

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE DO PARANÁ – UENP**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS – *CAMPUS* JACAREZINHO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA JURÍDICA – PPGCJ**

JOSÉ MAURO GARBOZA JUNIOR

**PARA UMA TEORIA DO DIREITO DOS COMUNS: CRÍTICA DO**  
**PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO E PROPOSIÇÕES A PARTIR DE**  
**ALAIN BADIOU**

Jacarezinho – Paraná

2019

JOSÉ MAURO GARBOZA JUNIOR

**PARA UMA TEORIA DO DIREITO DOS COMUNS: CRÍTICA DO PENSAMENTO  
CONTEMPORÂNEO E PROPOSIÇÕES A PARTIR DE ALAIN BADIOU**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência Jurídica ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica – PPGCJ (Área de Concentração: Teorias da Justiça – Justiça e Exclusão; Linha de Pesquisa: Função Política do Direito), da Universidade Estadual do Norte do Paraná – UENP.

Orientador: Prof. Dr. Maurício de Aquino.

Co-orientador: Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior.

Jacarezinho – Paraná

2019

## FICHA CATALOGRÁFICA

<b>340.12</b>	Garboza Junior, José Mauro.
<b>G195t</b>	Para uma teoria do direito dos comuns: crítica do pensamento contemporâneo e proposições a partir de Alain Badiou / José Mauro Garboza Junior .-- Jacarezinho, PR. 2019.
	177f.
	Orientador: Prof. Dr. Mauricio de Aquino Co-orientador: Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior
	Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Norte do Paraná, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica, 2019.
	1. Filosofia do Direito. 2. Teoria do Direito. 3. Hipótese Comunista. I. Aquino, Mauricio de.

**CIP – Catalogação na Publicação**

**Bibliotecário: Epaminondas Mendes de Oliva. CRB.: 1765-PR**  
**Universidade Federal do Paraná- UFPR**

# **TERMO DE APROVAÇÃO**

JOSÉ MAURO GARBOZA JUNIOR

## **PARA UMA TEORIA DO DIREITO DOS COMUNS: CRÍTICA DO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO E PROPOSIÇÕES A PARTIR DE ALAIN BADIOU**

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do grau de Mestre em Ciência Jurídica e aprovada pela Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica – PPGCJ (Área de Concentração: Teorias da Justiça – Justiça e Exclusão; Linha de Pesquisa: Função Política do Direito), da Universidade Estadual do Norte do Paraná – UENP.

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Maurício de Aquino (Presidente-Orientador)

---

Prof. Dr. Jorge Sobral da Silva Maia (Titular)

---

Prof. Dr. Alessandro Severino Valler Zenni (Titular)

---

Prof. Dr. Fernando de Brito Alves (Suplente)

---

Prof. Dr. Teófilo Marcelo de Arêa Leão Junior (Suplente)

---

Coordenador: Prof. Dr. Fernando de Brito Alves

*Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Jacarezinho, 22 de Fevereiro de 2018.*

*a Fernando José Fagundes Ribeiro,  
In memoriam.*

## AGRADECIMENTOS

Vivemos em tempos difíceis. E nem por isso é preciso deixar de agradecer.

À CAPES, pelo fundamental apoio na realização desta pesquisa por meio da concessão da bolsa de estudos entre os anos de 2017-2019.

Aos orientadores e eternos mestres, o Prof. Dr. Maurício de Aquino e o Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior, pela paciência, dedicação, humildade e responsabilidade. É também por vocês que entendi que disputar os espaços teóricos acadêmicos é uma das nossas tarefas como juristas. Agradeço também ao querido amigo Prof. Dr. Jairo Néia Lima pelo apoio e amizade durante as últimas semanas com a revisão minuciosa do texto da dissertação.

À cada um dos amigos e colegas da Turma XIV do Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica da Universidade Estadual do Norte do Paraná (PPGCJ-UENP), bem como todos os Professores, em especial o Coordenador Prof. Dr. Fernando de Brito Alves, e Funcionários desta Universidade que se tornou uma casa ao longo desses sete anos de permanência na graduação e pós-graduação.

À Maria Natalina da Costa que, além de ocupar a função de Secretária do Programa de Pós-Graduação, é o coração deste (em todos os sentidos). Pessoalmente, não sei o que seria de mim sem seu apoio. Lembro-me quando recebeu pela primeira vez em sua sala um menino curioso em pesquisar, uma conversa rápida e direta, como de costume, e que alterou substancialmente o curso de sua vida.

À tríade dos meus amigos que sempre estiveram comigo: Diogo Mariano Carvalho de Oliveira pelas conversas acirradas e ininterruptas; Lucas Bertolucci Barbosa de Lima por sempre me ensinar as lições para uma outra forma-de-vida; Murilo Nogueira Nucini, meu duplo negativo que dispensa qualquer comentário e cuja tentativa de agradecer é desde sempre um exercício maculado pelo fracasso.

Aos camaradas das células e dos subconjuntos do Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia (CEII) que por longos anos estivemos pensando em comum com os pés: Joelton Nascimento, Silvia Ramos Bezerra, Gabriel Tupinambá, Daniel Alves Teixeira, Germano Nogueira Prado, Anna Savistkaia, Thor Veras, Alex Barbosa Paula, Philippe Campos, Carlos Pereira, Carine Sayuri Goto, Thiago Marques Leão, J-p Caron, Mateus Forcella Biagini, Rodrigo Gonçalves, Victor Pimentel, Matheus Artur de Souza, Dani Mutch, Fred Lyra, Luis Eduardo Gomes do Nascimento, Max Paulo Silveira, Mário Senhorini, Rafael Oliveira, Carlos Inácio, Daniel Fabre, Joel Barros, Bernardo Girauta, Flávio Ricardo da Silva, Adriano Lourenço, Ramon Frias, Edu Urzúa, Paulo Vidal, Jenifer Bello, Daniel Nourry, Paulo Spina, Marcio Bernardi, Diogo Lentz Meller, Antonio Victor, Ricardo Camera, Thiago Sobral, Oleg Savitskii, Caio Cesar, Hugo Gomes Penaranda, Beatriz Cabrera, Dennis Yao, Fernando José Fagundes Ribeiro. Também agradeço aos que estiveram conosco: Clarisse Gurgel, Mayara Pinho, Patrícia Ferreira, Priscila Alencastre.

Aos que estiveram presentes, direta ou indiretamente, e que contribuíram para este trabalho: Bianca Ferracin Códolo, Bráulio Novaes, meu irmão Caio Benedete, Caio Ramiro, Fabiano Malaghni, Fernando Rodrigues de Almeida, Giovane Moraes, Giovanny Domingues, Khalil Nogueira Nicolau, João Matheus Faxinal, Rogério Cangussu, meu irmão Rômulo Ariel Machado, Tiago Clemente, e tantos outros não nomeados que sabem de sua parcela de participação.

Por fim, a minha mãe Ednalva A. de Moraes Garboza e a meu pai José Mauro Garboza.

Amigos queridos,

Vocês conhecem meu especial interesse pelo assunto do futuro e demonstraram desejo em me ajudar a lidar com este assunto. Veio daí esta iniciativa de escrever-lhes esta carta: para sustentar convosco um debate sobre o assunto que pudesse nos levar, talvez, a considerar sob luzes novas nossos interesses comuns e pelo comum a partir do prisma do que vem. (...)

E aí vem aquela pergunta leninista: "o que fazer?" E nesse caso ainda mais, prefiro a tradução literal da edição inglesa desse livro: "what is to be done?". "Que fazer?" é um modo vulgar e incontinenti de agir por agir, já "o que há para ser feito?" não; é consciente, realista, materialista, de fato. Pois então: o que há para ser feito? Essa questão nos remete a uma teorização que, até o momento, precisa partir de um ponto de partida bastante contra-intuitivo. Penso que nosso melhor ponto de partida para essa questão está no capítulo 11 do livro de Jean-Pierre Dupuy, O tempo das catástrofes. Ali ele diz que é preciso enfrentar uma "concepção que temos 'espontaneamente' do tempo" (2011, p. 220).

Que concepção é essa? Para resumir brutalmente, a concepção segundo a qual no presente nos encontramos em um passado "fixo" e em um futuro "aberto". Na minha leitura, o que o Dupuy tenta fazer nesse capítulo é começar a reconstrução de uma concepção de passagem de tempo na qual essa evidência (o passado é fixo e o futuro é aberto) é fortemente posta em questão. Tanto quanto o passado não é inteiramente fixo, o futuro não está de fato "aberto", o futuro tem diversos pontos de fixação, e a assunção consequente deste ponto permite uma melhor lida com os predicamentos de nosso "tempo de catástrofes". (...) Eu digo isso porque continuar nessa concepção que chamarei de "progressista" de tempo é de fato, paradoxalmente, tornar as catástrofes e o "pior", algo fixo, certo.

Pode escrever. Mas o que seria esse "tempo do projeto"? É um dispositivo "metafísico" (isto é, filosófico) criado por Dupuy com a ajuda de outros filósofos para lidar com um tempo que criou pontos de fixação catastróficos em seu futuro. É admitir que as catástrofes futuras (e talvez, A Catástrofe) é ponto fixo e, a partir daí, trabalhar para que ela não se realize como presente. Só que eu acentuo o a partir daí. Por que não é o que se faz no contexto da concepção "progressista" de tempo: nesta concepção o pior é uma possibilidade e nós vamos ver se conseguimos evitar essa possibilidade. Não é isso. Somente quando se toma tal possibilidade como certeza, é possível fazer qualquer frente a ela para eventualmente deter sua realização. Todo o esforço do Dupuy é para sustentar essa diferença. E a relação entre o "tempo do projeto" dupuyano com o "o que há para ser feito" leninista? É o meu ponto de partida destas cartas. (...)

Só que eu queria terminar com uma imagem. Sou daqueles, como Alice no País das Maravilhas, que acha que um escrito sem diálogos e sem figuras não tem graça. O mesmo Jean-Pierre Dupuy retomando um fragmento de Günther Anders (com certeza voltaremos a esse esquecido grande mestre do futuro) conta a seguinte estória de Noé: um dia Noé se vestiu com trapos e cobriu-se de cinzas e isso só era permitido para aquele que perdesse sua esposa amada, uma filha ou um filho e foi para o centro da cidade para despertar a atenção dos seus concidadãos. Logo se formou uma pequena multidão em torno dele. Começaram a lhe fazer perguntas do tipo "quem morreu?", "por quem se enlutou?" e ele respondeu que eram por todos eles, os que perguntavam, que se enlutava, pois todos eles estavam mortos. Houve excitação geral. "Quando foi que morremos, Noé?" perguntaram eles.

"Amanhã", Noé lhes respondeu. "No dia depois de amanhã" disse-lhes, "o dilúvio é algo que já aconteceu, e quando o dilúvio acontecer é como se nada tivesse existido; será tarde demais para lembrar, pois não haverá ninguém para fazê-lo. Assim, não haverá diferença entre os mortos e os que se enlutam. Se venho antes até vocês é para reverter o tempo, celebrar o luto de amanhã, hoje. No dia depois de amanhã será tarde demais". Em seguida ele foi para sua oficina construir uma arca de salvação. Alguns carpinteiros foram chegando de quando em quando e cada um ia dizendo ao se juntar a Noé: "vim aqui ajudá-lo para que aquilo que disseste se torne falso". Nessa parábola está condensado o que penso ser o melhor ponto de partida para estas cartas e para nossas vidas em comum e pelo comum.

Primeira carta diante do futuro  
Joelton Nascimento

A aprovação do presente trabalho de Dissertação não significará o endosso dos Professores Orientadores, da Banca Examinadora e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica da Universidade Estadual do Norte do Paraná à ideologia que o fundamenta ou que nele é exposto.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

GARBOZA JR., José Mauro. *Para uma Teoria do Direito dos Comuns: crítica do pensamento contemporâneo e proposições a partir de Alain Badiou*. 2018. Dissertação de Mestrado em Ciência Jurídica do Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica do Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual do Norte do Paraná, Jacarezinho, PR, 2019, 177f.

## RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo apresentar uma crítica do pensamento e do tempo contemporâneos, do ponto de vista da Filosofia do Direito, a partir das considerações do filósofo Alain Badiou a fim de que se possam fornecer bases, por um corte transversal que circunscrevem as disciplinas acadêmicas, a respeito da possibilidade para a construção de uma teoria do direito intitulado Direito dos Comuns. As escolhas tomadas durante essa investigação encaminharam-se para a estrutura dos quatro capítulos apresentados: No Primeiro capítulo, apresentou-se a formação de duas dinâmicas temporais, a Paixão pelo Real e a Razão Cínica, quis-se buscar um estatuto rigoroso para essas instâncias a partir da redução metodológica, o uso do Modelo (perspectiva organizacional interna) e do Paradigma (perspectiva orgânica externa). Os dois recortes de século, com a passagem do século XX para o século XXI, estariam unidos em uma nova época plena de esgotamentos e de impossibilidades. Contra essa perspectiva, insurgiu-se a Hipótese Comunista abrindo o caminho para o Direito dos Comuns. No Segundo capítulo, tratou-se de prosseguir com as conceitualizações oferecidas com a releitura dos fenômenos abordados pelas partes lógicas de um desenvolvimento das situações, com as quais se torna impossível visualizá-las a não ser pela própria inclusão em determinada relação de dependência, a relação do Todo e da Parte com o Corpo e a Cidade no Direito por meio do recurso da Filosofia da Ficção. No Terceiro capítulo, teve por objeto o oferecimento de linhas gerais de um Direito orientado pela Hipótese Comunista acompanhado da Filosofia da Ficção. A partir dos campos da indeterminação apontou-se para a importância inclusão das categorias de ignorância, populismo, sintoma, inexistência, inutilidade de outro Direito possível. Ao se chegar na impossibilidade do Comum, foi preciso realizar um salto ontológico para o que se denominou de Comuns e suas três áreas de localização e ordenação: Teológico-Político, Ontológico-Filosófico, Econômico-Mercantil. No Quarto capítulo, por fim, tratou-se de apresentar o pensamento de Alain Badiou em três momentos: 1) focou-se nos elementos contextuais de seu percurso filosófico; 2) apresentou-se as condições para o desejo da Filosofia pelos quatro campos em relação de compossibilidade: Amor, Arte, Ciência e Política; 3) debateu-se as recepções (e a defesa desta última) em uma tentativa de alocar sua relação com o Direito dos Comuns, seja fazendo o Direito como quinta condição, seja por uma relação com a condição Política, ou seja transformando o sistema filosófico em substituição com o jurídico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia do Direito. Teoria do Direito. Hipótese Comunista. Direito dos Comuns. Alain Badiou.

GARBOZA JR., José Mauro. *Towards a Theory of Law of the Commons: critique of contemporary thought and proposals from Alain Badiou*. 2018. Master's Dissertation in Juridical Science of the Post-Graduate Program in Juridical Science of the Center of Applied Social Sciences of the State University of the North of Paraná, Jacarezinho, PR, 2019, 177p.

