da mesma maneira que entendem o desempregado, o retirante, o imigrante) como negação da classificação na qual foram encurralados e aprisionados. Outros ainda, ameaçados por designações identitárias de contornos indefinidos, negativos, reivindicam uma identidade reafirmadora do “artista” ou do “profissional do espetáculo”, que, mesmo sendo classificações como as outras, têm para eles uma conotação positiva. Ao passo que podemos facilmente identificarmos com o artista e o profissional do espetáculo, a identificação com o “precário” acontece por falta de opções. Há também aqueles para quem o termo “precário” é suficientemente ambíguo, polissêmico, permitindo uma abertura para uma multiplicidade de situações que ultrapassam o “espetáculo” e deixam possibilidades suficientes para os devires que escapam às classificações do poder. Outros ainda reivindicam a “precariedade existencial” e denunciam a “precariedade econômica”. Existem igualmente aqueles para quem “precário” designa o lugar onde as classificações, as designações, as identidades se misturam (ao mesmo tempo artista e precário, ao mesmo tempo profissional e desempregado, alternadamente dentro e fora, nas margens, nos limites), o lugar onde as relações, não estando ainda bem codificadas, são, ao mesmo tem-

po e de forma contraditória, fonte de assujeitamento político, de exploração econômica e de oportunidades para capturar.

“Precário” é assim o exemplo mesmo de uma denominação “problemática” que coloca novas questões e solicita novas respostas. Sem ter a dimensão universal de nomes como trabalhador ou proletário, o termo “precário” desempenha o mesmo papel que estes últimos exerceram no passado, ou seja, aquilo que excede e, por conseguinte, o poder só pode ser nomeado pelo negativo.

Todo mundo concorda em dizer que é preciso neutralizar a precariedade enquanto instrumento de subordinação política e de exploração econômica. A divisão opera sobre as modalidades e sobre os sentidos dessa neutralização e do que pode vir depois dela.

Poderíamos reconduzir as questões suscitadas pelo termo “precário” às respostas já prontas, levando o desconhecido das situações problemáticas evocadas pela precariedade ao terreno conhecido das instituições constituídas e suas formas de representação: o trabalhador assalariado, o direito ao trabalho (emprego), o direito à segurança social indexada pelo emprego, a democracia paritária das organizações patronais e sindicais. Ou, ao contrário, poderíamos inventar e impor novos direitos, que favorecem uma nova relação com a atividade produtiva, com o tempo, com a riqueza, com a democracia, que só existem virtualmente, e muitas vezes de maneira negativa, nas situações de precariedade.

Vemos que as questões econômicas, as questões de regimes de seguridade e de representação “social” são imediatamente problemas de classificação política, que remetem a processos de subjetivação diferentes: ou bem entramos na forma pré-fabricada da relação capital/trabalho, vivendo a arte

e a cultura como “exceção”, ou bem interrogamos a metamorfose do conceito de trabalho e do conceito de arte (ou de cultura), e nos abrimos aos devires que tais questões suscitam, definindo de outra maneira o “artista” e o “profissional do espetáculo”. Podemos ou reconduzir o que é “precário”, ou seja, aquilo que ainda não foi codificado, ao conflito institucionalizado e já normatizado (do qual faz parte um bom número de revolucionários!); ou aproveitar a chance de construir as lutas para as identidades em devir.

Inventar direitos para os que se mobilizam é uma ação paradoxal do ponto de vista de um só mundo possível, posto que implica ao mesmo tempo o devir e a permanência (o ser), a diferença e a repetição. Situação que deve sobretudo fascinar os “artistas”. É nesse momento que podemos constatar que a arte e a cultura não existem, mas existem práticas artísticas ou culturais, e que por causa e por meio destas práticas nos separamos, nos dividimos. E, se as práticas artísticas dividem, os direitos podem unir.

Os direitos são a definição das condições materiais da igualdade, os direitos são para todos. Mas esta igualdade não existe para si mesma, não é um objetivo em si. Deve existir para a diferença, para o devir de todo o mundo, de outra forma não seria mais do que coletivismo, nivelamento da multiplicidade, média das subjetividades e subjetividade média (majoritária). A igualdade e a diferença podem articular-se de maneira feliz se e somente se elas dizem respeito à subjetividade qualquer, se elas concernem às identidades móveis, fraturadas, excêntricas, nômades, se elas aludem ao devir de todo mundo.

Diversas maneiras de fazer e várias maneiras de dizer são expressas na coordenação, e se desenvolvem como aprendiza-

gens ou “expertises coletivas” (como dizem os intermitentes da CIP-IdF),¹⁵ que fazem emergir os “objetos” e os “sujeitos” políticos. Aprendizagem e expertise que, uma vez em funcionamento, fazem proliferar os problemas e as respostas.

A produção de um modelo de indenização para os períodos de inatividade, alternativo ao que foi proposto pelo governo, é uma destas expertises que, partindo de práticas específicas dos profissionais do espetáculo, interpelam a organização geral de nossas sociedades.

A atividade dos intermitentes é um agenciamento de temporalidades heterogêneas: tempo de criação, tempo de formação, tempo de reprodução — não somente material, mas também espiritual — e tempo de emprego. Tempo “pleno”, tempo “vazio”, tempo de relação com os públicos e tempo de trabalho.

A comparabilidade nacional, a compatibilidade das empresas e da seguridade social não levam em conta o tempo de emprego (de acordo com uma lógica adaptada da fábrica de alfinetes de Adam Smith ou das fábricas descritas por Karl Marx). De mais a mais, contabilizam tal atividade segundo a medida de tempo empregada por um empreendedor, embora as outras temporalidades (fora da medida cronológica) permaneçam invisíveis e sejam apropriadas gratuitamente pelas empresas. Fazem como se as outras temporalidades não existissem, mesmo que sem elas o tempo empregado deixasse de ter qualquer consistência.

Os intermitentes não se interrogam apenas sobre os dispositivos econômicos e institucionais que precisam ser inventados para tornar possível o agenciamento dessas tempo-

¹⁵CIP-IdF — Coordination des Intermittents et Précaires d’Île-de-France. (N. T.)

ralidades heterogêneas, mas também e sobretudo sobre os meios de desenvolvê-los e de defendê-los da avidez das empresas e contra a lógica majoritária de constituição dos públicos (contra a poluição dos cérebros).¹⁶

Os interesses particulares, mesmo salariais (o modelo proposto pelos intermitentes prevê a diminuição das indenizações para os rendimentos mais elevados, a fim de estabelecer uma mutualidade, uma redistribuição mais justa), são subordinados à constituição dos direitos coletivos que devem garantir a todos a possibilidade de perenizar as práticas de expressão, e de torná-las menos frágeis, de aumentar sua autonomia.

O projeto capitalista não coloca em perigo apenas a existência social dos trabalhadores, mas atinge também os sentidos, os conteúdos de suas respectivas atividades. A mutualidade é pensada não somente a partir dos riscos sociais, mas também em função dos conteúdos da atividade (que são, por assim dizer, os “riscos” inerentes ao sentido). O vínculo entre garantias econômicas e conteúdos da produção — que, na época fordista, havia sido abandonado em detrimento da reivindicação salarial — é aqui colocado no cerne da elaboração dos dispositivos de proteção social. A dimensão econômica e a dimensão do sentido estão estreitamente ligadas na concepção de um modelo que deve defender não apenas a mobilidade econômica (contra a descontinuidade dos rendimentos e dos direitos), mas também a mobilidade ligada à criação do possível. A justiça social deve garantir também a capacidade de criar o possível.

¹⁶Neste sentido, os intermitentes em luta poderiam ser descritos como praticantes de uma “ecologia social e mental”, como defende Félix Guattari em *Les Trois écologies* (Paris, Galilée, 1989) [edição brasileira, *As três ecologias*, São Paulo, Papirus, 1990].

A tradicional defesa sindical do “posto de trabalho” limita-se a intervir em uma produção já codificada, já definida pela organização capitalista. Os intermitentes, ao contrário, introduzem um excedente, um *surplus*, um “a mais” pleno de virtualidade, que coloca em discussão os próprios conceitos de produção e de trabalho.

O modelo da coordenação ativa as condições daquilo que, no capítulo 3, havíamos definido como “atividade livre”, que precede sua subordinação a um empreendedor e que vem impor suas próprias necessidades. O conflito leva assim diretamente ao sentido.

A superposição de tempos “plenos”, tempos “vazios”, de tempos de relação com os públicos, de tempos de emprego, não constituindo uma exceção e sim a regra, implica um outro conceito de riqueza e uma outra forma de pensar sua distribuição, que deve ser inventada e experimentada por todo mundo.

Além disso, as modalidades de constituição de um novo modelo, ao questionar a legitimidade da divisão entre experts e não-experts, colocam também em xeque a divisão entre representantes e representados: se as reivindicações e as proposições verificam a inventividade, é porque a própria forma de elaborá-las precisa ser inventada.

A ação da coordenação é uma experimentação de dispositivos do estar junto e do ser contra que, ao mesmo tempo que repetem procedimentos já codificados da política, inventam outros. Mas, nos dois casos, trata-se sempre de favorecer o encontro das singularidades e o agenciamento de mundos diferentes.

