

BENSAÏD, Daniel, *Os irredutíveis. Teoremas da resistência para o tempo presente*, tradução de Wanda Caldeira Brant, São Paulo: Boitempo, 2008. (Tradução de *Les irréductibles: théorèmes de la résistance à l'air du temps*, Paris: Textuel, 2001).

por Verrah Chamma (UFRGS)

A discussão acerca do estatuto da política nas sociedades capitalistas não se restringe ao discurso dogmático e fatalista que aponta para o esvaziamento necessário e incontornável da esfera pública diante do capital. O discurso contrário, que há tempos vem sendo articulado por teóricos como os italianos Domenico Losurdo e Antonio Negri, pela americana Ellen Wood e por importantes autores do leste europeu, como Zizek, Bauman e Mészáros, é também o do francês Daniel Bensaïd, que o desenvolve de maneira quase frenética em cinco pequenos mas fundamentais teoremas acerca da irredutibilidade da política a diferentes e difusos aspectos do capitalismo.

Embora curto, a profusão de temas tratados e o grande número de questionamentos que o autor levanta e que surgem como desdobramentos lógicos e históricos do capitalismo não fazem deste livro uma leitura fácil. Mas há uma categoria, ou, melhor dizendo, a perda dela que talvez permeie e articule toda a obra, a saber, a da universalidade concreta. Tomada de empréstimo da filosofia política de Hegel, ela consiste, grosso modo, no estágio final e necessário do desenvolvimento imanente da vontade livre, e cuja figura é o Estado substancial moderno. Nesse sentido, ao conceber o Estado como a instância lógica última do movimento de autodeterminação da liberdade da vontade, Hegel restabelece a primazia lógico-ontológica da esfera público-política sobre as instituições coletivas de natureza privada, como a família e a própria sociedade civil moderna. Embora seja duvidoso que o autor tenha de fato lido Hegel – as menções ao pensador alemão parecem advir, ao menos na maior parte das vezes, de sua recepção a partir de outros autores franceses - Bensaïd se coloca como herdeiro de uma tradição que procura resgatar a primazia do público e do político, nos quais ele enxerga a possibilidade e a fonte de toda a resistência contra um tipo de prática e de discurso que se apóia justamente em um estágio lógico anterior e ontologicamente inferior, o da universalidade abstrata. Novamente, o uso destas categorias por Bensaïd não reflete com rigor o pensamento de Hegel; de todo modo, elas

não deixam de ser pertinentes como chave de compreensão para fenômenos contemporâneos perversos - tais como “o obscurecimento da consciência de classe”, em consequência do “fenômeno do fetichismo e da reificação”; a perda da independência dos movimentos operário e sindical; e mesmo, no plano internacional, a ocorrência de sucessivas guerras pretensamente humanitárias - resultantes, todos eles, do progressivo “depauperamento da política” como bem público e comum em favor de um capitalismo agora transnacional.

Para Bensaïd, a universalidade abstrata é o lugar sistemático do capitalismo precisamente porque ele, em seu movimento de privatizar e mercantilizar tudo o que há no mundo, suprime em si toda a diferença, uniformizando os valores e os espaços. Mas, ao contrário do que ocorre no silogismo especulativo de Hegel, o capitalismo não tende a uma síntese ulterior. Esta síntese, que integra a particularidade e a diferença sem se reduzir a ela, somente pode ter lugar na política, isto é, na esfera pública. Ela é, portanto, o *locus* próprio não apenas do conflito, cuja expressão moderna por excelência é a luta de classes, mas sobretudo da mediação e, no limite, da resolução dele, haja vista que o consenso construído no interior do Estado somente se dá a partir do conflito, nunca na sua eliminação: “Como instituição separada que paira acima da ‘sociedade civil’, como encarnação ilusória do interesse geral e garantia, apesar de tudo, de um espaço público irreduzível ao apetite privado, o Estado estrutura um campo político específico, uma relação de forças particular, uma linguagem própria do conflito. (...). A luta de classes toma, assim, a forma mediada de uma luta política de partidos”. Contrariamente à tendência inexorável do capitalismo à homogeneização, a política não dissolve as diferenças, tampouco se reduz ao agregado delas, mas as articula e eleva a uma totalidade que talvez possamos chamar de orgânica. Na verdade, não há nada mais contrário à política entendida como esfera pública do que a mera “soma de interesses particulares sem vontade geral”.