## ABSTRACT

The present dissertation aims to present a critique of contemporary thought from the point of view of the Philosophy of Law and the considerations of the philosopher Alain Badiou in order to provide bases, by a transversal cross that circumscribe the disciplines about the possibility for the construction of a Theory of Law entitled Law of the Commons. The choices made during the course of this investigation were directed to the structure of the four chapters presented: In the first chapter, the formation of two temporal dynamics, the Passion for the Real and the Cynical Reason was presented, it was wanted to seek a strict statute for these instances from the methodological reduction, the use of the Model (internal organizational perspective) and the Paradigm (external organic perspective). The two century cuts, with the passage from the twentieth century to the twenty-first century, would be united in a new era full of exhaustion and impossibilities. Against this perspective, the Communist Hypothesis was opened, opening the way to the Right of the Commons. In the second chapter, we tried to continue with the conceptualizations offered by re-reading the phenomena addressed by the logical parts of a development of situations, with which it becomes impossible to visualize them, except for the inclusion itself in a certain relation of dependence, relation of the Whole and of the Part with the Body and the City in the Law through the resource of the Philosophy of Fiction. In the third chapter, the object was to offer general lines of a Law guided by the Communist Hypothesis accompanied by the Philosophy of Fiction. From the fields of indeterminacy we pointed to the importance of inclusion of categories of ignorance, populism, symptom, non-existence, uselessness of another possible of Law. When arriving at the impossibility of the Common, it was necessary to make an ontological leap to what was called Common and its three areas of location and ordering: Theological-Political, Ontological-Philosophical, Economic-Mercantile. In the fourth chapter, finally, we tried to present Alain Badiou's thinking in three moments: 1) he focused on the contextual elements of his philosophical journey; 2) presented the conditions for the desire of Philosophy for the four fields in relation of composability: Love, Art, Science and Politics; 3) the receptions (and the defense of the latter) were debated in an attempt to allocate their relation to the Commons, either by making the Law as the fifth condition, or by a relationship with the Political condition, that is, by transforming the philosophical system in substitution with the juridical.

**KEYWORDS:** Philosophy of Law. Theory of Law. Communist Hypothesis. Law of the Commons. Alain Badiou.

GARBOZA JR., José Mauro. *Pour une Théorie du Droit des Communs: critique de la pensée contemporaine et propositions à partir de Alain Badiou*. 2018. Dissertation du Master en Science Juridique du Programme de Post-Graduation en Science Juridique du Centre de Sciences Sociales Appliquées de l'Université de l'État du Nord du Paraná, Jacarezinho, PR, 2019, 177f.

## RÉSUMÉ

La présente thèse a pour objectif de présenter une critique de la pensée et du temps contemporains, du point de vue de la Philosophie du Droit, à partir des considérations du philosophe Alain Badiou afin de fournir des bases, par une coupe transversale circonscrivant les disciplines, sur la possibilité de construire une Théorie du Droit intitulée Droit des Communs. Les choix effectués au cours de cette enquête ont été orientés vers la structure des quatre chapitres présentés: Dans le premier chapitre, la formation de deux dynamiques temporelles, la Passion du Réel et la Raison cynique, a été présentée, il a été recherché un statut strict pour ces instances. de la réduction méthodologique, l'utilisation du modèle (perspective organisationnelle interne) et du paradigme (perspective organique externe). Les coupes de deux siècles, avec le passage du vingtième au vingt et unième siècle, seraient unies dans une nouvelle ère pleine d'épuisement et d'impossibilités. Dans cette perspective, l'Hypothèse Communiste a été ouverte, ouvrant la voie à le Droit des Communs. Dans le deuxième chapitre, nous avons essayé de poursuivre les conceptualisations offertes en relisant les phénomènes abordés par les parties logiques d'un développement de situations, avec lesquelles il devient impossible de les visualiser, si ce n'est l'inclusion elle-même dans un certain rapport de dépendance, relation du tout et du parti avec le corps et la ville dans la loi à travers les ressources de la philosophie de la fiction. Dans le troisième chapitre, l'objectif était de proposer des lignes générales d'une loi guidée par l'Hypothèse Communiste accompagnée de la Philosophie de la Fiction. Parmi les domaines de l'indétermination, nous avons souligné l'importance d'inclure des catégories d'ignorance, de populisme, de symptôme, de non-existence, d'inutilité d'un autre droit possible. Pour arriver à l'impossibilité du commun, il était nécessaire de faire un saut ontologique vers ce qui s'appelait le Commun et ses trois zones de localisation et de classement: Théologique-Politique, Ontologique-Philosophique, Économique-Mercantial. Enfin, dans le quatrième chapitre, nous avons essayé de présenter la pensée d'Alain Badiou en trois moments: 1) il s'est concentré sur les éléments contextuels de son parcours philosophique; 2) a présenté les conditions du désir de la philosophie pour les quatre domaines en relation de la compossibilité: Amour, Art, Science et Politique; 3) les réceptions (et la défense de ces derniers) ont été débattues dans le but de répartir leurs relations avec les Communes, soit en faisant de la loi la cinquième condition, soit en établissant une relation avec la condition politique, c'est-à-dire en transformant le système philosophique en remplacement du juridique.

**MOTS-CLÉS:** Philosophie du Droit. Théorie du Droit. L'Hypothèse Communiste. Droit des Communs. Alain Badiou.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>1 O QUE O SÉCULO XX TEM A DIZER? .....</b>	<b>24</b>
1.1 O MODELO E O PARADIGMA .....	31
1.2 PAIXÃO PELO REAL E RAZÃO CÍNICA.....	49
<b>2 O TODO E A PARTE: ENTRE A IDEIA E A IDEOLOGIA .....</b>	<b>61</b>
2.1 A CIDADE E O CORPO.....	71
2.2 <i>UMA</i> ARQUEOLOGIA DAS CLASSES .....	85
<b>3 O COMUM E OS TRÊS REGISTROS DOS COMUNS .....</b>	<b>97</b>
3.1 NO CAMINHO DAS INDETERMINAÇÕES .....	104
3.2 TRÊS CAMPOS DE BATALHA .....	113
<b>4 ALAIN BADIOU: UMA APOSTA MILITANTE .....</b>	<b>130</b>
4.1 AS CONDIÇÕES .....	137
4.2 POR UMA ÉTICA DAS VERDADES.....	152
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>162</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>168</b>

## INTRODUÇÃO

O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas, por isso mesmo, vê caminhos por toda a parte. Mesmo onde os demais esbarram em muros ou montanhas, ele vê um caminho. Mas porque vê caminhos por toda a parte, também tem que abrir caminhos por toda a parte. Nem sempre com força brutal, às vezes, com força refinada. Como vê caminhos por toda a parte, ele próprio se encontra sempre numa encruzilhada. Nenhum momento pode saber o que trará o próximo. Transforma o existente em ruínas, não pelas ruínas em si, mas pelo caminho que passa através delas.

*Walter Benjamin, O Caráter Destrutivo.*

Em linhas gerais, as propostas oferecidas como superação da situação em que se encontra o Direito vêm acompanhadas ou de certo descolamento entre as condições materiais de existência e as tendências contemporâneas demasiadamente práticas que tendem a diminuir a capacidade criativa das teorias. O que se pretende com este trabalho é oferecer, mesmo que sob o risco de se recair em ambas as desvantagens anteriores, alguns delineamentos que sirvam de base para a construção de uma Teoria do Direito que leve em consideração a perspectiva das situações universalizáveis partilhadas.

Esse engajamento não se faz apenas como uma simples opção teórica superficial, busca-se com ele o acompanhamento dos rumos e das indicações que o tempo histórico vindouro possa trazer como horizonte aberto de possibilidades, que não vêm desacompanhadas de uma mobilização de noções, categorias e conceitos. A definição do contemporâneo e suas limitações impostas por uma configuração epocal, como exemplo, impedem processos de transformações radicais em nível global, bem como de desenvolvimentos feitos do ponto de vista das abordagens narrativas ligadas a eles.

As questões atinentes à Política, à Democracia, à Justiça e ao Direito parecem indicar que, seja qual for a vertente escolhida como posição de enunciação, há uma zona indeterminada que permite a colocação dos antagonismos sem que esses termos sejam os protagonistas. Pode-se dizer que esses quatro campos são mais efeitos de superfície que propriamente mandamentos que ordenam o curso do mundo. Qual seria então esse espaço que põe a ordem? O espaço seria o Comum que se expressa por várias formas de sociabilidade a partir da intuição espaço-temporal que fixa as coordenadas dos debates.

A carga de responsabilidade que ultrapassaram séculos de existência chega aos intelectuais e aos juristas como eminentes desafios pertinentes à organização sócio-cultural e jurídico-política, uma interpelação irrevogável, um chamado pelo qual não é possível abdicar. Que tem os juristas a dizer a respeito dos fundamentos de sua própria práxis? Seria possível

ainda se reconhecer pela tríade Ser/pensamento/discurso tão cara a imaginação e cosmologia gregas. Afinal, como juristas, tenta-se enfrentar as adversidades do tempo presente pela negação do cômodo espaço da superficialidade dentro do mosaico de perspectivas que este trabalho pretende se inserir. As atividades de comparação, de invenção, de cópia, de transcrição, de releitura e de crítica estão presentes como um esforço para saltar desse lugar de superfície.

Sendo assim, como agentes, os juristas estão dispostos no jogo político-jurídico por dois regimes, um regime estatal de distribuição e organização dos cargos a mando das injunções administrativo-burocráticas de um estado qualquer (que se considera como “regime de adequação”) sempre subordinado a vontades outras que não a deles próprios; e um modo de fazer direito que diga respeito a processos de defesa de uma posição pontual (pode ser chamado de “regime de verdade”) no qual os juristas assumem uma posição ao encontro de uma *verdadeira Ideia*. Independentemente das vantagens e desvantagens desses modos, cada um deles constroem as realidades cuja tarefa é disputá-los ao mesmo tempo com a seriedade sem subordinações ou hierarquias.

Racionalidade e legitimidade firmam-se, pois, como pontos de partida para uma forma de pensamento combativo que leve em consideração diferentes regimes de pensamento como tarefa dos juristas. É pelo pensamento crítico jurídico que esses termos podem ser distorcidos e usados como alvos para a delação de uma realidade constituída sem apoio nas relações sociais. É a crítica de uma abertura dentro da qual o *novo* possa emergir de forma totalmente independente, retroagindo *ab initio* e reconfigurando todo o esquema até então montado cujas bases aparentemente tidas como sólidas se fragilizassem.

A grande dificuldade nessa empreitada está na “impossibilidade de julgar”, ou seja, o discernimento a respeito das áreas de atuação canonicamente organizadas sofrem tantos deslocamentos que suas localizações podem se abalar em uma mistura cuja produção da criação está para além de qualquer antecipação desejável. Sendo assim, o pensamento que se denomina como jurídico-crítico é indiferente às áreas tais como Teoria da Justiça, Teoria do Direito, Teoria da Democracia, Filosofia do Direito. O que ele faz não é desconsiderar a separação dessas áreas muito menos que confundi-las em um discurso totalizante e absoluto. É por essa *indiferença* que o respeito pelos limites de tais áreas é mantido, levando em conta hipóteses nas quais uma conjugação (sempre imperfeita) seja verificável.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> “O que o maoísmo nos mostrou é que não é suficiente para uma ultrapassagem efetiva do capitalismo a simples transferência da propriedade privada dos meios de produção para o Estado, que a revolução não é uma operação jurídica de transferência da titularidade, que as relações de produção não são relações jurídicas, e que o

Longe de ser um esforço de exaltação de pontos de vista, ou mesmo de uma maneira trapaceira de sempre responder a determinado campo com o instrumental de outro (fazendo girar em um vazio que nunca será respondido), a inevitabilidade dessa interseção está mais ligada à insuficiência do pensamento de sempre se identificar como completo, recorrendo a outras formas de resposta para perguntas que surgem não necessariamente em determinado campo – o pensamento não escolhe sua área para pensar, a separação (*Ur-teil*) se dá *après-coup*. Trata-se mais da dominação do acaso que da ação por obrigação, mais do domínio espontâneo que do refletido, mais com o do deslize que propriamente do firmamento, com o *Evento* do que da estrutura do estado da situação e do Ser-Um.

Se há um local próprio à prevalência deve aparecer, ela está no domínio da Filosofia. O campo que possibilita pensar o limite sem limitá-lo, em se posicionar no *entre* e no *dentro* das linhas de fuga que estipulam as determinações das díades *dentro-fora* e *legal-ilegal*. O que as próprias regras de Direito desenham, abrindo um terreno da presença das indeterminações, experiências do pensamento originariamente múltiplas cujo programa radical está justamente na incorporação dos próprios desenhos. Neste contexto, localiza-se o conjunto das teorias críticas do direito pela Filosofia do Direito.

Surgem, assim, dois exercícios. Primeiro, teoriza-se; em seguida, fundamenta-se. O primeiro movimento pretende abstrair dos debates dogmáticos e doutrinários respostas acabadas sem questionamento por um rigoroso exame em que se pode pensar a validade dogmática de uma categoria ou de uma noção jurídicas. Depois, para oferecer plausibilidade a todo constructo, estabelece-se os fundamentos, as fundações, as bases que exigem um grau de abstração e capacidade filosóficas para o feito. A investigação das condições de possibilidade dessa experiência crítica reside preliminarmente como um problema da epistemologia. Ambos os movimentos, quando voltados para si, deixam para o pensamento o desafio de reconfigurar suas próprias bases. São através dessas condições ao redor da qual a recepção de um *direito-outro* é possível.

A maneira de uma crítica do presente, percebe-se os espaços em que circulam os discursos fundamentais que propõem uma teoria abrangente com pretensões, se não universais, ao menos universalizáveis. Para tanto, será preciso perceber a tradição; elencar os interlocutores; e identificar os adversários.

---

marxismo-leninismo não é o socialismo jurídico. De fato, as relações de produção capitalistas não podem ser “afetadas” por medidas jurídicas, elas são totalmente indiferentes ao direito.” NAVES, Márcio Bilharinho. Notas sobre o maóismo. *Leste Vermelho: revista de estudos críticos asiáticos*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2015, p. 12-13.

Começando pela última consideração, convém elencar e declarar o primeiro dos nossos adversários: o complexo jurídico contemporâneo espontâneo. O primeiro dos adversários, e que certamente o único adversário no sentido forte do termo, é o direito técnico, uma forma espontânea hegemônica. Este reduz o papel do jurista ao de operador do direito, transformando-o em mero apêndice do poder estatal. A ânsia na busca de respostas rápidas e eficazes, o mergulho nas metas e prazos que preenchem a dinâmica da vida jurídica nas repartições públicas nacionais, o ensino jurídico e seus conhecimentos reduzidos a falas vazias que permanentemente transmitem versões de brocardos repetidos tantas vezes que seus significados esvaneceram, tudo hegemonicamente estabelecido. Assim, essa espetacularização do Direito redundava no prejuízo de tratá-lo apenas por sua reproduzibilidade técnica.