A forma geral de organização não é vertical e hierárquica como a dos partidos e sindicatos, mas é a forma de uma rede distributiva, onde atuam os métodos de organização e de to-

mada de decisão diferentes, que coexistem e articulam-se de maneira mais ou menos bem-sucedida. A assembléia geral funciona segundo o princípio do voto majoritário, sem no entanto selecionar as elites e as estruturas verticais e diretivas. Mas a vida da coordenação e das comissões acontece segundo o modelo do *patchwork* distributivo que permite a um indivíduo, a um grupo, tomar iniciativas e propor novas formas de ação de maneira mais flexível e responsável. Essa forma de organização é infinitamente mais aberta que a forma hierárquica de aprendizagem e de apropriação da ação política por todo mundo. A rede é propícia ao desenvolvimento de uma política e de tomadas de decisão minoritárias.

É mais fácil criticar em bloco essas aprendizagens, essas expertises e seus dispositivos, partindo do universal da política e de seus imperativos, do que dizer o que funciona e o que não funciona (e por quê), em sua forma de reconectar as diferenças em um devir comum que as façam proliferar, em vez de codificá-las, que sejam capazes de deixar em suspenso uma “reserva de ser”, um virtual, disponível a outros devires.

A coordenação adotou uma estratégia que age transversalmente pelas divisões constituídas pela política (representantes/representados, público/privado, individual/coletivo, expert/não-expert, social/político, ator/espectador, assalariado/precário etc.). Como desmontar as divisões constituídas? No que concerne, por exemplo, à oposição representante/representado, a coordenação escolheu não ter um representante intitulado, mas fazer de cada um de seus membros uma expressão singular e, não obstante, legítima de toda a coordenação. Recolocar em questão as divisões constituídas permite abrir um espaço político inédito, que libera novas capacidades de ação e de pensamento, mas que contém também suas próprias armadilhas. A abertura deste espaço instituinte alimen-

ta uma tensão entre a afirmação da igualdade proclamada pela política (todos temos direitos iguais) e as relações de poder entre singularidades que são sempre assimétricas (no interior de uma assembléia, de uma discussão, de uma tomada de decisão, a circulação da palavra, dos lugares e funções não é jamais assentada sob a igualdade).

Recusamos as diferenças impostas pelo poder, mas compomos as diferenças entre singularidades (sobre esse segundo plano, a igualdade só pode ser a possibilidade de cada um se separar daquilo que for possível, de ir até o limite de sua potência). Recusamos a hierarquia do poder construída a partir do modelo majoritário, mas compomos relações assimétricas entre singularidades que, “como nos mundos dos artistas, onde não existem pontos de precedência, mas situações diversas”, são incomensuráveis, uns em relação aos outros.

É o acontecimento da luta contra o “protocolo” e sua efetuação no arranjo da coordenação que criam a possibilidade de abrir as fronteiras, de misturar o que foi dividido, as classificações e as designações que nos aprisionam. O espaço da coordenação faz cruzar a lógica da igualdade e a lógica da diferença (liberdade), construindo sua relação como problema, questionando os limites que o socialismo e o liberalismo lhes haviam atribuído, para deixar de praticá-las separadamente.

A coordenação é o lugar conflitual da transformação da multiplicidade (o lugar de passagem da multiplicidade subordinada e servil a uma nova multiplicidade, cujos contornos não podemos medir antecipadamente) que se dá sob a égide do acontecimento.

De maneira geral, poderíamos dizer o seguinte: a forma de organização política da cooperação entre cérebros remete à invenção, à experimentação e a suas modalidades de ação, e

não a uma nova forma de guerra. Estamos prestes a viver uma situação de “guerra civil planetária” e de estado de exceção permanente, mas a resposta a essa organização do poder só pode ser dada por uma reversão (invaginante) da lógica da guerra em uma lógica da co-criação e da co-efetuação.

A lógica da guerra é a mesma da conquista ou da divisão de um só mundo possível. A lógica da invenção é a da criação e efetuação de diferentes mundos em um mesmo mundo que desbasta o poder, ao mesmo tempo que permite que deixemos de obedecê-lo. Esse desenvolvimento e essa proliferação se chocam com a realidade do poder, mas confrontam-se dessa maneira com o imprevisível e com o indizível da constituição da multiplicidade. Porque constituir a multiplicidade significa prolongar as singularidades na vizinhança de outras singularidades, traçar uma linha de força entre elas, torná-las momentaneamente semelhantes e fazê-las cooperar, por um tempo, em prol de um objetivo comum, sem com isso negar sua autonomia e sua independência, sem totalizá-las. Tal ação é, por sua vez, uma invenção, uma nova individuação.

A constituição da coordenação se faz segundo modalidades que remetem à imprevisibilidade da propagação e da difusão da invenção (pela captura recíproca fundada na confiança e na empatia), mais do que à realização de um plano ideal, de uma linha política que vise à tomada de consciência. Ela só terá êxito se puder exprimir uma potência na qual as singularidades existem “uma a uma, cada uma por sua conta e risco”. Só pode acontecer se expressar uma “soma que não totalize seus próprios elementos”.

A passagem do micro ao macro, do local ao global, não deve se dar por abstração, universalização ou totalização, mas pela capacidade de reunir, de juntar cada vez mais *networks* e *patchworks*. A integração global nada mais é do que o con-

junto das integrações locais: não é necessário adotar um ponto de vista superior para realizá-la. Com relação às dinâmicas da forma-coordenação, os instrumentos e as formas de organização do movimento operário são bastante insuficientes, porque, por um lado, se referem à cooperação da fábrica de Marx e Smith e, por outro, não concebem a ação política como uma invenção, mas como simples desvelamento de algo que já estava lá, cujo principal operador é a conscientização.

A ação política do que resta do movimento operário (seja sob sua forma institucional ou de esquerda) é ainda e sempre dominada pela lógica da representação e da totalização, que significa o exercício da hegemonia de um só mundo possível (quer se trate de tomar o poder ou de partilhá-lo).

O desenvolvimento da forma política da cooperação das subjetividades quaisquer requer como condição a neutralização dessas maneiras de fazer e de dizer a política. Onde quer que exista hegemonia das formas de organização do movimento operário, não pode haver coordenação. Onde há coordenação, as organizações podem constituir uma composição, mas abandonando suas pretensões à hegemonia e adaptando-se às regras constitutivas da multiplicidade (essa coexistência, vemos também em ação nas formas de organização das mobilizações contra a globalização neoliberal!).

Se a forma-coordenação é capaz de compor as diferenças sem destruí-las, as formas de organização herdadas do movimento operário não conseguem fazê-lo. As maneiras de fazer e de dizer do movimento operário são animadas pela representação; as da coordenação se animam pela expressão e experimentação.

As modalidades de organização, de circulação da palavra, de tomada de decisão devem muito ao investimento feito por um

grande número de mulheres na vida da coordenação. Esse é um outro traço característico da coordenação, em relação às formas tradicionais de organização política, que traz consequências imediatas para a forma da militância.

O militante das coordenações é aquele que se engaja e, ao mesmo tempo, se esquia.

O surgimento dos movimentos pós-socialistas não pode ser compreendido à maneira durkheimiana (segundo modalidades “místicas” de uma passagem do individual ao coletivo). Como aprendemos com Tarde, em toda criação existem, desde o início, iniciativas sempre singulares (sejam dos grupos ou dos indivíduos), mais ou menos diminutas, mais ou menos anônimas. Tais iniciativas provocam uma interrupção, introduzindo descontinuidade não apenas no exercício do poder sobre a subjetividade, mas também e sobretudo na reprodução dos hábitos mentais e corporais da multiplicidade. O ato de resistência introduz descontinuidades que são novos começos, e estes começos são, por sua vez, múltiplos, disparatados, heterogêneos (existe sempre uma multiplicidade de focos de resistência).

Nas condições em que se dá a cooperação entre cérebros, o ato de resistência opera contra o poder, mas deve ser, ao mesmo tempo, um ato de criação, de invenção, que atua no plano da proliferação de possíveis.

O militante dos movimentos pós-socialistas, mais do que se remeter às posturas do guerrilheiro ou do ativista religioso — como tivemos recentemente a oportunidade de dizer diante da crise da militância socialista — assume as atribuições de um inventor, de um experimentador. O militante se engaja e se esquia da mesma maneira que o experimentador, porque também ele precisa escapar, para que sua ação seja eficaz, à

cadeia dos “hábitos e imitações do ambiente” que codificam o espaço da ação política.

O fascínio exercido pela figura do subcomandante Marcos envolve elementos presentes nos seus modos de fazer e de dizer. Em uma situação de constrangimento, ele se afirma guerreiro, comandante político e militar e, ao mesmo tempo, pelos mesmos gestos, pelas mesmas palavras, esquiva-se imediatamente da identidade guerreira e se desfaz das atribuições de comando e de direção militar e política. A denominação paradoxal de “subcomandante” exprime a situação, própria à criação do novo, de subjetivação e de dessubjetivação simultâneas, que se pressupõem e se ativam reciprocamente. Na militância contemporânea, a dimensão guerreira deve ser transformada em força-invenção, em potência de criação e realização dos agenciamentos, das formas de vida. Nessa perspectiva, é possível haver continuidade e perfeita circulação de práticas e dispositivos de organização política e de subjetivação, sem qualquer distinção entre primeiro, segundo e terceiro mundos.

Para o militante, como para o experimentador, “a necessidade da crítica destrutiva existe tanto quanto a necessidade de uma criação inventiva; mas a primeira está a serviço da segunda; o espírito crítico só destrói os vínculos habituais entre as idéias para enriquecer com os destroços sua imaginação. O que existe de particular e de essencial nisso é que ele percebe claramente essa característica inerente a certas noções ou a certas ações de se contradizer ou de se perturbar, e a possibilidade inerente a outras ações ou noções de se associar de tal maneira que se confirmam ou colaboram entre si”.¹⁷

¹⁷Gabriel Tarde, *La Logique sociale*, op. cit., p. 272.