Assim como o discurso de que não há mais conflito de classes é empobrecedor da política, do mesmo modo o é aquele segundo o qual ela não é senão o palco em que tais conflitos têm lugar. Embora pareçam divergentes, ambos os discursos – um, o da dissolução repentina das “hierarquias da dominação”, o outro, o de uma espécie de passividade ou, melhor dizendo, o da não substancialidade da esfera pública - fundamentam-se, essencialmente, em uma compreensão meramente formalista da política, o que termina por reduzi-la a um conjunto de práticas e procedimentos que em rigorosamente nada altera as relações de força e de poder nas sociedades. Com efeito, qualquer tentativa de pensar a política como dimensão da vida coletiva emancipada da economia e irreduzível a ela exige a superação não apenas histórica, mas também (e não menos

importante) teórico-conceitual do capitalismo, ainda que quaisquer dessas dimensões não leve necessariamente à outra. Os esforços no sentido desta superação implicam, por fim, o redimensionamento profundo da razão instrumental, que subjaz tanto aos Estados autoritários e totalitários como aos social-democratas. Apesar de haver entre eles importantes diferenças institucionais, em ambos os Estados reina uma condição de “despolitização” ou, mais especificamente, de dessubstancialização da política, em que o conjunto de bens e valores éticos comuns dá lugar ao cálculo pragmático em favor do interesse de uns poucos. São estes mesmos interesses hegemônicos que, sob a lógica da razão instrumental, reduziram a soberania e a dimensão atavicamente pública do Estado moderno às meras “funções de vigia de segurança e de repressão penal no ambiente permissivo do *laissez-faire* mercantil”.

À análise que Bensaïd faz das causas e conseqüências do empobrecimento da política sob o capitalismo soma-se sua crítica radical ao suposto pensamento pós-moderno – afinal, “por que nós, que jamais fomos verdadeiramente modernos, deveríamos acordar de repente pós-modernos?”. Diferentemente da Modernidade, orientada pela idéia de progressão ou de ganhos sucessivos de racionalidade e, em seu ápice no idealismo alemão, também pelas idéias de síntese, totalidade ou universalidade, o que se chama de pós-Modernidade caracteriza-se pela absoluta fragmentação ou pela dissolução daquela totalidade integrativa – seja ela harmônica ou não - em individualidades múltiplas (étnico-raciais, religiosas, culturais, sexuais). É precisamente a total ausência e mesmo a recusa, no discurso pós-moderno, de uma unidade mediada à qual tais individualidades dispersas possam subsumir que Bensaïd, citando Rorty e Žižek, entende como manifestação de “derrotismo político”, de resignação frente ao capital e mesmo de “desintegração do espírito”. Ao mesmo tempo, e ao contrário da tradição marxista clássica da qual Bensaïd faz parte, o pensamento pós-moderno rejeita a tese de que a construção das identidades sociais se dá forçosamente no interior do conflito de classes, rejeição que esta mesma tradição entende como um sintoma indiscutível do enfraquecimento da política. Logo, as “reivindicações de identidade” que não se resolvem em um pertencimento público-político na forma da cidadania não passam de uma defesa vazia da diferença, já que nelas há a renúncia do Estado enquanto “horizonte de universalidade”, ou seja, enquanto instância comum e substancial na qual tais diferenças podem existir e reconhecer-se mutuamente: “o não-reconhecimento não se contenta em depreciar uma identidade de grupo. Constitui um obstáculo à participação política compartilhada”. No limite, ao deslocar problemas de natureza política, e portanto, coletivos, para uma perspectiva tão-somente cultural, isto é, essencialmente particular, o pós-modernismo revela-se ainda mais favorável à reprodução do sistema capitalista do que a própria Modernidade um dia o fora.

Por fim, uma das maiores mistificações que obstaculizam o resgate da dimensão público-política do Estado e sua emancipação da economia é justamente o discurso segundo o qual “toda tentativa de mudança radical levaria necessariamente a um novo desastre totalitário”. Título do quarto teorema do livro, Bensaïd afirma não só que “o comunismo é irreduzível às suas falsificações burocráticas”, como também que o “despotismo burocrático” de Stalin não pode ser entendido como desdobramento histórico imanente ao projeto revolucionário de Marx. Ao contrário, o stalinismo é interpretado aqui como uma contra-revolução em relação àquele projeto, e não como um malfadado “desvio teórico” cuja gênese remontaria, em última instância, ao próprio pensamento de Marx. Nesse sentido, associar a busca por uma esfera pública forte e por um Estado substantivamente plural e democrático à instauração de um regime totalitário significa nada menos que manter os indivíduos em uma condição perversa de atomização e desarticulação. Contra as teses da emancipação estritamente individual, que não é capaz de ir além de uma libertação do corpo e do desejo, como quer Martelli, e de uma pretensa emancipação social por meio da construção de uma “hegemonia plural”, defendida por Laclau e Mouffe – que, na verdade, rejeita a incomensurabilidade do universal ao particular e contenta-se com a inserção, nos assuntos públicos, das diferentes subjetividades (pretensamente autônomas) pela via do liberalismo -, Bensaïd se propõe pensar as condições de uma “emancipação universal”, cuja “mediação concreta” seria, ainda, a “luta pela emancipação do proletariado”. Somente esta emancipação tornaria possível falar, em política, de uma universalidade efetivamente concreta, mediada ou substancial, tal como concebida por Hegel. Já o esvaziamento desta universalidade - que pode resultar tanto em uma tirania da abstração absoluta como na fragmentação desarticulada dos particulares – não é senão a própria morte da política.