Quanto à segunda consideração, a eleição dos interlocutores nas relativas pesquisas recentes no Brasil contribuem para formar o pano de fundo frente ao qual se propõe a dialogar. Se o adversário primeiro se identifica com a formação espontânea do direito nas relações irrefletidas e imediatas dos sistemas de convivência sociais, os adversários estão presentes para que algo de combativo seja produzido refletindo, assim, em uma importante tarefa para o Pensamento crítico<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> “Os primórdios do movimento de crítica no Direito foram gestados no final dos anos 60, através da influência sobre juristas europeus de ideias provindas do economicismo jurídico soviético (Stucka, Pashukanis), da releitura gramsciana da teoria marxista feita pelo grupo de Althusser, da teoria crítica frankfurtiana e das teses arqueológicas de Foucault sobre o poder. O movimento afetado por teses de inspiração neomarxistas e de contracultura começava a questionar o sólido pensamento juspositivista reinante no meio acadêmico e nas instâncias institucionais. Projetavam-se, assim, para o campo do Direito investigações que desmitificavam a legalidade dogmática tradicional e introduziam análises sociopolíticas do fenômeno jurídico, aproximando mais diretamente o Direito do Estado, do poder, das ideologias, das práticas sociais e da crítica interdisciplinar. Ao longo dos anos 70, o movimento de crítica jurídica consolidou-se, primeira na França, com professores universitários de esquerda (em 1978, surge o ‘manifesto’ da Associação Crítica do Direito), e, posteriormente, na Itália, com alguns magistrados politizados e antipositivistas (movimento do ‘uso alternativo’). O movimento de crítica jurídica (principalmente o francês) aos poucos acabou estendendo-se para Espanha, Bélgica, Alemanha, Inglaterra e Portugal. Já na década de 80 seus ecos alcançaram a América Latina, principalmente a Argentina (Carlos Cárcova, Ricardo Entelman, Alicia Ruiz, Enrique Marí e outros), o México (Oscar Correas), o Chile (Eduardo Novoa Monreal), a Colômbia (grupo de juristas integrantes do ILSA) e o Brasil. Aqui as discussões acerca da ‘crítica jurídica’ e da importância pedagógica da teoria crítica do Direito ganharam força a partir da metade dos anos 80, graças não só à repercussão dos movimentos críticos francês e italiano, mas também ao pioneirismo e ao incentivo de alguns professores de filosofia e sociologia jurídicas em diversas faculdades de Direito do País, como Roberto Lyra Filho, Tércio Sampaio Ferraz Jr., Luiz Fernando Coelho e Luis Alberto Warat.” WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 16-17. Cf. também COELHO, Luiz Fernando. *Teoria crítica do direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2003; HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005; WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito I: interpretação da lei/ temas para uma reformulação*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1994; WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito II: a epistemologia jurídica da modernidade*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002; WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito III: o direito não estudado pela teoria jurídica moderna*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997; WARAT, Luis Alberto. *A pureza do poder: uma análise crítica da teoria jurídica*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1983; WARAT, Luis Alberto; PÊPE, Albano Marcos Bastos. *Filosofia do direito: uma introdução crítica*. São Paulo: Moderna, 1996.

No Brasil, os movimentos mostraram suas posturas críticas desde a década de 60, consolidaram-se nas décadas de 70 e 80, e se afirmaram no início dos anos 90. É possível dizer academicamente que a produção jurídico-crítica brasileira continua seu trabalho mesmo em condições extremamente adversas. Alguns exemplos das alternativas oferecidas sem uma perspectiva de resolução definitiva articulam-se na eleição das seguintes vertentes. Quatro perspectivas serão apresentadas como formas de produção crítica do Direito nas pesquisas brasileiras, quais sejam: 1) As posturas “clássicas” oriundas das considerações desde a democracia radical, suas formas de implementação e o papel do jurídico como ferramenta de transformação social e constitucional; 2) As posturas “radicais” também oriundas de outra forma de democracia radical com vistas à *democracia absoluta*, reduzindo o jurídico a um modo de expressão da violência e da dominação, cuja missão se assentaria na desativação total e irrestrita das formas de violência por meio da constituição de formas de vida alternativas e resistentes; 3) A apresentação em torno da qual a Justiça está no centro da problemática, uma ética da responsabilidade e da denúncia das desigualdades, das formas de dominação e de exploração cuja missão estaria na proposta de (des)construir a Justiça em critérios outros para compor uma Teoria da Injustiça ou mesmo uma Ética da Vergonha; 4) Os estudos da crítica marxiana e marxista ao Direito<sup>3</sup>.

Desde os anos 90, alguns pesquisadores da Universidade Federal do Paraná<sup>4</sup> (UFPR), em Curitiba, debruçaram-se na recepção das considerações sobre a Democracia Radical. A proposta baseia-se na construção de uma cidadania mais direta e ativa com vistas à reformulação do conceito de Constituição como uma constante prática que, a todo momento, deve ser verificada e defendida. O contexto do período tardio de “redemocratização” juntamente com o debate a respeito de uma Constituição que refletisse um verdadeiro sentimento de democracia foi terreno fértil para que a defesa dessa forma de ação (política) pudesse florescer. Foi fundamental para o enfrentamento e a escolha das pautas gerais da comunidade brasileira, além de construir uma prática autocrítica capaz de reconhecer os limites do Direito em um território tão diverso como o do Brasil. Apesar desses avanços, a Democracia Radical parece encontrar uma barreira interna intransponível na medida em que suas demandas exigem dos atores sociais uma continuada insistência em suas ações. A defesa

---

<sup>3</sup> Refere-se a Ricardo Prestes Pazello por esclarecer a diferença entre uma crítica *marxiana* ao direito e uma crítica *marxista* ao direito em seu incansável trabalho. Cf. PAZELLO, Ricardo Prestes. *Direito insurgente e movimentos populares: o giro descolonial do poder e a crítica marxista ao direito*. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal do Paraná – UFPR. Curitiba, 2014.

<sup>4</sup> CHUEIRI, Vera Karam de. Constituição radical: uma ideia e uma prática. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, Curitiba, PR, Brasil, v. 58, 2013; CHUEIRI, Vera Karam de; GODOY, Miguel G.. Constitucionalismo e democracia: soberania e poder constituinte. *Revista direito GV*, São Paulo, v. 6, n. 1, 2010, p. 159-174.

última desse corpo teórico-prático se assenta em uma defesa sem condições das “regras do jogo”, uma disputa contra a versão hegemônica para conquistar, nas entranhas do sistema, simbólicos e efetivos ganhos na qual parece que sua Prática se excede perante sua Teoria.

No outro lado da mesma perspectiva, está a de uma “democracia radical mais radical”, o empenho está mais na denúncia da própria forma do direito ocidentalmente condensada por muito tempo que nas práticas de instauração de uma cidadania democrática direta e participativa. A concentração de seus estudos se localiza na Universidade Federal de Minas Gerais<sup>5</sup> (UFMG). Uma ideia de *democracia absoluta* ou mesmo de *an-arquia* (Toni Negri e Giorgio Agamben), uma defesa do Comum como a constituição de formas de vida separadas e contrários ao direito. Mais ambiciosa que sua versão clássica, essa forma teórico-prática investiga os fundamentos dos fundamentos e, ao final das contas, procura desativar o elemento político mais originário, que, em última instância, são as mais várias formas de violência (legítimas e ilegítimas). Também é uma prática orientada pela densa mobilização de seus agentes sempre em diversas velocidades, em todos os níveis federativos, nacional e internacionalmente. Seu ponto forte também é seu ponto controverso. Por ir longe demais em busca de um projeto de enfrentar diretamente a produção da Civilização Ocidental sedimentada nas camadas dos séculos, suas ações por vezes não conseguem alcançar a própria orientação teórica, restando, de um lado, ou uma forma de pensamento altamente sofisticada e um imobilismo prático direto, ou, por outro lado, agindo por articulações que destoam suas mesmas proposições teóricas.

Outra perspectiva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), está nos estudos que envolvem o pensamento se pensar uma teoria da justiça, ou melhor, uma Teoria da Injustiça. Seguidamente com seu *sujeito* (o sujeito de injustiça), uma Teoria da Injustiça parece abrir novos horizontes para se apreender, a partir de sua identificação obscura, os pontos de sua mesma negação.<sup>6</sup> Seu esforço de pensar as novas configurações nos mais diversos níveis traz para os debates jurídicos o real teor do problema em que o Direito tem de levar em consideração. Inspirado nas teorizações da Filosofia da Diferença (em especial da Desconstrução), a marca referencial de manifestação das diferenças regionalmente formadas montagem uma ideia intuitiva a respeito da Injustiça. A partir desse senso, e pela sua

---

<sup>5</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, 2016; ALVES, Fernando de Brito; LIMA, Jairo Néia. Quando o poder constituinte desafia os poderes constituídos: uma abordagem filosófica sobre a confiança democrática na desobediência civil e no direito ao protesto social. *Revista Brasileira de Direito*, Passo Fundo, v. 13, n. 1, p. 45-59, 2017.

<sup>6</sup> ASSY, Bethânia. Subjetivação e ontologia da ação política diante da injustiça. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, 2016, p. 777-797; cf. ASSY, Bethânia; CUNHA, José Ricardo. *Teoria do Direito e o Sujeito da Injustiça Social*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

negatividade, a defesa se volta para formas negligenciadas juridicamente pela história – uma vez que a literatura jurídica oficial tendeu sempre a procurar a suprema perfeição da Justiça. No entanto, os arranjos que resultam dessa orientação teórico-prática são mais complexos do que parecem ser. Vistos globalmente, os movimentos de dedução da Injustiça surge no horizonte real como uma possibilidade efetiva; porém, vistos uns pelos outros, esses movimentos facilmente encontram contradições e oposições insolúveis. Parece que o senso de Injustiça, no modo como o futuro (ou a falta dele) parece apontar, não consegue mais ter uma potência diferenciadora. O que vemos ultimamente é o reforço dos regionalismos e a relativização absoluta das opiniões, das posições e dos argumentos racional ou irracionalmente combinados.

Diferentemente, as investigações das inúmeras possibilidades dos sujeitos, e do sujeito de direito em especial, do professor Oswaldo Giacóia Jr., da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É por meio de sua “ética da vergonha”<sup>7</sup> que, inspirado em Nietzsche e Agamben, pensar urgentemente um outro Sujeito se torna um *dever*. Analisar a conjuntura para, em seguida, enfrentá-la do ponto de vista de uma nova constituição da subjetividade. Cindido academicamente entre os domínios da normatividade genérica do Direito e do longo percurso sinuoso da Filosofia, o produto de suas considerações só poderiam desembocar em um anúncio para o futuro de uma Filosofia do Direito do Futuro. Como memória e como promessa, os elementos teóricos de severas considerações ainda estão por vir, em um momento de transição confusa, assim como no amanhecer não se sabe mais quando é noite ou quando é dia.

É possível dizer que depois de *Direito e Marxismo: um estudo sobre Pachukanis*, de Marcio Bilharinho Naves da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), e sua posterior publicação nos anos 2000 contribuíram profundamente com os debates marxistas referentes ao direito no Brasil. Foi a partir do resgate do jurista soviético Evgeny Pachukanis que os estudos jurídicos da área ganharam outra abordagem. A concentração das pesquisas envolvendo esse referencial se localiza no eixo Campinas-São Paulo<sup>8</sup>. O ponto central em que é possível dialogar está na análise do Direito como *uma* das várias formações sociais engendradas pela forma-mercadoria (ou, pela forma-valor). Tal abordagem se encontra para

<sup>7</sup> GIACOIA JR., Oswaldo. *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

<sup>8</sup> Cf. MASCARO, Alysson. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013; NAVES, Márcio Bilharinho. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra, 2014; NAVES, Márcio Bilharinho. *Direito e marxismo: um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo editorial, 2000; KASHIURA JR., Celso Naoto. *Sujeito de direito e capitalismo*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitária, 2014; KASHIURA JR., Celso Naoto. *Crítica da igualdade jurídica*. São Paulo: Quartier Latin, 2009; CASALINO, Vinicius. *O direito e a mercadoria: para uma crítica marxista da teoria de Pachukanis*. São Paulo: Dobra Editorial, 2011.

regular suas próprias relações estabilizando-as em um todo fonte de autoridade. A atenção se volta muito mais para as análises *jurídicas* da economia política (certa autonomia do Direito perante o Capital) que uma economia política com reflexos *jurídicos*.

Como signo pelo qual diversas tendências poderiam se encontrar, o marxismo tal qual é identificado pelo conjunto dos juristas não se restringe ao âmbito apenas militante, sendo, ao mesmo tempo, marxismo em sentido estrito (o conjunto teórico que se liga e se desdobra em decorrência das obras de Karl Marx) e marxianismo (o conjunto teórico ligado simplesmente aos textos de Marx e Engels) tendem a se confundir. Consistentes com suas próprias características, com seus próprios valores, os feixes do materialismo histórico, dos marxismos, marxianismos, da experiência soviética e chinesa, ou mesmo o domínio dos materialismos, parecem estar em uma situação delicada<sup>9</sup>.

Há ao menos duas perspectivas: por um lado, no campo teórico, há um silêncio eloquente no que diz respeito ao Continente descoberto pelo marxismo quanto às questões contemporâneas em que pouco se diz de positivo e propositivo dos caminhos que a técnica e a tecnologia poderiam levar; por outro lado, como consequência, há a carência de opções práticas orientadas pelas suas considerações teóricas.

Assim, o marxismo, de maneira geral, tenta se equilibrar em uma corda bamba entre o saudosismo e a repetição bruta de táticas ou estratégias já antes feitas em condições completamente diferentes, ou, quando se tenta inovar, acaba-se por ter de remendar suas orientações teórico-práticas para que seu discurso saia ileso de qualquer risco. Tanto nas perspectivas teóricas quanto nas práticas, é importante destacar a existência de certa resistência de boa parte dos marxistas brasileiros em desconsiderar outras regiões do saber, seja sob a acusação de estar lidando com problemas laterais e de segunda ordem, seja sob a suspeita permanente de que esses complexos teóricos tenham doses burguesas acima do razoável. O fato mais curioso é que, sob essas duas justificativas, esses marxistas contribuem para que aquele campo – que até então construía relações e organizava a produção intelectual – perca, cada vez mais, a sua *força transformadora*, uma vez que as Matemáticas, a Psicanálise, a Tecnologia em geral, nos últimos anos, sofreram todas grandes processos de

---

<sup>9</sup> “Tudo isso faz com que “marxismo” seja o nome (vazio) de um conjunto absolutamente inconsistente, a partir do momento em que o referenciamos – como devemos – à história das singularidades políticas.” E continua ainda: “(...) penso, para dizê-lo completamente abruptamente, que o marxismo não existe. Como já o lembrei, Sylvain Lazarus estabeleceu que entre Marx e Lenine existe não continuidade e desenvolvimento, mas ruptura e fundação. Existe igualmente ruptura entre Estaline e Lenine, depois entre Mao e Estaline. Althusser é ainda uma tentativa diferente.” BADIOU, Alain. Althusser: o subjectivo sem sujeito. In: BADIOU, Alain. *Compêndio de metapolítica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 73-74.

inflação de seus interesses, sendo a elas, agora, dirigidas as demandas sociais comprometedoras.

Mesmo em suas mais diversas especificidades, as quatro perspectivas referidas procuram conceituar seus horizontes para deter a força imperiosa do direito espontâneo que trabalha unidimensionalmente. Se esse direito hegemônico é o núcleo duro de todo centro de produção, a imagem desses outros campos poderia muito bem estar disposta em círculos concêntricos, alargando e afinilando seu alcance prático de acordo com as relações com seus vizinhos.