O militante não é aquele que detém a inteligência do movimento, que resume em si suas forças, que prevê as escolhas, que extrai sua legitimidade da capacidade de ler e interpretar as evoluções do poder, mas é simplesmente aquele que introduz uma descontinuidade naquilo que existe. Ele faz bifurcar os fluxos de palavras, de desejos, de imagens, para colocá-las a serviço da potência de agenciamento da multiplicidade; ele reconecta as situações singulares, sem se colocar em uma perspectiva superior e totalizante. É um experimentador.

Os intermitentes dizem: não sabemos o que é esse “estar junto” e “estar contra” nas condições do impossível, de proliferação de mundos dentro de um mesmo mundo; não sabemos quais as instituições do devir, mas ativamos essas interrogações através de dispositivos, técnicas, agenciamentos, enunciações, de forma que interrogamos e experimentamos.

As modalidades clássicas de ação política não desapareceram (na coordenação, como já tivemos oportunidade de ressaltar, coexistem diferentes princípios de organização), mas ficaram subordinadas ao desenvolvimento dessa potência de agenciamento. A constituição de si como multiplicidade não é sacrificada na luta contra os imperativos do poder. Este último não poderia ser eficaz e ter sentido se não produzisse uma subjetivação que ativa, aqui e agora, a cooperação dos cérebros e sua proliferação minoritária.

O militante propõe iniciativas, ele está na origem dos novos começos, não segundo a lógica da realização de um plano ideal, de uma linha política que concebe o possível como uma imagem já dada, mas segundo a inteligência concreta da situação da multiplicidade, que o obriga a colocar em questão sua própria identidade, sua visão de mundo e seus métodos de ação. Aliás, não há outra escolha, porque qualquer tentativa

de totalização, de generalização homogeneizante, de organização hierárquica, ou de constituição de uma relação de forças voltada exclusivamente para a representação, provoca a fuga e a decomposição da multiplicidade.

A decomposição da coordenação começa assim que a atualização dos agenciamentos que se manifestam como possíveis é bloqueada; logo que a difusão da invenção não encontra as condições de sua propagação; assim que as novas relações com o trabalho, com o tempo, com a riqueza, com a cooperação, com o sensível, percebidas por um curto espaço de tempo nos acontecimentos, não efetuam as instituições capazes de favorecer sua trajetória. As almas que se abriram ao acontecimento tornam a se fechar e se voltam para as velhas subjetivações (o artista), para as velhas identidades (os “profissionais do espetáculo”, termo que precisa ser entendido nesse contexto na acepção dada por Debord),¹⁸ para os velhos agenciamentos. Não se colocam mais novas questões, e oferecem-se velhas respostas. Mas o acontecimento insiste. Outras subjetividades permanecem fiéis a ele e continuam a criar as condições de sua atualização.

Os sindicatos e os partidos espreitam, como abutres, a decomposição das coordenações. O número insignificante de militantes que sindicatos e partidos conseguem reunir desde que as coordenações começaram a existir dá a medida do abismo que os separa da subjetividade qualquer. Abismo que é “antropológico”, antes mesmo de ser político.

¹⁸Cf. Guy Debord, *La Société du spectacle* [edição brasileira, *A sociedade do espetáculo*, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997]. Já estava lá a terrível ambigüidade do slogan criado durante as manifestações parisienses do mês de julho: “Nós somos o espetáculo.”

O ASSALARIAMENTO COMO PADRÃO MAJORITÁRIO

Colocar o problema da constituição em um espaço europeu significa constitucionalizar o devir [...] E será que podemos constitucionalizar o devir? Isso só será possível se pudermos imaginar tal constituição como um software, como um conjunto de técnicas previstas para mudar as regras à medida que se modifica o conteúdo de sua aplicação. E o método geral é privilegiar a minoria. A minoria é uma linha de fuga ao longo da qual uma rede cresce, se desenvolve e se transforma. Na rede, o governo das minorias está na ordem do dia.

Bifo (Franco Berardi)

O fato político decisivo do século XX foi a transformação progressiva do assalariamento; se antes este era um domínio de experimentação de dispositivos e práticas revolucionárias, transformou-se no lugar de construção de um modelo “majoritário” para o conjunto das relações “produtivas” e “sociais”. O compromisso fordista do pós-guerra entre Estado, patrões e sindicatos deu origem à instauração, como já vimos no capítulo 2, do “trabalho assalariado” como padrão de medida do conjunto das relações sociais. O modelo do assalariamento, como todo padrão majoritário, também tem seus conflitos e antagonismos: exploradores e explorados, patrões e empregados. A função primeira do modelo é precisamente definir e codificar essas oposições, esses conflitos e suas estratégias, de maneira a que eles existam e se manifestem no interior de um mesmo sistema majoritário. É apenas nessas condições, e diante de comportamentos relativamente previsíveis, que a “regulação” das relações de poder e a “planificação” da produção podem ter lugar.

Como uma espécie de contrapartida à participação das organizações dos trabalhadores na construção desse modelo majoritário, os assalariados conquistaram a divisão dos ganhos de produtividade e o progressivo estabelecimento de direitos do trabalho e de direitos sociais. De modo mais profundo, tal compromisso pode ser estabelecido porque o movimento dos trabalhadores (especificamente a classe operária) sempre considerou o salário como um padrão através do qual medir as minorias (os pobres, os camponeses, as mulheres) e o conjunto da sociedade. Este modelo de codificação e de regulação antes de mais nada jogou contra a transformação dos próprios trabalhadores (principalmente os trabalhadores especializados) e contra todas as transformações das forças sociais excluídas ou subordinadas ao padrão majoritário (mulheres, jovens, pessoas idosas). Mas é precisamente no momento em que o padrão salarial parece impor-se que começa a se desfazer. Os movimentos de 1968, devemos lembrar mais uma vez, foram uma fuga em massa que produziu comportamentos (dos próprios trabalhadores, das mulheres, dos jovens) não enquadráveis e portanto não mais codificáveis pelas regras da relação conflitual estabelecida e negociada por sindicatos, patrões e Estado.

Diante dessa defecção molecular, que depois se tornou irreversível, assistimos a algumas reações diferentes: os patrões instalaram-se cinicamente dentro dela (mesmo que não tenham sido eles a começar ou a inventar a linha de fuga!), desviando-a e explorando-a em seu próprio benefício, ao passo que os sindicatos e os partidos de esquerda tentam desesperadamente, há quarenta anos, tapar as brechas, solapar as fugas, com o objetivo de reduzir ao assalariamento tudo aquilo que foge e que faz fugir, todo o devir outro. Os patrões e o Estado compreenderam, muito antes dos marxistas, que a

captura da multiplicidade, dos agenciamentos, das subjetividades, dos dispositivos, dos conhecimentos não pode ser feita exclusivamente através da relação salarial.

Os patrões, depois de 68, substituíram muito rapidamente a “regulação”, que implica um compromisso social e político, pela “modulação”, que se apóia em dispositivos tecnológicos “impessoais”: modulação financeira, modulação produtiva, modulação comunicacional, modulação jurídica, modulação institucional...

Os sindicatos e a esquerda, ao contrário, permaneceram fiéis à regulação e ao compromisso fordista, enquanto patrões e Estado se furtam a ele. Assim, há tempos suportamos um cinismo da esquerda, que, durante quase trinta anos, usou a flexibilidade externa (precariedade, desemprego, pobreza) para tentar, inutilmente, conservar e preservar uma estabilidade interna ao padrão majoritário do salário.

Como sair da cilada desses dois modelos do valor-trabalho, diferentes porém convergentes na vontade de subordinar nossas vidas (o modelo cinicamente “inovador” da empresa e suas formas de controle por modulação, e o modelo cinicamente “nostálgico” da relação salarial e suas formas de regulação através da disciplina)? A única possibilidade nos parece aquela de permanecer fiéis a uma “mudança na ordem do sentido” que o acontecimento de 1968 trouxe consigo, e do qual falamos ao longo de nosso trabalho. Tal fidelidade consiste em não mais conceber o assalariamento como modelo majoritário, mas como uma multiplicidade de devires minoritários.

O trabalho em tempo parcial, a difusão do trabalho precário e intermitente (do qual o desemprego é um dos momentos), o trabalho das mulheres, as diferentes atividades exercidas na grande empresa, o trabalho subordinado e o trabalho

independente, que em muitos casos deixam de estar separados e se hibridam, são situações que revelam o assalariamento como multiplicidade heterogênea. Mesmo entre os empregados em tempo integral, as diferenças são notáveis: os trabalhadores pobres e os trabalhadores que investem em fundos de pensão têm o mesmo estatuto jurídico (“contrato de duração indeterminada”), mas de maneira alguma estão na mesma situação real.

Enquanto os primeiros têm um pé no salário e o outro na pobreza, os segundos têm um pé no salário e o outro no sistema financeiro. O número relativamente diminuto dos primeiros e dos segundos não impede a constatação da crescente diversidade de situações. O assalariamento é uma heterogeneidade que não se define exclusivamente pela relação de subordinação a um empregador, mas também pela multiplicidade de desdobramentos e ramificações com o seu “fora”: formação, arte, finanças, pobreza, tempo de vida, redes de comunicação, diferenças sexuais, comunidades de migrantes. O tempo de trabalho supõe a implicação deste “fora”. O assalariado contemporâneo é aquele que traz consigo a heterogeneidade de suas temporalidades para dentro da empresa.