Em alguma medida, deve-se lembrar que o recurso de aproximação desse assunto é mais uma forma de ponto de partida que propriamente uma tentativa de refutação dos juristas das gerações. Com essa tentativa, faz-se que o debate em torno das gerações dos juristas ganhe forma mais próxima da Filosofia do Direito que do Direito Constitucional. Assim, os movimentos mencionados fazem sentido por meio de uma operação teórica sequencial: primeiro, trata-se da passagem das gerações constitucionais e dos direitos fundamentais para as gerações da teoria do direito envolvendo os direitos subjetivos – chama-se movimento de *teorização*; segundo, que parte da Teoria do Direito e dos direitos subjetivos para o campo da filosofia do direito questionando até mesmo a existência efetiva e real dos direitos – chama-se movimento de *fundamentação*.

O engajamento do olhar permite-nos perceber cantos opacos, perspectivas e dar valor ao que normalmente é deixado de lado. Dar valor ao silêncio (dos juristas), ao não-dito, ao semi-dito. O problema ganha uma nova consistência quando se inicia por meio desses critérios veladamente reconhecidos<sup>10</sup>. Por meio tanto da *teorização* quanto da *fundamentação*, e juntamente com o plano de fundo dos interesses das pesquisas acadêmicas apresentadas, um caminho em busca de uma reconfiguração das coordenadas de pesquisa estaria em uma tentativa de abordar todas essas questões de modo transversal.

Partindo desse cenário (de incompletudes), pretende-se fazer um corte transversal e lidar com os problemas de outra maneira, de modo que as linhas que circunscrevem as disciplinas acadêmicas afinem suas fronteiras em um ponto de fuga bem próximo das pistas contidas neste trabalho sob o nome de Direito dos Comuns. Antes de trazer respostas definitivas a ponto de serem demonstradas como irrefutáveis, o objetivo se restringe na apresentação de alguns princípios e perspectivas analíticas em vista de encetar novas possibilidades de reflexão e composição para o entendimento teórico do Comum (ou dos

---

<sup>10</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

Comuns), dos Cercamentos, da Teoria do Direito, da Filosofia do Direito e, ainda, da Teoria da Democracia.

Diante desse cenário, o que se quer estabelecer são condições para um novo Direito que esteja paralelamente atrelado às indicações teóricas apresentadas: incorporar as condições que movem o desejo pela filosofia a um projeto de Direito abrangentemente consistente e capaz de combater a produção da exclusão dos Cercamentos em direção aos Comuns.

Como em um jogo de duplos, o Direito dos Comuns se inicia pela sua duplicação em duas partes em quatro capítulos, ambos conexos e reciprocamente interpretáveis. Vista pela segunda, a primeira parte parece um convite às reflexões resultantes de um balanço das épocas do século XX cujas análises estariam implicadas em Projetos de ampla duração nas disputas históricas e antropológicas das temporalidades mais distantes às mais recentes. Vista pela primeira, a segunda parte aparece como um possível horizonte alternativo às possibilidades possíveis do tempo do agora resultante de uma aposta, ainda não muito bem formada, em um Projeto Constituinte outro.

Da primeira parte desdobram-se duas vertentes paralelas: uma narrativa a respeito do século XX e suas implicações nas configurações das dinâmicas das respectivas épocas, suas metades do Modelo e do Paradigma, da Paixão pelo Real e da Razão Cínica, uma apresentação de cunho historial; e outra voltada às armações conceituais e ficções das formas de organização a partir da imaginação e das figuras de linguagem, apresentação esta de cunho antropológico. Da segunda parte, dois caminhos ortogonalmente dispostos comunicam-se pela sua carga propositiva. De um lado estão os campos das indeterminações dentro das quais fragmentos dos Comuns podem se localizar; e de outro, as considerações sistemáticas do pensamento de Alain Badiou cuja operação de transversalidade a partir da lógica matemática.

No primeiro capítulo, procurou-se apresentar uma metodologia a partir da construção de dois mecanismos com funções diversas. Enquanto um deles, o Modelo, está preocupado em olhar para si com a missão de se autofundamentar axiomaticamente, o outro, o Paradigma, constrói-se a partir de sua relação oponível a tantas outras identificações. Desse modo, a tentativa de cortar o século XX em dois momentos passou inevitavelmente pelo crivo de ambos mecanismos. Desde os anos finais do mesmo século em diante, uma espécie de *síntese disjuntiva* se apresenta como uma nova forma de ordenação muito mais intensa. Das reduções metodológicas, duas metades do século XX e uma outra configuração para o século XXI, união das metades em algo mobilizado como crise e inercia total.

A duplicação do primeiro capítulo no segundo considerou-se as formas de organização e de organismos ao longo das longas durações por meio da Filosofia da Ficção

dando ênfase na criatividade das figuras de linguagem como aberturas textuais para ultrapassar os domínios da conceitualidade. Antropologicamente, a tese de que, ao longo das temporalidades, todas as formas de organização e as eleições de organismos são formas ou da proposição ou da conservação de um Projeto Corpo-Cidade. Pensar movimentos constitucionais como termos de os Projetos que consideram duas instâncias ajusta-se imperfeitamente com a suplementação dos direitos subjetivos como demandas de classes que os ativam. Nesse projeto ditam as dinâmicas dos dispositivos de *encaixe*, sendo o Direito um deles.

Pelas brechas do encaixe mal formado, as macrodinâmicas da Cidade e microdinâmicas do Corpo, no terceiro capítulo, transitam em seu interior pelos espaços possíveis apenas se se tomar o Direito alargadamente, inscrito em zonas de difíceis localizações. A este plano denomina-se Comum o campo de indeterminação radical em que a predicação desse campo mesmo se torna difícil, e, como um recurso repetidas vezes operado em contextos diferentes, sua especialização (seu processo de determinação) produz três campos de batalha denominados de os Comuns quais sejam: o Comum Teológico-Político, o Comum Ontológico-Filosófico, e o Comum Econômico-Mercantil.

Por fim, no quarto capítulo, tratou-se de evidenciar a contribuição do filósofo Alain Badiou como uma peça fundamental no debate, pois, com ele, é que se pode pensar as condições iniciais de um Direito dos Comuns com os elementos próprios do evento com os personagens autores do Direito que parecem apontar para isso em um projeto futuro (Freud, Schmitt, Kelsen, Pachukanis), bem como os três temas que envolvem seu pensamento, chamado por ele de *Ética das Verdades*: 1) Os componentes político, histórico e subjetivo da Ideia; 2) Seu esquema da Filosofia e suas relações com os procedimentos genéricos e com a Ontologia; 3) A aproximação de sua Ontologia Filosófica com as Matemáticas – ajudam-nos na reorientação teórica de um pensamento determinado de práticas indeterminadas. Se fosse possível pensar uma outra relação jurídica, as quatro condições sugeridas por Alain Badiou poderiam se encaixar, para a Filosofia do Direito dos Comuns, como quatro condições fundamentais para o próprio Direito.

A multiplicidade das ficções operadas em todas as regiões do modo de pensamento nos ensina que, para simplesmente romper com o nexos vicioso entre as formas teórico-práticas consolidadas, a via da subestimação não pode ser uma opção viável. É preciso uma dose de realismo, uma aceitação das ficções em sua efetividade mais brutal e um manejo delicado com as condições materiais a disposição. Também é, ao contrário, o engajamento fiel

a uma Verdade capaz de alterar abruptamente o disponível não se contentando com a efetividade das ficções já existentes em um verdadeiro materialismo.

## 1 O QUE O SÉCULO XX TEM A DIZER?

– Mantenha-se ereto, jovem doutor! – disse LeBrasseur. – Não é preciso perder a cabeça apenas por um pouco de vertigem. *Pavor altitudinis* em sua sintomatologia mais vulgar, puro produto dos nervos: vazio abdominal, zumbido entre as têmporas, acredita-se em armadilhas através do espaço vazio. Eu lhe asseguro, porém, que não há nada de excepcional; estes são os sintomas normais para principiantes, para aqueles que sobem pela primeira vez, principalmente se existe uma certa fragilidade. Fixe o olhar num ponto do horizonte, isto auxilia a orientação.

*Peter Sloterdijk, A árvore mágica.*

A vaga noção da contemporaneidade<sup>11</sup>, suas aberturas e possibilidades, não reflete a instantânea complexidade da experiência do agora, fazendo de sua manifestação uma imagem muito frágil das características de uma dada situação histórica. É preciso, em vez de seguir adiante, não se deixar levar pelo imagético histórico oficial e dar um passo atrás para escutar, com a máxima cautela, o que o século XX tem a dizer.<sup>12</sup>

Muitas foram as mudanças ocorridas desde 1900, tantas outras estão ainda por ser captadas pelo olhar teórico de nossos dias. Do ponto de vista daquilo que espontaneamente é chamado de Direito, pode-se dizer que houve (e ainda há) uma explosão de projetos. Projetos revolucionários, projetos sanguinários, progressistas e conservadores, em defesa da primazia do social pelo jurídico, da primazia do político, e até mesmo da autonomia absoluta do direito. Todos apareceram, de uma forma ou de outra, como pautas radicais. O radicalismo foi então a essência do século XX, o momento em que sucedeu efetivamente sua ruptura com o século anterior e seu regime de temporalidade. Foi no século XX a ocorrência mais vasta de produção e circulação das experiências em comparação a tantas outras na história do gênero humano. Os ganhos sociais e suas regressões, as falhas e acertos, foram tomados por um

<sup>11</sup> Referência às palavras de Giorgio Agamben sobre o tema: “(...) Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo. (...) A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela.” AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 58-59.

<sup>12</sup> “(...) Neste ponto gostaria de lhes propor uma segunda definição da contemporaneidade: contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. (...) Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. (...) Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo.” AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 62-64.

ponto de vista eminentemente moderno do termo. Foi a concretização das múltiplas promessas lançadas pelo otimismo do século XIX.

As articulações políticas passíveis ações autenticamente públicas estão situadas entre o “espaço de experiências” e o “horizonte de expectativas”<sup>13</sup>. Aquele configura a carga das falhas e acertos anteriores que estabelecem as coordenadas dentro das quais os movimentos políticos são possíveis, são as regras do jogo; este representa os prognósticos imaginados a partir dessas próprias coordenadas, são as jogadas do mesmo jogo. Em verdade, o “presente e passado se encontravam assim englobados por um *horizonte histórico comum*”<sup>14</sup>. O espaço aberto pelo produto da matéria concreta sedimentada historicamente e pela projetada imaginação futura espremem o tempo presente dando-lhe não apenas o conjunto dos dados da situação como também sua *potência de reconfiguração*.

Passado, presente e futuro são horizontes amarrados pela dependência necessária. Essas imagens temporais doam-se para os outros espaços virtualmente possíveis de transformação, isto é, pelo imaginário construído do passado e pela projeção do futuro que se faz o tempo presente e todos os entrecruzamentos possíveis. Logo, a mudança da localização e da situação depende dos eventos que já aconteceram, a partir da concessão de uma carga valorativa adequada que acompanhe os interesses coletivos; de um esquema de possibilidade

---

<sup>13</sup> Duas passagens clássicas dos estudos da História dos Conceitos (*Begriffsgeschichte*) em que, respectivamente, correspondem tanto à hipótese do problema dos tempos históricos quanto ao entrecruzamento disposto entre *experiência* e *expectativa*: “A hipótese que se apresenta aqui é a de que, (...) entre experiência e expectativa, constitui-se algo como um ‘tempo histórico’”. Ainda: “A experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento. (...) Algo semelhante se pode dizer da expectativa: também ela é ao mesmo tempo ligada à pessoa e ao interpessoal, também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem. (...) Passado e futuro jamais chegam a coincidir, assim como uma expectativa jamais pode ser deduzida totalmente da experiência. Uma experiência, uma vez feita, está completa na medida em que suas causas são passadas, ao passo que a experiência futura, antecipada como expectativa, se decompõe em uma infinidade de momentos temporais. (...) O tempo, como se sabe, de qualquer modo não pode ser expresso a não ser em metáforas espaciais, mas evidentemente é mais claro falar-se de ‘espaço de experiência’ e de ‘horizonte de expectativa’ do que do contrário, de ‘horizonte de experiência’ e ‘espaço de expectativa’, embora estas expressões também não deixem de ter sentido. O que aqui importa é mostrar que a presença do passado é diferente da presença do futuro.” KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC Rio, 2006, p. 16; 309-311.

<sup>14</sup> Acompanhando e comentando as teorizações de Koselleck, Paulo Arantes, em seu prognóstico de que o tempo atual se identifica pelo decrescimento das expectativas projetivas, diz do “horizonte comum”: “No ensaio de abertura de *Futuro Passado* – para entrarmos de vez no núcleo categorial de nossa hipótese, um diagnóstico de época orientado pelo deslocamento de todo um Horizonte de Expectativa enquanto parâmetro fundador do Tempo do Mundo –, Koselleck reconstitui uma verdadeira experiência da história, para ser exato, uma experiência direta do fenômeno moderno de ‘temporalização da história’. (...) Presente e passado se encontravam assim englobados por ‘um horizonte histórico comum’”. ARANTES, Paulo Eduardo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 36.

dos possíveis que virão a partir do material obtido no presente; e, por fim, da atuação em busca de rápidas transformações.

A partir desse contexto, o resgate da história torna-se empreendimento intelectual necessário para questionar as construções narrativas do século XX. A nova reconfiguração do capitalismo contemporâneo, por exemplo, aposta suas fichas no tempo que vem, ou seja, é o futuro que passa a ser o fiador do presente.<sup>15</sup> Em um movimento contraintuitivo, torna-se insuficiente pensar o atual apenas como o conjunto das determinações das condições materialmente históricas, pois é preciso reconhecer que a projeção imaginada de um tempo o influencia significativamente. Nesse sentido, a mudança depende de um caminho que ultrapasse as regras do jogo<sup>16</sup>.

A capacidade de resistência desse novo tempo não deixa margem para a emergência do novo, mesmo que as circunstâncias do tempo presente não sejam capazes de pelo menos estagnar as coordenadas de um espaço mínimo de sobrevivência. O grau de insatisfação e instabilidade sociais não mais se apoia em estruturas consistentes que fora o Direito tempos atrás. Trata-se, portanto, da investigação sobre as condições de ruptura com o século XX.

A ideia de fragmentos de século, em vez de “o século XX”, abre possibilidades para se pensar os estratos do tempo. Nesse ponto, interessa investigar o século XX e o século XXI a partir da tese de que no interior de um mesmo século possa existir dois outros séculos.

A teoria do pós-modernismo aportou na filosofia durante o final da década de 1970 e início de 1980 e se estabeleceu no início do século XXI com o resgate e promoção do pensamento de Friedrich Nietzsche e sua “força subjetivizante”; com a herança heideggeriana vinda da primeira metade do século XX; com o acontecimento do *linguistic turn*, da filosofia da linguagem e da análise materialista dos discursos, entre outros. Mesmo que haja tantas

---

<sup>15</sup> Trata-se não mais de uma aposta dentro dos parâmetros da probabilidade cronológica de que o presente é o melhor presente por ser o mais compossível. Ter o impossível (em oposição ao provável) como aposta é negar o pressuposto de que a repetição pulsional possa se tornar mera estatística, como Jacques Lacan mostra em seu ensino sobre a probabilidade de acerto/erro das máquinas. Apostar “suas fichas do tempo que vem” e passar o futuro “a ser fiador do presente” é fazer, no contínuo que corta horizontalmente a história, não para continuar a dividi-la, mas para desvelar o “resto”.

<sup>16</sup> “E aqui se deve arriscar a reintroduzir a oposição leninista entre liberdade ‘formal’ e ‘efetiva’: em um ato de liberdade efetiva, ousa-se precisamente *quebrar* esse poder sedutor da eficácia simbólica. Aí reside o momento de verdade da réplica leninista mordaz a seus críticos mencheviques: a escolha verdadeiramente livre é aquela na qual eu não simplesmente escolho duas ou mais opções *no interior* de um conjunto prévio de coordenadas, mas escolho mudar esse próprio conjunto de coordenadas. (...) Isso significa que a ‘liberdade efetiva’, como ato de modificar conscientemente esse conjunto, ocorre apenas quando, na situação de uma escolha forçada, *age-se como se a escolha não fosse forçada* e ‘escolhe-se o impossível’.” ŽIŽEK, Slavoj. *O amor impiedoso* (ou: Sobre a crença). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 178-179.

influências nessa montagem, pode-se dizer que o período pós-70 apresenta certa “produção acelerada sem tradição”.<sup>17</sup>

Além disso, questiona-se se o tripé do pensamento jurídico universal Kelsen-Schmitt-Pachukanis não representaria a expressão de um pensamento a respeito de um estrato específico de tempo. A proposta de elevar um modo de ver o jurídico ao estatuto de Ciência Jurídica (Hans Kelsen); o debate intenso das situações-limite como a soberania, a exceção e até mesmo a representação (Carl Schmitt); e a própria sociabilidade moldada pela forma jurídica e, por conseguinte, a apresentação de um programa que a extinguiria (Eugeny Pachukanis) estabelecem as pautas da ordem do dia, representam o ânimo da primeira metade do século XX. Por outro lado, não se pode desconsiderar o fato de que os excessos também estavam presentes: duas grandes guerras, a sublevação dos partidos de matriz nazi-fascistas, os expurgos stalinistas, campos de concentração, campos de trabalho forçado.

Alain Badiou sugere para a ideia de século XX poderia ser dividida em quatro orientações: 1) o “pequeno século soviético” (1914-1989); 2) o século guiado pela “memória”, ou século histórico, cujo critério de aferição é o cômputo dos mortos (1914-1949[1956]); 3) o século comunista ([1793]1917-1976); 4) o século da vitória do capital, do mercado mundial e da democracia parlamentarista (1970-2000)<sup>18</sup>. A partir dessa estrutura de pensamento se insere o Evento<sup>19</sup> badiouano.

<sup>17</sup> Cf. BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia*. Rio de Janeiro: Angélica, 1991, p. 13-42.

<sup>18</sup> A fim de explicar os detalhes em relação às datas utilizadas para a demarcação dos períodos do século XX, Badiou diz: “Deixemos que essa mestra do momento, a História, nos tente. A História, que supomos ser o suporte maciço de toda política, poderia sensatamente dizer: o século começa com a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), guerra que inclui a Revolução de Outubro de 1917, e termina com o desmoronamento da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (U.R.S.S.) e o fim da Guerra Fria. É o pequeno século (65 anos) vigorosamente unificado. O século soviético, em suma. Construimo-lo com a ajuda de parâmetros históricos e políticos completamente reconhecíveis, completamente clássicos: a guerra e a revolução. Guerra e revolução estão aqui especificadas como ‘mundial’. O século articula-se em torno de duas guerras mundiais de um lado e, de outro, em torno da origem, do desdobramento e do desmoronamento do empreendimento chamado ‘comunista’ na condição de empreendimento global. É verdade que outros, também obcecados pela História ou pelo que denominam “memória”, contam o século de forma bem diferente. E posso segui-los sem problema. Desta vez, o século é o lugar de acontecimentos tão apocalípticos, tão apavorantes, que a única categoria com que seja apropriado pronunciar sua unidade é a de crime. Crimes do comunismo stalinista e crimes nazistas. No coração do século, há então – Crime que dá a dimensão dos crimes – o extermínio dos judeus na Europa. O século é século maldito. Para pensá-lo, os parâmetros maiores são os campos de extermínio, as câmaras de gás, os massacres, a tortura, o crime organizado de Estado. O número intervém como qualificação intrínseca, porque a categoria de crime, desde que ligada ao Estado, designa o massacre em massa. (...) A conjunção desse real e do crime de Estado comporta um nome: esse século é o século totalitário. Reparemos que é menor ainda que o século ‘comunista’. Começa em 1917 com Lenin (alguns gostariam de fazê-lo começar em 1793 com Robespierre, mas aí seria muito longo), atinge seu zênite em 1937 por parte de Stalin, em 1942-45 por parte de Hitler, e termina fundamental em 1976, com a morte de Mao Tse-tung. Dura, portanto, uns sessenta anos. Pelo menos se ignorarmos alguns sobreviventes exóticos, como Fidel Castro, ou alguns ressurgências diabólicas e excêntricas, como o islamismo ‘fanático’. No entanto, continua possível, para quem passa friamente por cima desse pequeno século em seu furor mortal ou para quem o transforma em memória ou em comemoração contrita, pensar historicamente nossa época com base em seu resultado. Em última análise, o século XX seria o do triunfo do capitalismo e do mercado mundial. A correlação feliz do Mercado sem restrição e da Democracia sem

Essa noção de acontecimento [evento] que não pode ser reduzido a uma simples mudança foi desenvolvida por Alain Badiou: uma contingência (um encontro ou ocorrência contingente) que se converte em necessidade, ou seja, origina um princípio universal exigindo fidelidade e trabalho duro em favor da nova ordem. Um encontro erótico é o acontecimento do amor quando ele muda totalmente as vidas dos amantes, organizando-as em torno da construção da vida em comum de um casal; na política, um levante contingente (revolta) é um acontecimento quando dá origem a um comprometimento do sujeito coletivo com um novo projeto emancipador universal, e assim põe em funcionamento o trabalho paciente de reestruturar a sociedade.<sup>20</sup>

Longe de personificar a dádiva do “milagre” ou a vinda do “Messias”, o Evento tem uma carga aleatória que permite trabalhar os fatos históricos de acordo com um engajamento prévio que dê consistência a um projeto futuro. Desse modo, a ênfase nos sujeitos que interpretam e agem prevalecem sobre as grandes estruturas rígidas de longa duração; os espaços articuladamente combinados dão lugar ao improvisado e à criatividade; e a temporalidade própria das estruturas, ao final, rende-se ao lampejo extemporâneo da Verdade que vem para reconfigurar as regras do jogo próprias das estruturas.

A partir dessa compreensão preliminar, quatro proposições argumentativas serão desenvolvidas ao longo do trabalho a fim de indicar os contornos iniciais para uma teoria do Direito dos Comuns. Tais ideias não serão discutidas na mesma sequência em que aparecem no presente item, isso porque, elas ensejam níveis diversos de intensidade no decorrer de toda a argumentação da pesquisa. A Paixão pelo Real designa a busca por “procurar pensar a relação (...) entre violência real e aparente semblante, entre rosto e máscara, entre nudez e travestimento”.<sup>21</sup> Esses registros vão desde a teoria política à prática artística.

---

margens teria por fim, enterrando as patologias do querer descontrolado, instaurado o sentido do século como pacificação, ou sabedoria da mediocridade. O século expressaria a vitória da economia, em todos os sentidos do termo, o Capital, como economia das paixões desvairadas do pensamento. É o século liberal. Esse século em que o parlamentarismo e seu sustentáculo abrem o caminho real para ideias minúsculas é o mais curto de todos. Começando na melhor das hipóteses depois dos anos 70 (últimos anos de exaltação revolucionária), dura trinta anos. Século feliz, dizem. Restos do século.” BADIOU, Alain. *O século*. Aparecida, SP: Ideias& Letras, 2007, p. 10-13.

<sup>19</sup> O termo Evento tratado neste trabalho traduz de modo aproximativo o vocábulo *événement* das edições originais. Talvez em outros momentos ou em outras citações, os tradutores ou editores optaram pela tradução para Acontecimento.

<sup>20</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017, p. 165-166.

<sup>21</sup> BADIOU, Alain. *O século*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007, p. 81. Em um breve exercício, a partir dos quatro operadores propostos por Alain Badiou sobre o século XX, podemos dizer que eles mesmos podem ser divididos em dois – a) o “pequeno século soviético” (1914-1989) pode ser dividido em “pequeno século soviético movido pela Paixão pelo Real” (1914-1953) e “pequeno século soviético movido pela Razão Cínica” (1953-1989); b) o século guiado pela “memória” (1914-1949[1956]) pode ser dividido em “século guiado pela memória do forçamento do Real” (1914-1945) e “século guiado pela memória Cínica” (1945-1956); c) o “século comunista” dividido em “século comunista apaixonado realmente” (1917 e 1965) e “século comunista cínico” (1918-1964 e 1969-1976); por fim, d) o “século da vitória do capital” (1970-2000) dividido em “século do capital real” (1970-1990) e “século do capital fictício” (1990-).

O clima de instabilidade e de indiferenciação entre o real e a realidade pôs para o século o grande desafio de “testar” as possíveis e impossíveis formas de criação em todas as áreas da espécie humana, mas, resultou em uma embriaguez apaixonante pelo Real, ou seja, pela significação vazia e ilimitada, o qual é o modelo de interpretação da primeira metade do século XX. Ademais, a Paixão pelo Real tenta compulsoriamente causar a qualquer custo um distúrbio cada vez maior na realidade para conquistar, além do princípio do prazer, o prêmio de se encontrar com o real, tal como foi visto nos fenômenos típicos de *forçamento* histórico, na consolidação das grandes narrativas científicas jurídicas, e na tentativa última de aproximar o texto-norma da prática-vida da população.

Já a Razão Cínica, por sua vez, estaria ligada ao que se chama de *falsa consciência esclarecida*<sup>22</sup>. Trata-se de uma “autodesnazificação mascarada” que opera sempre em um vácuo<sup>23</sup>. Pelo fato de incorporar suas próprias críticas imediatas, qualquer proposta sob o regime da Razão Cínica anula as possibilidades de se construir o novo, essas críticas, sob a aparência de uma “novidade do mesmo”, repetem os feitos de acordo com as paixões e sensações mais ordinárias. Tem-se, portanto, um modelo com a capacidade de se autossustentar e, ao mesmo, anular-se. A discussão em torno dessa concepção será exposta com maior ênfase no item 1.2.

De acordo com a segunda proposição, ambas as figuras podem ser representadas por duas perspectivas: quer pelo ponto de vista interno (organizativa), quer pelo ponto de vista externo (orgânica). Representam, assim, o modelo e o paradigma.

Do conceito de modelo surgem as críticas às propostas da fenomenologia e do estruturalismo. A Teoria dos Modelos, no âmbito das matemáticas, serve como uma função de

---

<sup>22</sup> Nesse ponto, afirma Sloterdijk: “(...) escolher tal formulação significa aparentemente desferir um golpe contra a tradição do Esclarecimento. A frase mesmo é um cinismo em estado cristalino. Contudo, ela manifesta uma pretensão objetiva de validação; o ensaio em questão desenvolve o teor dessa pretensão e sua necessidade. É lógico que se trata de um paradoxo, pois como é que uma consciência esclarecida poderia ser ao mesmo tempo falsa? É disso que se trata aqui.” SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p. 34.

<sup>23</sup> Um dos exemplos possíveis é o caso do “vácuo europeu” desenhado por Peter Sloterdijk no seguinte trecho: “Se o ano de 1945 tem para a memória europeia um significado marcante e traumático, é antes de tudo porque o fim da Segunda Guerra Mundial coincidiu com uma arrasadora lição de geopolítica internacional (...) a Europa, outrora coração da ideia das Cruzadas, tornou-se, no século XX, ela própria objeto de uma cruzada. (...) Foi só com os eventos de 1945 que a Europa se tornou, efetivamente e para si mesma, aquilo que antes, do ponto de vista geográfico, após a descoberta do novo Ocidente por Colombo, ela parecia ter se tornado pelo menos no nome: o Velho Mundo. (...) Para melhor entender a modalidade desse ‘retorno’ é útil esboçar em linhas gerais as características culturais e psicopolíticas dessa letargia da Europa. O período de 1945 a 1989 aparece hoje aos nossos olhos como uma unidade psi-histórica relativamente coerente, cuja conexão, conforme a compreendemos de modo hesitante, é dada pelo início e o término do choque do descentramento europeu. (...) Para seus habitantes, principiou uma era de ideologias vazias, que tinham em seu conjunto a tarefa de interpretar e justificar o deslocamento da posição europeia do mundo político, agora fora do centro.” SLOTERDIJK, Peter. *Se a Europa despertar: reflexões sobre o programa de uma potência mundial ao final da era de sua letargia política*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002, p. 15-20.

organização interna, expressas por meio de regras com as quais se proporcionam a declaração do funcionamento de conjuntos a partir da consistência não-contraditória dessas próprias regras. Nesse sentido, a ordem dos axiomas deve respeitar somente os seus próprios comandos. A ideia de paradigma, por sua vez, passa pelos crivos externos de sua própria validação. Sua montagem é possível em razão do fato de que ele se encontra *ao lado* dos outros correspondentes. Essa abordagem encontra-se desenvolvida no item 1.1.

Em decorrência das duas primeiras proposições, a terceira demonstra que o cenário atual é a união das duas primeiras figuras, uma união perversa e abertamente consentida entre a Paixão pelo Real e a Razão Cínica, as quais foram as únicas duas maneiras utilizadas para resolver os problemas de toda ordem. A consolidação entre a Paixão pelo Real e a Razão Cínica se perfaz, de um lado, como *ethos* contemporâneo oficial, hegemônico; de outro, como uma força de resistência tímida e ainda frágil que anseia por romper essa situação. Desse modo, essa união representa um desafio a ser superado por outra forma-de-vida<sup>24</sup>.