As lutas (dos desempregados, dos intermitentes, dos precários), ao partir dessa nova natureza da atividade, abrem-se a dinâmicas que remetem às lógicas minoritárias da expressão e da experimentação, muito mais do que às representações majoritárias de classe. Tornar uma potencialidade presente, atual, é completamente diferente de representar um conflito. Estas heterogeneidades não podem ser tratadas por políticas de recomposição que remetem a um sujeito coletivo (a classe, o assalariado), mas sim por uma política que experimenta, e que parte sempre do particular, de soluções transversais que conectam e fazem comunicar o interior e o exterior do assalariamento.

A conexão revolucionária dessas diferenças não havia sido prevista pela existência objetiva do assalariamento, mas deve ser realizada através da invenção e da testagem de sua própria dissolução.

Os dados estatísticos sobre o aumento de assalariados impedem que se veja que os assalariados contemporâneos não remetem mais à cooperação produtiva tal como Marx a havia concebido, mas a uma cooperação entre cérebros. Ocultam assim o fato político maior de que os assalariados desdenham as formas clássicas de organização do movimento dos trabalhadores porque são todas constituídas de acordo com a norma majoritária e se desenrolam a partir de formas institucionais unificadoras e representacionais, que bloqueiam os devires.

O assalariamento, que é atravessado pela dinâmica destas novas forças, não age mais como uma multiplicidade que se recompõe em sujeito majoritário, mas como uma multiplicidade que, ao mesmo tempo que se insurge contra os poderes constituídos ou que se organiza para aumentar sua potência, se envolve em transformações, em devires que dizem respeito à vida em seu conjunto. O devir minoritário é transversal aos estatutos jurídicos, econômicos e políticos nos quais somos capturados. Apenas através deste devir minoritário é que as diferenças podem se comunicar no interior e no exterior do assalariamento, sem reconstituir um padrão majoritário.

As lutas dos intermitentes constituem um bom exemplo do que são hoje em dia as lutas “salariais”, da mesma maneira que a coordenação é um bom exemplo de uma instituição minoritária, de uma instituição do devir.

Como transformar a impotência do assalariamento, nas condições da produção atual, em potência para os devires mi-

noritários da multiplicidade? Isso não pode ser feito sem envolver as condições institucionais e econômicas fiéis ao acontecimento da democracia do devir. Uma dessas condições econômicas e institucionais é hoje em dia a renda e a continuidade dos direitos em face da descontinuidade do emprego. Se o salário teve um papel central na constituição do modelo majoritário e suas formas de organização totalizadoras, a renda é uma das condições indispensáveis à invenção dos devires e à construção de todos distributivos que os organizem (e isso vale também para os próprios assalariados).

As condições econômicas de um devir minoritário “para todos” não podem ser asseguradas por um regime salarial, mas somente por uma política de renda, porque o salário, como todo modelo majoritário, funciona segundo a lógica de inclusão/exclusão. Porém, para que a “renda universal” possa funcionar como condição do devir de toda singularidade, não podemos concebê-la somente como uma medida de justiça social, ou organizá-la apenas como uma nova regra de redistribuição da riqueza produzida pela sociedade.

A renda universal deve assim e, sobretudo, ser considerada uma verdadeira inovação institucional, ao mesmo tempo condição de criação e de experimentação do devir de todos. É unicamente dessa maneira que poderá diferenciar-se de uma nova política neoliberal (imposto negativo ou renda mínima), ou seja, distinguir-se de uma nova forma de controle social.

A renda garantida, em remuneração não somente ao tempo empregado mas à heterogeneidade de temporalidades que compõem a atividade, abre o espaço da política como testagem tanto do trabalho quanto da própria vida.

Ao colocar a questão da renda, encontramos, como aconteceu com o conceito de “identidade pós-identitária”, diante de uma situação paradoxal, porém extremamente

interessante: constitucionalizar o devir, segundo a feliz expressão de Franco Berardi. Constitucionalizar o devir significa, segundo Bifo, inventar um conjunto de “regras”, de dispositivos, de instituições previstas para ir se modificando à medida que se modifica o conteúdo de sua aplicação; previstas para se transformar, à medida que novos possíveis se criem e se atualizem.

Desconectar a renda do trabalho (assalariado, independente, precário), desconectá-la da assistência (desemprego, pobreza) significa arrancar a multiplicidade dos dois modelos de subjetivação majoritários aos quais somos sujeitos: a empresa e o assalariamento. Financiar a empresa ou o emprego significa financiar os padrões majoritários dominantes e sua lógica de poder: modulação ou disciplina. A renda universal implica, ao contrário, instituições de *welfare* que não funcionem para a “reprodução” de assalariados e diferentes minorias subordinadas, mas para a “repetição” do devir minoritário da multiplicidade.

A renda para todos é um bom exemplo de instituição do “bem comum”. Na cooperação das subjetividades quaisquer, aquilo que é comum a todos é a experiência do devir, mas os próprios devires são heterogêneos, múltiplos e se bifurcam. A diferença (o devir) e a repetição (o comum) se pressupõem e se ativam reciprocamente. Bloquear o agenciamento em um desses dois pólos significa interromper o devir, abortar a experimentação, acabar com a testagem, impor formas de subjetivação codificadas. O molecular nada é sem o molar, mas este último, sem o devir, se atualiza sempre em um modelo majoritário. Em suma, o processo de constituição da multiplicidade deve ser, ao mesmo tempo, um processo de multiplicação de devires, um processo de proliferação de mundos possíveis, posto que, no momento mesmo em que se coordena-

nam (contra o poder, ou para expressar em conjunto mais potência), as singularidades seguem e inventam diferentes devires.

A afirmação do comum é imediatamente um processo de bifurcação dos mundos possíveis.

MAIORIA/MINORIAS

O par conceitual maioria/minorias dá conta de uma subordinação que o conceito marxista de exploração não permite apreender. No entanto, tal como o conceito de exploração, o par maioria/minorias define através de um mesmo dispositivo dois movimentos heterogêneos: a constituição da multiplicidade em maioria e a constituição de minorias como formas de resistência e de criação desta mesma multiplicidade.¹⁹ Mas, enquanto a exploração é um dispositivo dialético, o modelo majoritário é um dispositivo diferencial: o par explorador/explorado é simétrico, ao passo que o par maioria/minorias é assimétrico. As diferenças entre os dois dispositivos são agora bastante evidentes.

As classes são definidas antecipadamente pela estrutura, ao passo que a maioria e as minorias não preexistem à sua constituição enquanto tais. Os dualismos de classe estão inscritos no modo de produção, enquanto maioria e minorias são sempre uma singularização acontecimental da multiplicidade. A exploração reenvia a uma essência de sujeitos engajados, o modelo majoritário remete ao controle de seu devir acontecimental.

¹⁹Da mesma forma, o conceito de exploração define a produção do capital (trata-se do conceito da constituição da mais-valia) e a produção daquilo que destrói o capital (o conceito de constituição do proletariado).

Com o conceito de exploração, sabemos de antemão o que é bom (os trabalhadores) e o que é mau (os capitalistas), ao passo que, com o modelo maioria/minorias, somos confrontados pela incerteza e pela imprevisibilidade do que é bom e do que é mau (uma minoria pode muito bem transformar-se em maioria ou, ainda outra possibilidade, ficar subordinada a uma maioria — o que acontece, por exemplo, com uma parte do movimento homossexual masculino).

Não se trata, como afirmamos ao longo deste trabalho, de opor uma relação de poder a outra. O modelo maioria/minorias não substitui a exploração, mas superpõe-se a ela, ao disparar maneiras de conjugar a multiplicidade que são mais móveis e mais plásticas que as relações de poder das sociedades disciplinares, tanto do ponto de vista do poder quanto da resistência.

Dois exemplos podem ilustrar a eficácia, a pertinência e a elegância do dispositivo conceitual elaborado por Deleuze e Guattari.

O primeiro exemplo mostra os limites de um pensamento que utiliza apenas o conceito de exploração para pensar a relação entre o poder do capital e os trabalhadores. Os trabalhadores são presos em uma relação de exploração assim que vendem sua força de trabalho a um empreendedor, mas encontram-se implicados em uma dinâmica majoritária assim que, por exemplo, seus rendimentos são investidos em fundos de pensão. Muitos fundos de pensão americanos — entre os mais dotados em termos de capital — funcionam, na realidade, como verdadeiros fundos mútuos “operários” que participam na constituição de um modelo majoritário através do qual o sistema financeiro capta os fluxos de riqueza e atividade em todo o planeta.

A lógica financeira, que funciona segundo o princípio majoritário da opinião e não segundo o princípio da exploração, mistura as fronteiras de classe, determinando novas divisões entre as que lucram e as que sofrem a acumulação do capital. As linhas de divisão não são as mesmas no caso da exploração e no caso da maioria.

Os assalariados que investem seus rendimentos dessa maneira constituem, com outros detentores de renda, uma multiplicidade que eles ajudam a impor como maioria (uma má multiplicidade). Isso não deve nos surpreender, pois, como já aprendemos com Tarde, as singularidades podem participar de diferentes públicos e grupos ao mesmo tempo (o impossível não é regido pela lógica da contradição). A exploração dos assalariados é assim tão real quanto sua participação na maioria financeira.

Trata-se então de uma aristocracia operária que traiu a classe? No mundo da proliferação de diferentes mundos possíveis, é preciso mudar o vocabulário, como nos sugere Isabelle Stengers. Seguindo sua sugestão e usando outras palavras, podemos dizer que os assalariados que investem em fundos de pensão não são “culpados”, mas foram “envenenados ou enfeitados” pelo financeiro, da mesma maneira que todos somos enfeitados ou envenenados pela publicidade, pelo marketing, pela televisão.

Já ressaltamos bastante o quanto é impossível distinguir o agenciamento da expressão do agenciamento corporal; tentamos demonstrar que não podemos pensar a economia sem pensar antes o marketing, a publicidade, a opinião pública, ou seja, sem levar em conta os dispositivos que funcionam segundo a dinâmica conflitual da maioria e das minorias, e não segundo a dinâmica da exploração.

Vamos ver agora, com o segundo exemplo, como o modelo majoritário sobredetermina a atividade de uma das mais importantes e mais ricas indústrias do capitalismo contemporâneo: a indústria farmacêutica.

Philippe Kourilisky, diretor geral do Instituto Pasteur, chamou a atenção para o fato de que um dos maiores obstáculos à circulação e à produção de medicamentos, cuja ausência é a causa da morte de milhões de pessoas em todo o planeta, não é de ordem econômica e não depende unicamente das leis de propriedade intelectual. Em meio aos obstáculos que impedem de atender a demanda mundial de saúde existe também, por mais surpreendente que isto possa parecer, a (bio)ética.

O poder de agências como a FDA [Food and Drug Administration], nos Estados Unidos, e a EMEA [European Agency for the Evaluation of Medicinal Products] na Europa, que fixam os padrões que regulam a pesquisa, o desenvolvimento e a fabricação de remédios e vacinas, tem uma “forte conotação ética, pois eles são considerados defensores da segurança das pessoas”.²⁰ Estes padrões, fruto da “lógica securitária dos países ocidentais”, fazem aumentar de tal maneira os custos da pesquisa e desenvolvimento que os “países pobres, incapazes de alcançar os padrões adequados, sofrem freqüentes interdições, mesmo que não fiquem estritamente impedidos de produzir para si mesmos”.

Segundo Kourilisky, a bioética tornou-se um verdadeiro lugar de poder. Sua lógica é a da maioria (países ricos) que subordina as minorias (países pobres) ao seu padrão de medida (padrão regulador da pesquisa e desenvolvimento). “A

²⁰Philippe Kourilisky, “L'éthique du Nord sacrifie les malades du Sud”, *Le Monde*, 8 de fevereiro de 2004. Todas as citações que seguem foram extraídas desse artigo.

globalização regulamentar vai lado a lado com a globalização da ética.” Os simpatizantes da ética universalizante se opõem aos defensores de éticas adaptadas às situações locais. Os primeiros rejeitam radicalmente toda idéia de um “duplo *standard*”, que permite produzir um medicamento segundo normas não ocidentais (ou utilizar, por exemplo, as vacinas com as quais os habitantes do Ocidente foram imunizados até os anos 1960 e que não correspondem mais às normas atuais fixadas pelas agências). “Assim, padrões normatizadores e ética se conjugam em detrimento dos países pobres [...]. E com que direito podemos exportar nossas normas, nosso julgamento, nossa ética de países ricos àqueles que precisam de tudo, ou quase tudo?”

Não é simplesmente considerando a lógica econômica ou analisando exclusivamente a predação organizada pela propriedade de licenças que poderemos dar conta dessa situação. Lá ainda, a expropriação é produto do agenciamento de lógicas diferentes, que respondem a finalidades heterogêneas, que se superpõem e se compõem e decompõem de maneira mais ou menos coerente.

Contrariamente ao que pensa Rancière, a filosofia da diferença não faz, portanto, a economia do “negativo”, mas o redefine à luz do conceito de multiplicidade e das dinâmicas diferenciais de recusa e criação. O “negativo”, para uma multiplicidade, só pode ser pensado junto com o par conceitual maioria/minorias.²¹

²¹Em contrapartida, o conceito de multidão, embora permita pensar em “um conjunto de singularidades”, parece incapaz de definir um princípio interno à própria dinâmica da multiplicidade que possa nomear a “divisão”, o “negativo” de maneira não dialética. Com efeito, quando se trata de nomear este princípio, em vez de questionar a relação entre os diferentes dispositivos de poder e de subjetivação, aplicam-se à multidão dispositivos que dizem respeito às classes (fala-se da “classe da multidão”).

Sem dúvida alguma as relações de classe e as relações da maioria com as minorias coexistem, mas são as minorias que se tornam cada vez mais englobantes e que comandam, remodelam e subordinam as majorias, o que nos obriga a repensar a resistência fora dos caminhos abertos pelo movimento operário.

O VIVO, RESISTÊNCIA E PODER

Como vocês a compreendem, entretanto, a resistência não é unicamente uma negação: é um processo de criação; criar e recriar, transformar a situação, participar ativamente do processo, isso é resistir. [...]

Sim, é assim que eu definiria as coisas. Dizer não constitui a forma mínima de resistência. Mas, naturalmente, em certos momentos este não se torna extremamente importante. É preciso dizer não e fazer deste não uma forma de resistência decisiva.

Michel Foucault

Os conceitos de vivo, resistência e poder mudam de acordo com a ontologia a partir das quais são enunciados.

O marxismo pensou o vivo, a resistência e o poder de acordo com uma ontologia da relação sujeito/objeto, traduzindo esta última politicamente sob a forma de uma relação de exploração capitalista/trabalhador. Segundo essa tradição, o vivo se apresenta como trabalho (“trabalho vivo”), ou seja, como produtor do mundo e da história. O poder é o dispositivo que opera a transformação do “vivo” no seu contrário: em trabalho “morto”. O sujeito se objetiva, se reifica em um produto, uma obra, e se torna assim escravo daquilo que ele

mesmo produziu. Para tornar a ser vivo, para ser novamente mestre de seu destino, para se afirmar como sujeito da história, ele deve operar uma reversão da reificação: a revolução, a reversão da reversão, a subjetivação do trabalho morto, a transformação do objeto e do sujeito.

Na modernidade, como já vimos, existe uma outra tradição que pensa a arquitetura do mundo, segundo a definição de Mikhail Bakhtin, como uma relação eu/outro. A relação eu/outro não pode ser compreendida como uma relação entre um sujeito e um objeto, tampouco como uma relação entre sujeitos, mas como relação acontecimental entre “mundos possíveis”. O outro não é nem um objeto nem um sujeito, mas a expressão de mundos possíveis.

E o que seriam as relações entre vida, resistência e poder se não as pensássemos a partir da ontologia do sujeito, mas a partir da relação acontecimental eu/outro? É a leitura de Foucault que pode nos ensinar. Foucault, com efeito, em sua última e definitiva teoria do poder, definiu-o como uma ação sobre outras ações possíveis, como capacidade de conduzir as condutas possíveis dos outros. A compreensão das relações de poder como capacidades de constituir, de definir as condutas possíveis dos outros permite-nos recuperar as estratégias, as práticas, os dispositivos e as técnicas de poder que vimos em ação na forma-coordenação, nos movimentos das mulheres e nas lutas contra a globalização neoliberal.

No início dos anos 1980, Foucault distinguia três conceitos distintos em uma mesma categoria de poder, que ele mesmo havia confundido até então: as relações estratégicas, as técnicas de governo e os estados de dominação.²²

²²CF. Foucault, “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”, em *Dits et écrits*, v. II, Paris, Gallimard, “Quarto”, 2001.

As relações estratégicas têm uma extensão muito grande no interior das relações humanas e não devem ser confundidas com uma estrutura política, um governo, uma classe social dominante. Constituem uma faceta das relações de poder que se exercem entre indivíduos numa família, em uma relação pedagógica, comunicacional, amorosa. São jogos de poder infinitesimais, móveis, reversíveis, instáveis, que permitem aos diferentes parceiros disparar e colocar em ação estratégias para modificar as situações. Para Foucault, as relações estratégicas não têm, portanto, nenhuma conotação negativa. Exercer o poder sobre o outro no interior de uma relação sexual ou amorosa, por exemplo, na qual se tenta ditar a conduta do outro, em que se age sobre as ações possíveis do outro, no interior de um jogo estratégico aberto, no qual as coisas podem reverter, “faz parte do amor, da paixão, do prazer sexual”. Se o poder é definido como a capacidade de estruturar o campo de ação possível do outro, então, para pensar seu exercício, é necessário pressupor que as forças envolvidas na relação sejam virtualmente “livres”. O poder é um modo de ação sobre “sujeitos em ação”, “sujeitos livres, na medida em que são livres”. Nesse quadro, dizer que os sujeitos são livres significa que eles “têm sempre a possibilidade de mudar a situação, que esta possibilidade existe sempre”.

Os estados de dominação, em contrapartida, caracterizam-se pelo fato de que a relação estratégica se estabiliza nas instituições que limitam, congelam e bloqueiam a mobilidade, a reversibilidade e a instabilidade da ação sobre uma outra ação. As relações assimétricas que toda relação social contém são assim cristalizadas e perdem a liberdade, a fluidez e a reversibilidade das relações estratégicas. Os sindicatos, os partidos políticos e as instituições estatais, ainda que reivindicuem que seus procedimentos são democráticos, congelam e

bloqueiam de antemão as modalidades pelas quais os indivíduos tentam conduzir as condutas dos outros, de tal forma que é quase impossível ativar estratégias que possam modificar a situação.