É preciso insistir que os dois *exemplos* de regimes de organização constroem mundos disformes a todo o momento. A Paixão pelo Real eleva a mobilização intensa e muitas vezes agressiva no cumprimento de seu único projeto: demolir os pilares da realidade e se encontrar com o Real; a Razão Cínica resfria seus movimentos internos e abafa qualquer possibilidade de subversão. Seu projeto: reforçar os pilares e refugiar-se na realidade (simbólica) na mais

---

<sup>24</sup> Com este termo, quer-se indicar o referente conceitual utilizado por Agamben em dois momentos de sua obra: “Isto é, uma vida política orientada pela ideia de felicidade e coesa numa forma-de-vida só é pensável a partir da emancipação dessa cisão, do êxodo irrevogável de toda soberania. A pergunta sobre a possibilidade de uma política não estatal tem, portanto, necessariamente a forma: é possível, hoje, existe hoje algo como uma forma-de-vida, ou seja, uma vida para a qual, no seu viver, esteja em jogo o próprio viver, uma *vida da potência*? Chamamos de *pensamento* o nexos que constitui as formas de vida num contexto inseparável, em forma-de-vida. Com isso não entendemos a atividade individual de um órgão ou de uma faculdade psíquica, mas uma experiência, um *experimentum* que tem por objeto o caráter potencial da vida e da inteligência humana. Pensar não significa simplesmente ser afetado por esta ou por aquela coisa, por este ou por aquele conteúdo de pensamento em ato, mas ser, ao mesmo tempo, afetado pela própria receptividade, fazer experiência, em cada coisa pensada, de uma pura potência de pensar. (‘O pensamento é o ser cuja natureza é ser em potência... quando o pensamento se tornou, em ato, cada um dos inteligíveis... permanece ainda, de algum modo, em potência, e pode, então, pensar a si mesmo’: Aristóteles, *De anima*, 429 a-b). Apenas se eu já não estou sempre e somente em ato, mas sou entregue a uma possibilidade e a uma potência, apenas se, nas minhas vivências e nos meus entendimentos, estão sempre em jogo o viver e o entender eles mesmos – ou seja, se há, nesse sentido, pensamento –, então uma forma de vida pode tornar-se, em sua própria facticidade e coisalidade, *forma-de-vida*, na qual nunca é possível isolar algo como uma vida nua.” AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: Notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 18-19. Ainda: “Não se poderia dizer com mais clareza que, quando uma vida (a vida de Cristo) fornece o paradigma da regra, a regra se transforma em vida, se torna *forma vivendi et regula vivifica*. O sintagma franciscano *regula et vita* não significa uma confusão entre vida e regra, mas a neutralização e a transformação de ambas numa ‘forma-de-vida’. (...) O princípio tão lapidarmente enunciado opõe a esfera da regra (com respeito à qual o estado de necessidade implica uma exceção à norma) à forma de vida como se houvesse dois planos tangentes, mas absolutamente não coincidentes. Onde está em jogo uma avaliação de caráter jurídico (a possibilidade de uma *dispensatio*), tem-se uma regra; diante dela, caminhar de pés descalços não efetiva a observância de uma regra (nesse caso, o texto deveria ter afirmado: *non calciari est regula*), mas realiza uma *forma vitae*.” AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*: regras monásticas e formas de vida. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 113.

formosa fuga do Real. Da alternância flutuante entre as duas, ou bem se opta pela primeira forçando a realidade jurídica com a absurdidade de normas, ou bem se aceita o discurso vazio dos estadistas no “espaço público” como propostas de um cidadão do bem.

Por fim, a última proposição se vale da necessidade de se construir o que já há como tendência: a criação de outro modo, um duplo negativo, um *Comum* assentado pela *Hipótese Comunista*. O projeto da “Hipótese Comunista”, originalmente apresentado por Alain Badiou nos idos dos anos 90 e recebido por uma quantidade razoável de autores também recebeu uma feição própria na obra de Slavoj Žižek. Como fruto deste trabalho, Žižek e Costas Douzinas organizaram um evento homônimo entre os anos de 2009-2010.<sup>25</sup>

Paralelamente, Paixão pelo Real e Razão Cínica só podem vir acompanhadas com um juízo transcendentalmente imanente. Objetiva-se deixar claro que essas duas modalidades de regimes de pensamento são identificações para modelos de esgotamento da contemporaneidade. Por essa razão, defende-se uma alternativa em face às duas opções por meio de uma crítica positiva subtrativa, a qual faz parte do projeto introdutório de um Direito dos Comuns.

## 1.1 O MODELO E O PARADIGMA

Ao longo de todo o século XX, a *poética do espaço* esteve representada por “padrões atômicos” dos sistemas do pensamento filosófico geral, os quais não significam que sejam “simplistas” ou apenas “simplificadores”. Pelo contrário, trata-se de uma fórmula de “redução” teórica denominada de *redução conceitual generalizada*.

No presente item, discutem-se as variadas formas de redução metodológica que, uma vez reproduzidas em grandes escalas, expressam de maneira geral todo e qualquer sistema de pensamento. Essas pequenas células lógicas servem de apoio de visualização para complexidades impenetráveis, como é o caso dos *conjuntos*, dos *modelos*, dos *paradigmas*, dos *exemplos*, etc. Note-se que essa redução não diz respeito ao projeto Neopositivista de construção da sintaxe universal e da filtragem ideológica dos enunciados, mas a uma

---

<sup>25</sup> Cf. DOUZINAS, Costas; ŽIŽEK, Slavoj. *The Idea of Communism*. London: Verso Books, 2010. Sobre a hipótese destaque: “A operação ‘Ideia do comunismo’ exige três componentes primitivos: um componente político, um componente histórico e um componente subjetivo. Em primeiro lugar, o componente político. Trata-se daquilo que chamo de verdade, verdade política. (...) Em segundo lugar, o componente histórico. A datação mostra que o processo de verdade inscreve-se no devir geral da humanidade, sob a forma local, cujos suportes são espaciais, temporais e antropológicos. (...) Por último, o componente subjetivo. Trata-se da possibilidade de um indivíduo, definido como simples animal humano, e claramente distinto de qualquer Sujeito, de decidir se tornar parte de um processo de verdade política.” BADIOU, Alain. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 132-133.

simplificação do sistema de pensamento por ele mesmo que, escolhendo não se desmoronar, usa desse recurso para sua autorreprodução. Essa estratégia da redução metodológica procura um estatuto rigoroso para que a Paixão pelo Real ou a Razão Cínica possam ser nomeadas. Além disso, por meio dela, pode-se extrair duplos de duplos essenciais por meio dos quais uma análise minuciosa tornaria a investigação sobre o século XX possível.

Uma dupla abordagem relativamente contemporânea edificou dois modos de redução conceitual bastante sofisticados: o *modelo* e o *paradigma*. Mesmo sem correspondência recíproca direta, o modelo e o paradigma se relacionam a partir de dois pontos de vista – eles não se tocam pela relação de causalidade, o que aparece é a relação de *suplementaridade*.

O modelo é regido pela lógica *organizativa*, por meio da sua relação com a descrição e definição dos elementos que compõem organismos próprios olhados por si mesmos. Trata-se de um conjunto de exercícios de autoformação cujo mandamento régio é o respeito de seu modo de se definir, internamente ligado a processos de formalização. Por outro lado, o paradigma se orienta pelas relações múltiplas entre o universo dos organismos múltiplos. É por meio dele que se pode pensar a ordenação, classificação e hierarquização de todos os conjuntos que o unem, mirados de um ponto de vista externo a eles.

O tema do modelo tem suas origens em uma época em que sua teorização nas matemáticas ganhava um destaque fundamental. Naquele momento, tornava-se atraente o estudo sobre o pensamento de procedimentos e experimentações a respeito das formas de organização sem, contudo, definir o seu conteúdo.

É possível localizar a querela a partir dos debates entre Louis Althusser e Jacques Lacan. A partir do início do século XX, Edmund Husserl começara a perceber que uma nova configuração lógico-temporal se apresentava como instância própria dos novecentos, por essa razão, havia a necessidade de seu estudo de modo científico<sup>26</sup>. Algumas décadas depois, Michel Foucault procura, a partir das complexidades às quais ele se defrontou, retornar ao paradigma como modos de pensamentos científicos organicamente vinculados a estruturas de saber e de poder. Por fim, o resgate dessa problemática se deu por Giorgio Agamben.

---

<sup>26</sup> “O conceito de ‘mundo da vida’ serve a Husserl para uma crítica radical das ciências, cuja idealização já é resultado de métodos de conhecimento fundados em nossa experiência imediata, tais como o espaço exato da geometria, o tempo exato da física ou ainda a causalidade exata. É claro que Husserl quer questionar as certezas ingênuas das ciências. Embora argumente apenas de maneira sistemática, sua teoria do mundo da vida, na perspectiva da história da ciência, prepara o solo, uma vez que a questão da gênese de certos paradigmas científicos só encontra solução histórica. Husserl chama a atenção para experiências pré-científicas não menos legítimas que a aceitação de modelos de conhecimento científico. A rigor, como instâncias de fundamentação última, tais experiências até são mais importantes.” ZILES, Urbano. Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl. *Revista abordagem gestáltica*, Goiânia, v. 13, n. 2, 2007, p. 220.

Há cinquenta anos, nos territórios intelectuais franceses, o apreço pelas ciências formais e processos de formalização consolidaram-se nas mais variadas correntes intelectuais, seus herdeiros diretos foram Alexandre Kojève, Gaston Bachelard e Georges Canguilhem. À Kojève deve-se a introdução na França do pensamento de matriz hegeliano. Juntamente com Jean Hyppolite, organizaram uma série de seminários, durante os anos de 1933 a 1939<sup>27</sup>, sobre o pensamento do pensador germânico, além da primeira tradução para o francês da *Fenomenologia do Espírito*. O mérito de Kojève foi apresentar elementos da filosofia de Hegel para uma gama variada de interessados da filosofia à antropologia, da literatura à psicanálise. Em Bachelard, encontra-se o empenho em abordar as “ciências duras” do ponto de vista materialista, o esforço pela defesa do estatuto da epistemologia, bem como a ênfase na separação específica de cada configuração científica. É em função da obra de Bachelard que muitos operadores tornaram-se fundamentais para os posteriores desenvolvimentos da ciência, da ideologia e da epistemologia, tais como “corte epistemológico”, “epistemologias regionais”, “fenomenologia da imaginação”, “materialismo racional”.<sup>28</sup> Já Canguilhem foi responsável por influenciar diretamente a renovação das discussões acerca da vida e do vivo, as limitações biológicas frente às sociais implicadas no conceito de vida e a irreducibilidade do estudo biológico pelas ciências físico-químicas ou lógico-matemáticas.<sup>29</sup>

Se fosse possível se localizar pela década de 60, essa herança apareceria na forma mais viva. Foi no contexto de turbulências sociais, políticas (Maio de 68 e os diversos movimentos de insurreição social por toda a Europa já se enunciavam), econômicas e jurídicas (as transformações dos mercados e das relações de trabalhos e todos os câmbios legais operados pelo direito) que duas regiões científicas nasceram: o marxismo (ou materialismo histórico) e a psicanálise.

Embora os textos de Marx tivessem aparecido no século XIX e o marxismo como campo de investigação orientado por eles tenha surgido no último quartel dos novecentos e aquilo o que Freud inventou como prática analítica, a psicanálise, aparecer no primeiro quarto do século XX, dois personagens trataram de renová-los: Louis Althusser e Jacques Lacan.<sup>30</sup> O

<sup>27</sup> Cf. KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002; HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

<sup>28</sup> Cf. BACHELARD, Gaston. *A epistemologia*. Lisboa: Edições 70, 2006; BACHELARD, Gaston. *O materialismo racional*. Lisboa: Edições 70, 1990.

<sup>29</sup> Cf. CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

<sup>30</sup> Slavoj Žižek sobre essa relação remarca muito bem o ponto de contato com essas duas formas de pensamento: a permanente capacidade que elas têm de se engajar com processos de verdade: “Restam somente duas teorias que ainda indicam e praticam essa noção engajada de verdade: o marxismo e a psicanálise. Ambas são teorias de luta, não só teorias sobre a luta, mas teorias que estão, elas mesmas, engajadas numa luta: sua história não consiste em um acúmulo de conhecimentos neutros, pois é marcada por cismas, heresias e expulsões. É por isso

estruturalismo persistia com sua tendência a ver nas estruturas uma forma genérica que derivaria os processos da realidade. A fenomenologia aparecia como uma escrita sobre as sensações sempre parciais de um objeto intencionalmente reconhecível. O marxismo vulgar e suas vertentes na defesa de outro mundo (ideologia proletária). Os dois grupos representados por Althusser e Lacan tomaram para si a tarefa de resgatar os pensamentos de Marx e de Freud.

O professor universitário e militante comunista desde os anos finais da década de 40, Louis Althusser, esteve engajado no projeto de elevar o Materialismo Histórico descoberto por Marx ao estatuto de Ciência, retirando as contaminações ideológicas. Por meio desse *retorno a Marx* que se propunham suas duas obras *Por Marx* e *Ler O Capital* (ambas lançadas em 1965). Nesse contexto surgem os *Cahiers Marxistes-Leninistes*<sup>31</sup>, espaço privilegiado reservado à discussão rigorosa dos elementos científicos do marxismo em geral; além de apontar a *crise da crise do marxismo*, o empenho althusseriano se concentrava no problema da organização política como modo de efetivar uma ideia de nova sociedade; de forçar as bases categoriais e conceituais do materialismo histórico, do materialismo dialético e da ideologia proletária que implicava uma renovação das instituições-chave como o Estado, o Partido e o Direito. Pode-se resumi-lo nas palavras iniciais em *Por Marx*:

Que me permitam aqui resumir numa forma extremamente sumária alguns resultados de um estudo que se estendeu por longos anos e cujos textos, por mim publicados, não são mais que testemunhos parciais. 1) Uma “*cesura epistemológica*” intervém, sem nenhum equívoco, na obra de Marx, no ponto onde o próprio Marx a situa, (...) 2) Essa “*cesura epistemológica*” compreende conjuntamente duas disciplinas teóricas distintas. Foi ao fundar a teoria da história (materialismo histórico) que Marx, com um só e único movimento, rompeu com a sua consciência filosófica ideológica anterior e fundou uma nova filosofia (materialismo dialético). (...) 3) Essa “*cesura epistemológica*” divide assim o pensamento de Marx em dois grandes períodos essenciais: o período ainda “*ideológico*”, anterior à *cesura* de 1845, e o período “*científico*”, posterior à *cesura* de 1845. (...) 4) O período das Obras da Juventude de Marx (1840-1845), isto é, as suas obras ideológicas, pode, por sua vez, se subdividir em dois momentos (...) 5) As *Obras da Cesura* colocam delicados problemas de interpretação em função do lugar que ocupam na formação teórica do pensamento de Marx. (...) 6) Situar a *cesura* em 1845 não deixa de ter consequências importantes no que se refere

---

que, em ambas, a relação entre teoria e prática é propriamente dialética; em outras palavras, é de uma tensão irreduzível (...) Em seu aspecto mais radical, a teoria é a teoria de uma prática fracassada (...)” ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 21.

<sup>31</sup> Os Cadernos Marxistas-Leninistas foram editados até o final de sua publicação em 17 dezessete volumes compreendidos entre o período de dezembro de 1964 até abril-junho de 1968. O conteúdo de suas edições está parcialmente disponível, cf. CAHIERS Marxistes-Léninistes. Acessado em: 05 de novembro de 2018.

não somente à relação de Marx com Feuerbach como também à relação de Marx com Hegel. (...) <sup>32</sup>

A lista não exaustiva dos compromissos investigatórios firmados por Althusser apresenta um voo superficial dos problemas contidos na produção teórica de Marx, refletindo decisivamente para a questão *organizacional*.