Entre as relações estratégicas e os estados de dominação, Foucault coloca as tecnologias ou técnicas de governo, ou seja, o conjunto das práticas através das quais se pode “constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem traçar, em relação uns aos outros”.²³ O que estas técnicas regem é consigo e com os outros. Para Foucault, as técnicas de governo desempenham um papel central nas relações de poder, porque é através delas que os jogos estratégicos podem ser fechados ou abertos, e é pelo seu exercício que se cristalizam e se fixam em relações assimétricas institucionalizadas (estados de dominação) ou em relações fluidas e reversíveis, abertas à experimentação de subjetivações que escapam aos estados de dominação.

A ação política deve, portanto, concentrar-se nas técnicas de governo, e tem duas finalidades maiores:

1. Permitir que se estabeleçam relações estratégicas com o mínimo possível de dominação, dotando-as de regras de direito (os novos direitos).
2. Aumentar a liberdade, a mobilidade e a reversibilidade dos jogos de poder, pois essas são as condições da resistência, da criação e da experimentação das relações com os outros e consigo.

²³Ibidem, p. 728.

A idéia de “técnicas de governo” ajuda-nos a pensar de uma outra maneira a novidade dos dispositivos que vimos em ação nas coordenações, nos movimentos pós-feministas ou nas mobilizações contra a globalização neoliberal. As técnicas de governo que organizam os estados de dominação (como o marketing, a gestão da empresa, a “governança” mundial ou o *workfare*) não são as únicas técnicas de governo possíveis. Com efeito, podem assim existir técnicas de governo que traçam linhas transversais às relações estratégicas e aos estados de dominação. Se é ilusório crer que possam existir relações sociais sem relações de poder, não se pode da mesma forma acreditar que os estados de dominação sejam inevitáveis. É tudo uma questão de técnicas, se vemos estas técnicas como construções coletivas.

Pensar a ação política como construção de técnicas de governo de si e dos outros permite problematizar ao mesmo tempo as relações estratégicas e os estados de dominação, fazer de umas e dos outros estratégias políticas, e assim criar as condições para transformá-las. Estas técnicas são os próprios meios desse questionamento; constituem o lugar mesmo da experimentação. Experimentar, transformar a situação, não se faz nem na exterioridade das relações estratégicas nem na interioridade dos estados de dominação, mas ao traçar uma linha de fuga “entre” os dois, através de técnicas e de dispositivos que impedem os estados de dominação de fechar todo o espaço de criação de possíveis, conferindo às relações estratégicas uma nova mobilidade, uma nova reversibilidade. Reversibilidade que não é garantida pela transcendência da lei e do direito, pela afirmação categórica da igualdade, mas pela ação das instituições moventes e nômades, como, por exemplo, as coordenações.

Estas novas instituições misturam as divisões e designações do poder estabelecido e permitem subtrair-se das alternativas dicotômicas (ou dialéticas) nas quais somos apanhados (homem/mulher, capitalista/trabalhador, cidadão/estrangeiro, trabalhador/desempregado). O espaço “entre” a microfísica do poder e as instituições de dominação (espaço que não é dado, mas que deve ser inventado, construído, mantido) é propício a uma política do devir, da criação, favorece a criação, a invenção de novas formas de subjetivação.

Foucault, Deleuze e Guattari nos dizem no final das contas que, se quisermos pensar e praticar a política da multiplicidade, devemos partir desses espaços, dessas linhas — traçadas a cada vez de maneira singular — entre o molar e o molecular, entre as relações de dominação e as relações estratégicas. É exatamente o que fazem os movimentos, e a que se recusam as instituições molares (de direita ou de esquerda). Trata-se do único meio de construir relações sociais que tenham um outro horizonte que não o da guerra.

O REGIME DA GUERRA

As sociedades de controle carregam um paradigma de guerra muito diferente daquele que caracterizava as sociedades disciplinares. Esse novo regime de guerra no qual vivemos é consequência e uma resposta direta à dinâmica pela qual definimos a cooperação entre cérebros. O paradigma da diferença e da repetição se fundamenta no poder de criação de possíveis, na abertura diferenciante que determina um estado de imprevisibilidade, de incerteza, de indeterminação, de vazio que mina profundamente o sistema político e econômico.

A origem do regime de guerra (tanto interna — políticas de segurança — quanto externa — guerras imperiais) no qual vivemos deve, de acordo com nossa hipótese, ser procurado aqui. O capitalismo é incapaz de integrar o acontecimento de outra forma que não considerá-lo como exceção, o que leva as sociedades de controle a proclamarem constantemente um estado de exceção guerreira.

O problema encontrava-se bem mais circunscrito nas sociedades disciplinares: essas eram sociedades de reprodução que, ao aprisionar o “fora”, geriam os acontecimentos (e a incerteza deles decorrente) como “exceções”. Tanto no nível político quanto no econômico, a invenção, a inovação, a ruptura dos hábitos, das regras, das normas constituíam uma situação “excepcional”, delimitada no tempo.

A produção econômica era interrompida pela irrupção periódica de crises, da mesma maneira que o sistema político era interrompido pela irrupção periódica de situações excepcionais, chamadas assim de “revoluções”. Marx, a partir de um ponto de vista coerente com o século XIX, pretendia medir e antecipar a periodicidade dos ciclos econômicos e visava aproximar essas rupturas das interrupções do curso do tempo político. Em suma, o acontecimento que se mostrava como crise econômica e crise política alternava com os períodos mais ou menos longos de crescimento econômico (*pax econômica*) e estabilidade política (*pax política*).

O surgimento das sociedades de controle corresponde à ruptura desses ciclos e evidencia a incapacidade ou dificuldade do capitalismo em compor com o acontecimento. Os trabalhos de Schmitt e de Schumpeter são sintomáticos desta incapacidade: com eles emerge uma consciência bastante aguda da reversão da relação entre reprodução e criação, entre norma e exceção, entre invenção e rotina, que estava em vias de

se afirmar nas sociedades ocidentais. No momento em que Schumpeter e Schmitt escrevem, estamos na primeira metade do século XX, quando, de acordo com nossas hipóteses, as sociedades de controle já se desenvolviam segundo uma lógica própria: o fora não podia mais ficar fechado, devia ser regulado enquanto tal. Como o capitalismo poderia regular este fora, como poderia integrar a dinâmica do acontecimento? Schumpeter e Schmitt tentam realizar essa regulação e essa integração no interior de suas teorias. O acontecimento, a invenção, a criação de possíveis, as situações de crise, ou seja, o agenciamento da diferença e da repetição, são pensados por Schumpeter como fundamentos do fenômeno econômico e por Schmitt como sendo próprios da ação política. Esses dois eruditos de língua alemã tentaram levar em conta o acontecimento para pensar o direito e a economia, deslocando a questão do poder do governo para a decisão, e a questão da economia da divisão do trabalho para a gestão da inovação.

O acontecimento, a criação de possíveis, a invenção, como sabemos, suspendem as normas e as regras estabelecidas (na economia como no direito), ao se abrir ao vazio do acontecimento, ao indecível de sua atualização, e ao heterogêneo dos fins que podem ser realizados.

Schumpeter pretende dar conta teoricamente deste vazio, desta incerteza, desta imprevisibilidade, ao fazê-lo o motor da economia. Ele não definia a riqueza, diferentemente da economia clássica e neoclássica, em função do trabalho ou da utilidade, mas em função da invenção, da ruptura inovadora das rotinas econômicas. A produção de uma mais-valia depende do acontecimento, mas este não concerne diretamente à economia. A invenção vem do fora, da potência de criação da sociedade. O empreendedor é aquele que decide, a partir do estado de exceção econômica, apropriando-se da

invenção para inseri-la no processo econômico como uma inovação. O espírito do capitalismo não é mais representado pelo poder de racionalização e pela moral protestante, mas assume, sob a pena de Schumpeter, colorações nietzschianas.

Schmitt, por sua vez, pressente fortemente que a estabilidade relativa dos sistemas políticos das sociedades disciplinares é profundamente minado pela “liberação” do fora, pelo agenciamento da diferença e da repetição. O sistema do direito e da legalidade não pode mais fazer face ao acontecimento, porque o direito e a legalidade só podem ser ditos a respeito daquilo que já existe. Como poderia a lei agir sobre o real, se este último vem com o acontecimento? Como produzir uma norma sobre alguma coisa que está em vias de se fazer, cuja realização é incerta, arriscada, imprevisível? Pode-se exercer uma norma sobre o imprevisível do acontecimento? O poder não pode assegurar suas investidas sobre o real, já que tudo está continuamente (mesmo que apenas virtualmente) em mudança, em evolução, em vias de se fazer e se desfazer. Schmitt pretende controlar teoricamente o vazio político que o acontecimento traz embutido, ao visualizar a decisão sobre o estado de exceção como inclusão do acontecimento no fundamento mesmo do direito. O estado de exceção e a decisão sobre este tornam-se o sentido próprio da ação política: é o “soberano que deve decidir o estado de exceção”.