Do outro lado da história, o psicanalista parisiense Jacques Lacan também se deparava com o problema bastante similar. Em 1953, Lacan inicia seu trabalho rigoroso de leitura dos textos psicanalíticos fundamentais, que ficou conhecido como *retorno a Freud*<sup>33</sup>. Nessa perspectiva, o legado freudiano sofreu um abalo e seu resgate manifestava-se como um *dever*. No entanto, Lacan, por seu caráter excessivamente autêntico, começara a causar certos desconfortos aos olhos da IPA, pois as sugestões desta instituição simplesmente não eram levadas em consideração por parte do pensador. Após ser descredenciado como tutor de formação analítica e se retirar da SFP<sup>34</sup>, Lacan encontra ajuda de um interessado. Foi então que Louis Althusser o ajuda (juntamente com o diretor Ferdinand Braudel e tantos outros intelectuais) com o convite para a sequência de seus seminários nas dependências da *École Normale Supérieure* no mesmo ano de 1964. Na aula inaugural em 15 de janeiro, Lacan faz questão de ressaltar o contexto de sua censura:

Esta chamada não é anedótica. E é por isso mesmo que penso que vocês não verão, de minha parte, nem recurso à anedota, nem qualquer tipo de polêmica, se aponto para o seguinte, que é *um fato* – que meu ensino, designado como tal, sofre da parte de um organismo que se chama *Comissão Executiva* de uma organização internacional que se chama *International Psychoanalytical Association*, uma censura que não é de modo algum ordinária, pois que se trata de nada menos do que prosciever esse ensino – que deve ser considerado como *nulo*, em tudo que dele possa vir quanto à habilitação de um psicanalista, e de fazer dessa prosciação a condição da afiliação internacional da sociedade psicanalítica à qual pertença. Isto ainda não é bastante. Está formulado que essa afiliação só será aceita se derem garantias de que, *jamaiz*, meu ensino possa, por essa sociedade, voltar à atividade para a formação de analistas. Trata-se portanto de algo que é

<sup>32</sup> ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967, p. 22-30. Cf. ALTHUSSER, Louis. et al. *Ler O Capital*. v. 1. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979; ALTHUSSER, Louis. *Ler O Capital*. vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

<sup>33</sup> “A partir de 1953, Lacan pode então ‘retornar a Freud’ e trabalhar nesse retorno durante os dez anos seguintes. No fundo, esse foi o *slogan* encontrado por ele para definir o momento de integração do conceito de inconsciente à sua teoria.” SAFATLE, Vladimir. *Introdução a Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 44.

<sup>34</sup> Lacan, por seu caráter excessivamente autêntico, começara a causar certos desconfortos aos olhos da IPA, pois as sugestões desta instituição simplesmente não eram levadas em consideração por parte do pensador: “(...) desde que havia sido formada, em 1953, a Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP) lutava para ser reconhecida pela Sociedade Psicanalítica Internacional (IPA), responsável pela unidade e legalidade do movimento psicanalítico mundial (...) Tal situação acabou por levar a IPA a colocar, como condição para a aceitação da SFP, a exclusão de Lacan da posição de analista-didata. Dado esse contexto, Lacan decidirá fundar, em 1964, sua própria sociedade de psicanálise: a Escola Freudiana de Psicanálise (EFP)” SAFATLE, Vladimir. *Introdução a Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 64.

propriamente comparável ao que se chama, em outros lugares, excomunhão maior (...).<sup>35</sup>

Pouco tempo após, em 1966, dois marcos teóricos importantes aproximaram ainda mais as duas grandes regiões teóricas. Deu-se início à publicação de uma revista orientada pelo pensamento psicanalítico lacaniano em franco diálogo com os discípulos de Althusser, os *Cahiers Pour L'Analyse*<sup>36</sup>. Depois dos Cadernos, Lacan publica os *Escritos*, um compilado de trabalhos entre 1936 a 1966.

As grandes questões acumuladas durante décadas anteriores refletiram definitivamente na maneira de como a década de 60 conseguiu colocá-los. Althusser e Lacan contribuíram para o debate a partir de duas perspectivas, trocaram correspondências (muitas vezes não tão bem correspondidas por parte de Lacan), dialogavam por meio de seus alunos e compartilhavam projetos homologamente paralelos<sup>37</sup>.

Um dos alunos de Louis Althusser e Jacques Lacan, Alain Badiou, em busca da renovação do Materialismo Histórico e dos processos de formalização psicanalíticos, tratou de separar algumas configurações teóricas de acordo com o domínio de saber equivalente, ou seja, o vocábulo *Noção* se restringiria às séries ideológicas (ideologia burguesa, humanística, ideologia proletária), a *Categoria* estaria ligada às configurações filosóficas (idealismo especulativo, materialismo dialético), e o *Conceito* aos continentes científicos (matemáticas, física, biologia, teoria do inconsciente e materialismo histórico).<sup>38</sup>

Como a filosofia é, no essencial, a cobertura ideológica da ciência, uma categoria denota objetos “inexistentes” nos que se combinam o trabalho do conceito e a repetição nocional. Por exemplo, a categoria platônica do “número ideal” designa, dentro de um ajuste “inexistente”, conceitos da aritmética teórica e das noções hierarquizantes de origem político-moral; as categorias kantianas do tempo e do espaço se relacionam com noções relativas às faculdades humanas dos conceitos da física de Newton; a categoria sartreana da história combina conceitos marxistas e noções metafísico-morais, como a da temporalidade ou da liberdade, etc.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> LACAN, Jacques. *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise 1964*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 11.

<sup>36</sup> Os Cadernos Para/Pela Análise foi um conjunto de publicações tendo resultado em 10 dez volumes compreendidos entre fevereiro de 1966 e o inverno de 1969. Todos os textos e publicações estão disponíveis. Cf. CAHIERS pour l'Analyse. Acessado em: 05 de novembro de 2018.

<sup>37</sup> “Se a Psicanálise é ‘irracional’, porque supõe o ‘inconsciente’ como condição de sua produção, e esse inconsciente não é a Razão, então o marxismo, igualmente, será ‘irracional’, porque este supõe a luta de classes, e esta não é a Razão, mas, sim, o conflito das razões”. EVANGELISTA, Walter José. Introdução: Althusser e a Psicanálise. In: ALTUSSER, Louis. *Freud e Lacan, Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal, 1984, p. 33.

<sup>38</sup> Usa-se *conceitual* justamente para indicar a diferenciação feita nos anos marxistas-leninistas revolucionários da década de 60. “Chama-se *noções* as unidades do discurso ideológico; *conceitos*, as do discurso científico; e *categorias*, as do discurso filosófico.” BADIOU, Alain. *El concepto de modelo: bases para una epistemología materialista de las matemáticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores S.A., 1972, p. 13.

<sup>39</sup> BADIOU, Alain. *El concepto de modelo: bases para una epistemología materialista de las matemáticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores S.A., 1972, p. 13.

As matemáticas encontraram um recurso representacional capaz de relacionar unidades existentes e agrupá-las de acordo com certas características, sendo possível somar, multiplicar, dividir e até relacionar uma família de grupos com outras em uma função. Essa teoria dos agrupamentos é chamada Teoria dos Conjuntos. Sua chegada trouxe novidades que abriram novas perspectivas para se trabalhar formalmente as associações, contá-las e colocá-las em funções tal como pressupunha a Teoria dos Modelos. Um fruto deste entrecruzamento intelectual das aproximações e distanciamentos do marxismo e da psicanálise é certamente o sistema filosófico de Alain Badiou. Em sua primeira obra, *O Conceito de Modelo*, publicada em 1969, a preocupação estava na maneira de pensar *cientificamente, materialisticamente e matematicamente* um conceito científico de modelo, regido apenas pelas configurações da lógica e da matemática (um projeto abandonado pelo próprio Badiou em sua última fase). Badiou enfrenta esse debate colocando à prova a possibilidade de um uso da teoria dos modelos de um ponto de vista científico. Para ele “um modelo é o Conceito – matematicamente construído do poder diferenciador de um sistema lógico-matemático. A dupla circunstância das matemáticas neste enunciado constituirá o suporte do meu desenvolvimento final.”<sup>40</sup> O filósofo deixa claro que o modelo só será possível como átomo genérico de interpretação das Ciências se se souber exatamente diferenciá-lo de outras formas pretensamente teóricas.<sup>41</sup>

Para retornar ao alvo do primeiro texto filosófico de Badiou, *Le concept de modèle*, sua identificação dependerá de três linhas de investigação: primeiro, a reconstrução de Badiou da concepção de materialismo dialético de Althusser como uma teoria da troca/mudança social [*social change*]; segunda, sua revisão da distinção ciência-ideologia de Althusser; e terceira, sua tentativa de usar o conceito matemático de modelo para pensar a mudança no conhecimento científico. Cada uma dessas investigações encontram-se com um problema no argumento de Badiou, ele diagnostica, e identifica como Badiou modifica sua trajetória em seguida.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> BADIOU, Alain. *El concepto de modelo: bases para una epistemología materialista de las matemáticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores S.A., 1972, p. 50.

<sup>41</sup> “Tratando-se das acepções da palavra ‘modelo’, dever-se-á enumerar quatro delas: 1) *Noção*: o conhecimento é representação por modelos do real-empírio-dado.; 2) *Conceito* (matemático): teoria dos modelos.; 3) *Categoria, I* (positivista): o real empírico abastece a semântica (os modelos) da sintaxe que propõem as ciências “puras”. A experimentação é uma avaliação-realização.; 4) *Categoria, II* (materialista dialética): Todas as ciências são experimentais. A matemática é um processo de produção dos conhecimentos duplamente articulado. ‘Modelo’ designa a articulação conceitual, *por si mesmo*, que se relaciona com um dispositivo experimental particular: um sistema formal. ‘Sistema formal’ designa, pois, a articulação experimental ou inscrição. Há envoltura da articulação-2 pela articulação-1: a inteligência das montagens formais matemáticas se desdobra na prática conceitual das próprias matemáticas.” BADIOU, Alain. *El concepto de modelo: bases para una epistemología materialista de las matemáticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores S.A., 1972, p. 57-59.

<sup>42</sup> FELTHAM, Oliver. *Alain Badiou: live theory*. London: Continuum, 2008, p. 3. O autor ainda faz uma divisão da trajetória intelectual de Badiou em três grandes momentos: 1) Os “anos althusserianos”: compreendidos entre 66-70 a partir dos textos ‘*L'autonomie du processus historique*’ (1966), ‘*Le (Re)commencement de la dialectique materialiste*’ (1967), ‘*La subversion infinitesimal*’ (1968), ‘*Marque et Manque*’ (1969) e ‘*Le concept de*

Mais uma vez entra em cena a diferenciação rigorosa entre filosofia, ciência e ideologia<sup>43</sup>. A fim de eliminar de início as considerações ideológicas a respeito da construção dos modelos, o filósofo francês considera duas formas de tratá-los como puramente ideológicos, o *formalismo* e o *empirismo*<sup>44</sup>. Quando se pensa no modelo como uma forma originária à qual a própria realidade deve se adaptar, está se falando do formalismo – o exemplo dado é a maneira como o antropólogo Claude Lévi-Strauss imagina seu modelo, uma variante da *epistemologia burguesa*. Quando se pensa o modelo a partir dos elementos da realidade concreta, ou seja, o processo inverso ao do formalismo, tem-se o empirismo: a fé depositada por Rudolf Carnap ilustra essa montagem.

A abordagem materialista apresentada por Badiou eleva o conceito científico de modelo para não se anular de uma vez as configurações nocionais ideológicas. Do ponto de vista organizacional, os modelos não correspondem a elementos da realidade diretamente existentes, muito menos configuram um quadro abstrato de qualidades prontas para ser correspondido. Eles são formas de produção de indeterminação historicamente determinados, são estruturas que sustentam campos indefiníveis decompostos pelos usos categoriais, são índices epistemológicos<sup>45</sup>. Eles têm um duplo caráter para sua formação. Os Modelos

*modèle*' (1970); 2) O período maoísta e dialético: logo após 70 até a publicação de *Théorie du Sujet* (1982); 3) Ontologia da teoria dos conjuntos e o período filosófico: percorre a publicação da obra *O Ser e o Evento* (1988) até os dias de hoje.

<sup>43</sup> Badiou apresenta a questão dos modelos a partir de três promessas de teses: *Tese 1*: “Existem duas instâncias epistemológicas da palavra ‘modelo’. Uma é uma noção descritiva da atividade científica; outra, um conceito da lógica matemática”; *Tese 2*: “Quando a segunda instância serve de suporte à primeira, teremos uma cobertura ideológica da ciência, vale dizer, uma categoria filosófica: a categoria de modelo”; *Tese 3*: “A tarefa atual da filosofia consiste em desentranhar, dentro dos usos da categoria de modelo, um uso *subordinado*, que não é mais que uma variante, e um uso positivo, investido na teoria da história das ciências.” BADIOU, Alain. *El concepto de modelo: bases para una epistemología materialista de las matemáticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores S.A., 1972, p. 13.

<sup>44</sup> “Está claro que empirismo e formalismo não têm por hora outra função que a de ser os termos de que formam um casal. O que constitui a epistemologia burguesa não é o empirismo nem o formalismo, mas sim o conjunto das noções com que designamos, em um primeiro tempo, sua diferença e em segundo tempo sua correlação.” BADIOU, Alain. *El concepto de modelo: bases para una epistemología materialista de las matemáticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores S.A., 1972, p. 9.

<sup>45</sup> “A única coisa que digo é isso: se se assume dentro do marco do materialismo dialético uma doutrina da *produção histórica* dos conhecimentos científicos, então se tem o direito de reconhecer no conceito de modelo um *índice epistemológico*, desde que se entre para decifrar a dialética experimental da produção matemática e se arranca, pois, a esta o seu estatuto idealismo de conhecimento ‘puro’, ‘formal’, ‘*a priori*’, etc. Em outras palavras, esclarecido pelo materialismo dialético, o exame rigoroso do conceito científico de modelo permite traçar uma linha de deslinde entre os *usos* categoriais (filosóficos) deste conceito: um, positivista, que o submete à noção (ideológica) da ciência como representação do real; outro, materialismo, que, ao conciliá-lo com a teoria da história das ciências – região específica do materialismo histórico –, faz diretamente mais fácil sua integração eficaz na ideologia proletária.” BADIOU, Alain. *El concepto de modelo: bases para una epistemología materialista de las matemáticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores S.A., 1972, p. 57. Ou ainda: “Este uso da palavra ‘modelo’ libera, a meu modo de ver, uma categoria epistemológica fecunda. Poponho chamar de *modelo*, dentro do processo histórico de uma ciência, ao estatuto que assinala retrospectivamente suas primeiras instâncias práticas sua transformação experimental mediante um dispositivo formal definido” BADIOU, Alain.

necessitam de uma sintaxe<sup>46</sup>. Necessitam de objetos, de propriedades de objetos e de generalidade. São chamados respectivamente de constantes individuais, predicação, variáveis individuais. Necessitam também de marcas de pontuação, ou fórmulas elementares. E, por fim, necessitam de regras de formação, seja pelos seus quantificadores (universais e existenciais), seja pelos seus procedimentos (generalização e separação), seja pelos seus conectivos (negação e implicação). O Modelo também precisa de uma semântica<sup>47</sup> e obedece a três regras básicas para formar sua estrutura (a partir da teoria dos conjuntos): 1) precisa postular o conjunto vazio; 2) postular uma família de subconjuntos do vazio e 3) necessita também de duas marcas suplementares (verdadeiro e falso) para incluir e excluir dentro da estrutura duas funções. Tais “modelos científicos” nada mais são que blocos formais de interpretação e de desdobramentos de uma fórmula teórica para outra. Por exemplo, há, no conjunto jurídico, uma definição de o que é uma pessoa, isto é, faz-se necessário completar alguns requisitos formais para a construção desse instituto; para o conjunto sociológico há uma definição de pessoa que não está completamente de acordo com o jurídico.