Como subjugar o acontecimento? Segundo Toni Negri, a democracia foi dotada do dispositivo do poder constituinte para poder fazer face às situações excepcionais, às crises, ao acontecimento político. Mas o poder constituinte entra ainda na categoria de exceção e de provisoriedade que deve limitá-lo no tempo. Só pode valer como um poder extraordinário. “O tempo que é próprio ao poder constituinte, um

tempo dotado de uma formidável capacidade de aceleração, tempo do acontecimento e da generalização da singularidade, deverá ser fechado, detido e confinado às categorias jurídicas, submetido à rotina administrativa.”²⁴

Ao mesmo tempo que reconhecem o acontecimento como uma problemática do século XX, tanto Schumpeter quanto Schmitt pensavam poder manter o acontecimento no estatuto de exceção, e assim salvar as duas instituições fundamentais do capitalismo: a economia e o direito. Mas tanto Schumpeter quanto Schmitt admitem o fato de que as figuras do empreendedor e do soberano estão predestinadas ao declínio de forma irreversível. O empreendedor, segundo Schumpeter, será despojado pelo processo de racionalização, que reduz a inovação a uma rotina integrada à lógica do *big business*, gerida por “equipes de especialistas” segundo as modalidades do “previsível e do controlável”. E o Estado, através do qual o soberano podia manifestar sua decisão, está destinado, de acordo com Schmitt, a perder sua força e legitimidade: “O Estado como modelo de unidade política, o Estado como titular extraordinário de todos os monopólios, o monopólio da decisão política, está em vias de ser destruído.”²⁵

Mas é a emergência da multiplicidade que está na origem da crise da economia e do direito.

O que Schumpeter não conseguiu perceber é que o empreendedor não desaparece por causa do progresso da racionalização e da grande empresa, mas sim porque a criação e a realização do novo são o fato da ação da multiplicidade. Da

²⁴Antonio Negri, *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A, 2002, p. 9.

²⁵Carl Schmitt, *La Notion de politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

mesma maneira, o que escapa a Schmitt é que a unidade política é minada pelas forças centrífugas e descentralizadoras que não se deixam mais reduzir à totalização, à síntese e à unificação do conceito de povo. A dinâmica do acontecimento e da multiplicidade é indigesta para o capitalismo.

Agamben teve recentemente o mérito de chamar a atenção para o conceito de estado de exceção e para o debate travado em torno deste conceito por Benjamin e Schmitt.²⁶ Walter Benjamin já afirmava nos anos 1940 que, para os “oprimidos”, o “estado de exceção é a regra.”²⁷ Ele antevia assim o que viria a ser a atualidade das sociedades de controle: no ciclo econômico e no ciclo político, não existe mais a possibilidade de distinguir a invenção da reprodução, as situações excepcionais das situações normais. Quer digamos que não existem mais crises, quer digamos que a crise é permanente, estamos afirmando exatamente a mesma coisa.

Mas as razões que tanto Benjamin quanto Agamben utilizam para explicar essa situação me parecem pouco consistentes. Como tentamos demonstrar ao longo deste trabalho, são a invenção, a proliferação e a bifurcação de mundos possíveis que andam ao lado da economia e da política nas sociedades de controle. As ciências sociais tentam compreender essa nova situação ao definir a sociedade de controle como sociedade do risco. Maneira negativa e ambígua de dizer que a criação eventual do novo não é mais uma exceção, que a potência de criação das multiplicidades é a fonte da constituição do real.

Se o poder de totalização do processo econômico, se a unidade do regime político, se o único mundo possível da

²⁶Giorgio Agamben, *Estado de exceção*, São Paulo, Boitempo, 2004.

²⁷Walter Benjamin, “Thèses sur le concept d’histoire”, *Oeuvres*, v. 3, Paris, Gallimard, “Folio”, 2002.

economia e do político são cotidianamente minados pela proliferação de mundos possíveis, o estado de exceção é a única maneira de controlar a fuga, a experimentação, a criação conflitual de individualidades e movimentos políticos pós-socialistas. É a ameaça, que sempre está lá virtualmente, de fazer explodir o único mundo possível em uma multiplicidade de mundos impossíveis que obriga o poder à guerra “infinita”. O inimigo, que não se identifica com nenhum Estado — que surge como os nômades de Kafka, sem que se saiba nem de onde eles vêm nem como se instalaram no coração do império —, este inimigo sem rosto, que muda continuamente de identidade, que se metamorfoseia assim que pensamos tê-lo apanhado, não é o terrorismo, mas a multiplicidade.

As subjetividades quaisquer e seus devires minoritários são o inimigo que a guerra tenta destruir.

No final dos anos 1970, Deleuze e Guattari já haviam ressaltado que “a máquina de guerra mundial” define um novo tipo de inimigo, que não é mais um outro Estado, nem mesmo um outro regime, mas o “inimigo qualquer”, multiforme, onipresente; “o inassinável Sabotador material ou Desertor humano, sob formas as mais diversas”.²⁸

A grande transformação que descrevemos remete, segundo Deleuze e Guattari, a uma “máquina de guerra nômade ou minoritária que não tem a guerra como objetivo, mas a proliferação de mundos possíveis como linhas de fuga criadoras. A “máquina de guerra minoritária”, ou, dizendo de outra maneira, a multiplicidade, manifesta uma “relação extremamente variável com a própria guerra”. Esta relação passa

²⁸Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p. 526 [edição brasileira, *Mil platôs*, v. 5, São Paulo, Editora 34, 1997, p. 109].

por uma confrontação com o Estado, e é aqui que os perigos se cristalizam, que as linhas de fuga criadoras podem se reverter em linhas de destruição.

Dentre as inúmeras possibilidades de relação com o Estado, Deleuze e Guattari examinam duas. Primeira possibilidade: o Estado se apropria da máquina de guerra nômade, “subordina-a a fins políticos, e lhe dá por objeto direto a guerra”.²⁹ Desse ponto de vista, a guerra “é como a queda ou a seqüela da mutação, o único objeto que resta à máquina de guerra quando esta perdeu sua potência de mudar”.³⁰ Segunda possibilidade: a máquina de guerra constrói para si mesma um aparelho de Estado que só serve para a destruição (nazismo).

Pode ser que estejamos vivendo uma situação inédita, que parece ter a capacidade de escapar a essas duas alternativas descritas.

Por um lado, a apropriação estatal da máquina de guerra minoritária e a vontade de dar-lhe como objeto direto a guerra parece enfrentar fortes resistências. Já vimos, ao longo deste trabalho, as estratégias pelas quais a multiplicidade tenta preservar e guardar para si, através de processos que não se desenvolvem linearmente, sua potência de transformação.

Por outro lado, a máquina de guerra não constrói seu próprio aparelho de Estado, mesmo quando algumas tendências nesse sentido se encontram efetivamente em ação (como no caso das políticas securitárias, por exemplo). Na verdade, não conseguimos entender bem “o que seria um Estado-amazônia, um Estado de mulheres, ou então um Estado de trabalhadores precários, um Estado da ‘recusa’”.³¹

²⁹*Ibidem*, p. 524 [na edição brasileira, p. 106].

³⁰*Ibidem*, p. 281 [na edição brasileira, p. 112].

³¹*Ibidem*, p. 590 [na edição brasileira, p. 176].

É justamente o desenvolvimento da ação assimétrica das minorias que faz explodir a relação amigo/inimigo (o que desesperava Schmitt). E é sempre o desenvolvimento diferencial da cooperação que rompe a má dialética com o capital (o que desespera os marxistas).

A guerra contemporânea traz à luz um outro aspecto do dispositivo maioria/minorias: o fato majoritário não é o fato de alguém, ao passo que todo mundo é potencialmente minoritário. O modelo majoritário é um modelo vazio que não diz respeito a ninguém, enquanto o devir implica todo o mundo. A tentativa de compor a multiplicidade em “opinião pública mundial” e de dar-lhe por objetivo direto a guerra tem sido objeto de uma recusa radical. A natureza ao mesmo tempo artificial e vazia desse dispositivo majoritário foi trazido à tona pela vontade maciça da multiplicidade de negar-lhe toda implicação, toda legitimação, toda adesão: “A sua guerra não é a nossa guerra! E não é em nosso nome que vocês a podem invocar!”

Esse modelo vazio, a despeito de sua incapacidade de capturar os desejos e as crenças da multiplicidade, age com uma força de destruição monstruosa. Mas a recusa de se inscrever neste vazio é também potente; se ainda não chegou a impedir a guerra, manifesta-se e continua a se manifestar e a agir potentemente (durante e depois da guerra).

É o fundamento da política ocidental moderna que tal recusa coloca em questão, porque a transformação da multiplicidade em modelo majoritário (povo) se faz, desde o século XVII, pelo viés do Estado, através da guerra ou pelo medo da guerra. É difícil avaliar a importância desse acontecimento que abre uma situação nova e imprevisível. No longo prazo, ele arrisca deslegitimar os outros modelos majoritários que continuam a funcionar porque não têm a guerra como

objeto direto (audiência, norma heterossexual, assalariamento, cidadania).

“Nosso tempo torna-se o tempo das minorias”, sugerem Deleuze e Guattari.

Mas a questão das minorias não é a da proliferação diferencial que ignora o “negativo”, de um alegre devir que cria um impasse sobre a potência de destruição do capitalismo, do Estado e das próprias linhas de fuga, logo que se transformam em linha de aniquilação.

“A questão das minorias é, antes, a de abater o capitalismo, redefinir o socialismo, constituir uma máquina de guerra capaz de responder à máquina de guerra mundial, com outros meios.”³²

³²Idem.

Agradecimentos

Meus sinceros agradecimentos a François Fine, Tatiana Roque, Brian Holmes e Anne Querrien, que leram todo ou parte do manuscrito, e cujas sugestões e críticas me permitiram enriquecer e melhorar este trabalho.

Este livro, publicado por Rubbettiro Editore em 2004, é o resultado de cinco seminários realizados na Università della Calabria, no âmbito do programa de doutorado em Ciência, Tecnologia e Sociedade.

Sobre a coleção

O conceito de Império, proposto por Antonio Negri e Michael Hardt, definiu um novo horizonte de reflexão a respeito da crise da modernidade. O léxico usado em *Império* mobiliza os esforços de inovação teórica e política de um conjunto de autores (filósofos, sociólogos, economistas) que, desde o início dos anos 1990, problematizaram as noções de comum, trabalho, multidão, biopolítica, linguagem, potência. A proposta desta coleção é apresentar ao público brasileiro esses autores e, com eles, uma bibliografia de grande interesse para apreender os desafios da política no Império.

Os livros propostos participam, todos, do trabalho de criação e aplicação desse novo léxico dentro da vivência política e militante, bem como no desenho de novos horizontes filosóficos. Se todos provêm das noções mobilizadas por Negri e Hardt em *Império e Multidão*, ou discutem com elas, os enfoques privilegiados são diferentes e às vezes marcam expressivos deslocamentos e até rupturas de perspectiva. Assim, por exemplo, entre os primeiros títulos a serem publicados, *Estética da multidão*, de Barbara Szaniecki, problematiza a nova relação entre resistência e criação como expressão de uma estética da multidão que se mobilizou contra a guerra e o “estado de exceção” no início desta década. Por sua vez, Cesar Altamira, com *Os marximos do novo século*, coloca o “pós-estruturalismo” de Negri e Hardt dentro de uma avaliação

crítica das diferentes correntes do marxismo do século XX e em particular do que ele chama de “*open marxism*”. Em *Virtuosismo e revolução*, Paolo Virno reafirma a centralidade do trabalho na passagem do fordismo ao pós-fordismo e ao mesmo tempo o apreende por meio da noção marxiana de *General Intellect*, discutindo com Hannah Arendt e Jurgen Habermas. Christian Marazzi, em *O lugar das meias*, aprofunda a análise da nova qualidade do trabalho, apontando para suas dimensões lingüísticas e para seu “devir mulher”, ou seja, para a integração das atividades de produção e reprodução.

Neste volume que abre a coleção, *As revoluções do capitalismo*, Maurizio Lazzarato trabalha nessa mesma direção e ao mesmo tempo opera uma ruptura de perspectiva: ao passo que aprofunda alguns dos principais elementos teóricos da proposta negriana (o próprio conceito de multidão e de singularidade), o autor afirma a necessidade — para produzir os “mundos possíveis” — de romper de vez com a tradição marxista e, pois, com a própria noção de centralidade do trabalho, inclusive aquela de “trabalho imaterial” que ele mesmo e Negri desenvolveram no início dos anos 1990. Para fazer isso, Lazzarato se apóia nos aportes não apenas da filosofia da diferença — que tem em Deleuze seu principal referencial —, mas também na sua radicalização por meio das leituras que faz da sociologia heterodoxa de Gabriel Tarde, pensador francês do final do século XIX.

instituições: as que criam e reproduzem o modelo, a escala e a medida de uma maioria; e as instituições que criam e repetem as condições da política como experimentação, como *empowerment*, como devir.

Nas sociedades de controle, confrontamo-nos com uma diversidade de modelos majoritários (“o homem branco, cristão, macho e adulto que vive em cidades americanas ou europeias de hoje”; telespectadores de programas de audiência; os assalariados; o estatuto de cidadania etc.) ativados e em funcionamento nos mais diferentes domínios das atividades humanas. O cidadão, o telespectador, o assalariado, o homem branco-macho-adulto são todos nomes de uma “maioria”. A maioria, em todos esses casos, não designa uma quantidade maior, mas antes de mais nada uma escala segundo a qual outras quantidades serão medidas e serão consideradas menores. “A dona de casa de menos de cinquenta anos” não constitui a parte mais numerosa dos telespectadores, mas seus desejos e suas crenças, criados através das técnicas de marketing das quais já falamos, definem um padrão a partir do qual é indexada a programação da televisão para todos.

“Minoria”, em contrapartida, designa um desejo, ou seja, o movimento de um grupo que, seja qual for seu número, é excluído pela maioria, ou incluído como fração subordinada, em relação a um padrão de medida que faz a lei e fixa a maioria.

Estamos diante de dois processos de subjetivação diferentes: uma majoritária, que remete a um modelo de poder estabelecido, histórico ou estrutural, e uma minoritária, que não cessa de transbordar, por excesso ou por defeito, o limiar representativo do padrão majoritário. Nas democracias modernas, diferentemente das antigas, os direitos são para to-

dos. Mas este “são para todos” é dito de duas maneiras diferentes, e, dependendo da maneira como é pronunciado, pode ser remetido ao modelo majoritário de democracia, ou à democracia do devir.

No primeiro caso, o “para todos” determina ou a integração das minorias no padrão majoritário, ou sua exclusão pura e simples (no que tange à cidadania, às normas televisivas, à norma sexual, à norma salarial). No segundo caso, o “para todos” não significa nem integração nem exclusão, posto que todo mundo se torna minoria, potencialmente minoria, conquanto não exista mais nenhum modelo reconhecido como majoritário. Na realidade, é somente no devir que podemos encontrar o “todos” que está no fundamento da democracia, porque o devir minoritário consiste em subtrair-se das designações do poder.

As mulheres não deixarão de ser dominadas enquanto não se tornarem minoria, ou seja, multiplicidades não subordinadas a um princípio majoritário. Elas não se emanciparão se estiverem reduzidas, mesmo que se revoltam, à identidade majoritária de um “segundo sexo”. Para sua emancipação é preciso que as mulheres se engajem em uma multiplicidade de devires-mulher. Uma maioria não coincide jamais com a multiplicidade que forma o “para todos” do devir minoritário. O que é “universal”, o que é verdadeiramente “para todos”, é o próprio devir minoritário. É somente na infinita variação das modalidades de subtração dos modelos majoritários que podemos encontrar a multiplicidade em ação.

A alternativa não é, portanto, entre universalismo e comunitarismo, mas entre duas formas diferentes de compreender e praticar o “para todos”. O Estado, os partidos, os sindicatos, as indústrias culturais e da comunicação, as insti-

tuições estatais pensam os direitos para todos, o acesso de todos (à educação, à renda, à cultura, à comunicação) como dispositivos de atribuição de identidades e, portanto, objetivamente totalitários (“você tem direito a isto, porque você é aquilo”): constroem-se modelos majoritários. E, dessa maneira, tais dispositivos acabam reproduzindo e mantendo sistematicamente a dialética integração/exclusão: em relação a uma maioria, só podemos nos integrar ou sermos excluídos.

A outra forma de compreender e praticar o “para todos” emerge nas lutas contemporâneas, no interior dos movimentos das mulheres, de certos componentes da mobilização contra a globalização liberal, ou nas “coordenações” na França. A reivindicação de direitos para todos não parte da definição de uma identidade, mas da dissolução das identidades nos agenciamentos moleculares da multiplicidade. Não se trata de dizer “nós temos direito a isto porque somos aquilo”, mas sim “nós temos direitos a isto para nos tornarmos uma outra coisa”. As novas lutas criam dispositivos, práticas, instituições que organizam a transversalidade entre o molecular e o molar e pretendem criar desvios, fazendo recortes no molar, a partir do molecular.

A transformação, o devir, a mutação acontecem ao se instalar “entre” esses dois níveis, ao cruzar e tornar a cruzar as fronteiras, como os bárbaros fizeram na queda do Império Romano, traçando uma linha que impede o molar de se fechar sobre modelos majoritários, e fazendo do molecular a fonte do processo de criação e de subjetivação. As lutas atravessam diferentes planos, mas a partir da construção de uma tensão entre o macro e o micro, entre o molar e o molecular, que, ao serem convocados, ao serem construídos como pro-

blema, criam as condições de transformação e de experimentação das relações de poder que os constituem.⁹

Encontramo-nos agora no campo da crítica à identidade, que Rancière começou a questionar algum tempo depois do trabalho pioneiro de Deleuze e Guattari. Este último, porém, foi desenvolvido a partir de uma perspectiva política radicalmente diferente da de Rancière: a perspectiva da multiplicidade e seu processo de constituição efetuado pela diferenciação, que faz proliferar os mundos possíveis (os devires) através da minorização e desfaz as atribuições e os modelos majoritários do poder.

Rancière, ao contrário, propõe-se a tarefa de reconstituir a mesma armadilha na qual caiu o movimento operário, e que os movimentos pós-feministas souberam evitar. Segundo Rancière, “a essência da política é a manifestação do *dissensus* como presença de dois mundos em um só”.¹⁰ Para os movimentos pós-feministas, a política é a manifestação do dissenso,

⁹ Talvez devêssemos aqui sublinhar um ponto de atrito com as teorias da multidão (Negri, Virno). Com efeito, se a condição de existência da multidão é o fora-de-medida ou o incomensurável (Negri), a única “medida” possível deste feliz excedente só pode ser a multiplicidade dos devires. O êxodo, com o qual Negri descreve o comportamento da multidão, só pode ser concebido na forma de devir, da transformação cotidiana dessa terra (que Deleuze chama de “crença no mundo”). Qualquer outra concepção messiânica do êxodo nos conduziria ou à impotência de um outro lugar impossível de ser alcançado ou à reconstrução de uma nova medida majoritária. Assim, a única forma de avaliar “uma boa multidão” e de distingui-la da “má multidão” é sempre o devir. Transformação de uma minoria em maioria ou devir minoritário de todos, são essas as trajetórias possíveis e antagônicas de uma multidão. Se o termo “multidão” quer designar uma multiplicidade irreduzível de singularidades, só pode referir-se a uma multiplicidade minoritária, porque o devir minoritário é o único que assegura a proliferação de mundos possíveis não totalizáveis, bem como a implicação de todos em seus devires.

¹⁰ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., p. 244.