Afastado das operações lógico-matemáticas e próximo das significações linguístico-históricas, o paradigma aparece também como uma maneira de redução interpretativa. Sua função está ligada pela perspectiva orgânica que faz rede de relações, a qual corresponde à sua condição de possibilidade<sup>48</sup>, para fins deste trabalho, serão apresentados em três momentos.

Tem-se o primeiro momento na virada do século passado com Edmund Husserl, o qual, inspirado pela tradição filosófica, tinha como intuito a análise da conjuntura das ciências, o reforço das bases tradicionais da filosofia e a construção e emergência de um novo

*El concepto de modelo: bases para una epistemología materialista de las matemáticas.* Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores S.A., 1972, p. 64.

<sup>46</sup> BADIOU, Alain. *El concepto de modelo: bases para una epistemología materialista de las matemáticas.* Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores S.A., 1972, p. 29-35.

<sup>47</sup> “1) A construção rigorosa do conceito de modelo, do que a avaliação é um momento, implica que a escritura formalizada seja ‘numerável’ mediante os numerais inteiros; dito de outra maneira, implica que uma expressão bem formada do sistema formal seja uma serie *numerável e finita* de marcas indecomponíveis. Falar de modelo é excluir a ideia de que uma linguagem formal possa ser contínua. 2) Depois de ter ocorrido explicitamente a matemática dos conjuntos, recorremos neste ponto, de um modo mais ou menos implícito, à matemática dos números inteiros e especialmente ao axioma da indução, que a caracteriza. Falar de modelo é pressupor a ‘verdade’ (a existência) de tais práticas matemáticas. Instauramo-nos desde um primeiro momento na ciência. Não a reconstituímos a partir do nada. Baseamo-nos nele. (...) UMA ESTRUTURA É MODELO DE UMA TEORIA FORMAL SE TODOS OS AXIOMAS DESTA SÃO VÁLIDOS PARA AQUELA.” BADIOU, Alain. *El concepto de modelo: bases para una epistemología materialista de las matemáticas.* Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores S.A., 1972, p. 40-42.

<sup>48</sup> É recorrente o uso do paradigma pelos autores para justamente estabelecer rigorosos critérios metodológicos, contando ainda com sua função orgânica. No seu prefácio à primeira edição, Freud recorre também ao paradigma como importante recurso de investigação. Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação de sonhos.* Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 29.

olhar, a Fenomenologia. São suas críticas ao historicismo, ao relativismo e ao psicologismo que o permitiram encarar o século XX e “consertar” a sua filosofia de um ponto de vista paradigmático.

Husserl não só diagnostica a crise, mas apresenta a fenomenologia como método para superá-la. Com ela pretende retornar do mundo artificial e abstrato do objetivismo científico ao mundo da vida, buscando o saber fundamental no campo das experiências pré-científicas e originárias. Pretende restituir o sentido originário às ciências a partir da “função fundante” do “mundo da vida”, que é o problema anterior e universal para todas as ciências. A fenomenologia propõe-se ser um método no qual todo o conhecimento se constrói em referência à subjetividade. Desta forma a fenomenologia entende-se na função de “filosofia primeira”, paradigma de todo o saber, que tendo sentido em si mesma o confere às demais ciências. Tematiza a subjetividade transcendental enquanto origem e raiz de toda a intencionalidade e sentido, pois a ciência é um produto humano que parte de uma intuição pertencente ao mundo da vida, fundamento último das ciências. A fenomenologia assume, pois, a tarefa de um filosofar radical como novo começo absoluto (...).<sup>49</sup>

“Crise das ciências” e “mundo da vida”, para Husserl, configuram-se como peças antagônicas por meio das quais todo desenvolvimento teórico é possível. É a partir das *crises* que um novo *critério* pode aparecer, pela teorização sobre a vida aparece como algo ao mesmo tempo independente e necessária para o investigador. De todos os conceitos, o que mais se aproxima da perspectiva do paradigma é de *epoché*. Quase como um método a ser seguido, a redução teórica operada pela *epoché* faz que todo juízo, toda percepção ou ideação do indivíduo sejam suspensas para se abrirem aos Fenômenos, ou seja, a *suspensão épocal* significa aquela posição pela qual a objetividade e a subjetividade se misturam fazendo que toda a análise vista por essas lentes esteja a serviço do objeto visado, e não ao gosto do observador. Essa consciência universal, esse agir-para-o-mundo eleva o estatuto do objeto à importância significativa dentro da Fenomenologia. Apesar de o indivíduo estar presente, ter intencionalidade orientada, é apenas por meio do objeto que uma crítica rigorosa pode aparecer independente das vontades e inclinações somente subjetivas. É, ao mesmo tempo, uma perda e um ganho do mundo (uma pura intencionalidade<sup>50</sup>).

A referida mudança de posição proporcionada pela *epoché* permite-nos, por sua vez, falar de um mundo do qual partimos empiricamente, vivenciado continuamente por nós mesmos – enquanto homens efetivos, entes psicofísicos – mas, sobre o qual lançamos uma suspensão de juízo, colocando “entre parênteses” a posição de existências das coisas que habitam este mundo. Por outro lado, o exercício generalizado de tal estratégia metodológica nos permitirá, de certo modo, falar de uma “nova

<sup>49</sup> HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 40.

<sup>50</sup> TOURINHO, Carlos Cortes. A dupla implicação da *epoché* e sua relação com o mundo na fenomenologia de husserl. *Philosophos – Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 21, n. 1, 2006, p. 44.

versão” do mundo: o mundo tal como revelado e constituído na própria imanência da consciência intencional.<sup>51</sup>

Do material histórico produzido pelo tempo (mundo da vida), a eleição de alguns elementos em uma armação à função principal, à *instância epocal* de determinado tempo, configura-se como um verdadeiro paradigma. Essa instância estabiliza os conhecimentos de determinado tempo sem necessariamente ter de aparecer como determinante visível. Um sustentáculo que se faz a partir dos conhecimentos e de suas áreas específicas. Por esses termos que a questão da crise e da tradição toma importância no pensamento de Husserl<sup>52</sup>.

De toda forma, “se a ideia husserliana de uma ‘recuperação do mundo’ impõe-nos, pelo exercício generalizado da epoché, a passagem do transcendente ao imanente, tal passagem não deve apenas ser entendida como um deslocamento”, do que está objetivamente dado. Perder um mundo pela suspensão epocal para reencontrá-lo é porque o que se encontra está “fora de mim para o que se encontra em mim como eu empírico, mas, fundamentalmente, como um deslocamento do transcendente (no sentido do que não é plenamente evidente) para o que se revela, em sua doação originária, como ‘dado absoluto’”<sup>53</sup>.

Como uma figura de linguagem que não se encaixa perfeitamente em suas próprias prescrições – pelo simples fato de estar ligadas com mais outras funções – o que se tem como singularidade se localiza nas superfícies de um grupo de elementos, é aquilo no qual se supõe

---

<sup>51</sup> TOURINHO, Carlos Cortes. A dupla implicação da epoché e sua relação com o mundo na fenomenologia de husserl. *Philosophos – Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 21, n. 1, 2006, p. 38.

<sup>52</sup> “Nestes termos, todo o problema, para Husserl, está na noção de tradição: ela seria uma espécie de gênese espiritual, mesmo que não saibamos de onde ela vem. Tratar-se-ia de uma gênese de espírito, um saber implícito, nascida da produtividade humana que faz com que sejamos contemporâneos de Galileu. Numa palavra, a noção de tradição fala de uma continuidade dos saberes.” MANZI, Ronaldo Filho. Duas noções de a priori histórico: a tradição e o arquivo – a concepção de uma “anti-crise” de Michel Foucault. *Philosophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 19, n. 1, 2014, p. 198. Diferentemente de Husserl, a atualização crítica operada por Foucault traz o debate acerca do paradigma para outro espaço, para o domínio histórico-discursivo da histórica, para o domínio científico-discursivo da ciência, e para o domínio prático-discurso das práticas cotidianas. A diferença é que o *a priori* não escapa da historicidade, isto é, o *a priori* histórico não se confunde com o *a priori* formal (que, para Foucault, está localizado Husserl), por mais que se tenha um esforço por parte dos simplistas de tratá-los como equivalentes: “(...) as diferentes obras, os livros dispersos, toda esta massa de textos que pertencem a uma mesma formação discursiva, (...) todas estas figuras e estas individualidades diversas não se comunicam somente pelo encadeamento lógico de proposições que eles levam adiante, nem pela recorrência de temas, nem pela obstinação de uma significação transmitida, esquecida, redescoberta; eles se comunicam pela forma de positividade de seus discursos. Assim, a positividade assume o papel daquilo que podemos denominar um *a priori* histórico.” FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016, p. 155.

<sup>53</sup> TOURINHO, Carlos Cortes. A dupla implicação da epoché e sua relação com o mundo na fenomenologia de husserl. *Philosophos – Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 21, n. 1, 2006, p. 52. Cf. HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura: volume 1*. Rio de Janeiro: Forense, 2014; \_\_\_\_\_. *Investigações lógicas: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

uma materialidade, uma condição de inteligibilidade que resulta em uma estrutura homogeneamente tecida.<sup>54</sup>

O segundo momento se remete aos anos dourados franceses da década de 60. Michel Foucault também contribui substancialmente para a temática a respeito do paradigma, sua fase conhecida como *fase arqueológica* (comumente agrupada pelo intervalo de 1961 a 1969) resgata de um ponto de vista significativo a problemática lançada por Husserl décadas anteriores<sup>55</sup>. Com o método arqueológico, historiciza-se a própria história. Como diferença à Husserl, Foucault dá um passo atrás para perceber como se dão os fundamentos dos próprios fundamentos, uma campanha radical contra a racionalidade criadora da Fenomenologia. O que se poderia entender como “mundo da vida” aparece agora no pensamento do Foucault de 60 como “*a priori* histórico”; a “*epoché*” como “*episteme*”.

se eu suspendi as referências ao sujeito falante, não foi para descobrir as leis de construção ou de formas que seriam aplicadas da mesma forma por todos os sujeitos falantes, não foi para fazer falar o grande discurso universal que seria comum a todos os homens de uma época. Tratar-se-ia, ao contrário, de mostrar em que consistiam as diferenças, como foi possível que os homens, no interior de uma mesma prática discursiva, falem de objetos diferentes, tenham opiniões opostas, façam escolhas contraditórias; tratar-se-ia também de mostrar em que as práticas discursivas se distinguiriam umas das outras; breve, eu queria não excluir o problema do sujeito, eu queria definir as

<sup>54</sup> Deve-se essas e outras considerações ao trabalho Lucas Bertolucci Barbosa de Lima: “Husserl, em sua sexta investigação lógica, no § 33, esclarece como um conflito poderia fundamentar uma união: se o conjunto T preenche-se com os elementos a partir da proposição ou p ou q (q v p), isso quer dizer que há um conflito entre p e q e que estes elementos nunca estariam juntos num conjunto T. A intersecção dos dois conjuntos T possíveis seria um conjunto vazio. Um outro conjunto T<sub>0</sub>, porém, abrangeria a situação a partir de um fora, e possibilitaria mostrar o conflito de p e de q pela própria proposição há um conflito entre p e q em relação ao conjunto T (q ∈ T v p ∈ T). O paradigma cumpriria função similar a este conjunto T<sub>0</sub>, mas sem constituir estritamente um novo conjunto, sem ser conjunto no sentido especificador, sendo apenas a pura exposição da singularidade, a *arché*.”. LIMA, Lucas Bertolucci Barbosa de. *Assinatura de um sujeito qualquer: dispositivo, campo e potência em Giorgio Agamben*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 26.

<sup>55</sup> “Pode-se descrever, como o faz a arqueologia, as estruturas do saber sem recorrer ao cogito (DEI, 610). Em *La naissance de la clinique*, encontramos uma frase que põe às claras a nova posição de Foucault a respeito da fenomenologia: “As fenomenologias acéfalas da compreensão mesclam nessa ideia mal ligada [a ideia de humanismo médico] à areia de seu próprio deserto conceitual” (NC, X). Como dissemos, o único texto de Foucault dedicado à análise de um problema especificamente husserliano é a introdução a Binswanger; contudo, pode-se considerar que a arqueologia, tanto desde um ponto de vista metodológico como desde o ponto de vista da descrição arqueológica, é em grande medida um diálogo com a fenomenologia. A arqueologia tenta liberar a análise histórica da fenomenologia, isto é, da busca de uma origem entendida como busca dos atos fundadores (AS, 265). *Les mots et les choses* pode ser lido como uma anti-*Krisis*, isto é, como uma descrição do conhecimento que se opõe inteiramente à concepção husserliana da historicidade do saber. Foucault não vai em busca dos atos fundadores da racionalidade nem considera que a história do conhecimento seja o desenvolvimento contínuo e progressivo da racionalidade; antes o contrário, trata-se de uma “história” descontínua. Nesse sentido, a noção de *episteme* pode ser considerada como o oposto da noção fenomenológica de tradição. Para Husserl, a fenomenologia está inscrita desde a origem na tradição da *ratio* ocidental; para Foucault, só na disposição do pensamento moderno. As diferentes figuras da analítica da finitude podem ser lidas como as dificuldades ou a ambivalência das diferentes figuras da fenomenologia: a análise das vivências (Merleau-Ponty), o cogito e o impensado (Husserl), o retrocesso e o retorno da origem (Heidegger).” CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 169.

posições e as funções que o sujeito poderia ocupar na diversidade de discursos<sup>56</sup>.

Cada obra é sempre uma resposta à anterior, cada operação efetuada serve de reparo à precedente mesmo que tenha a mesma nomeação. Ele era, como se diz, uma “cobra que perde a pele”<sup>57</sup>. O *a priori* histórico e *episteme*<sup>58</sup> se imbricam ao longo da produção de Foucault, percebe-se mudanças sensíveis na lida dessas duas operações centrais de seu pensamento.

Os mal-entendidos engendrados nos anos 60 pelo uso da noção devem-se a dois motivos: de um lado, interpreta-se a *episteme* como um sistema unitário, coerente e fechado, isto é, como uma coerção histórica, que implica uma sobredeterminação rígida dos discursos; e, de outro lado, acusa-se Foucault de um certo relativismo histórico, isto é, ele foi instado a explicar a ruptura epistêmica e a descontinuidade que a passagem de uma *episteme* a outra necessariamente implica. Sobre o primeiro ponto, Foucault responde que a *episteme* de uma época não é “a soma de seus conhecimentos ou o estilo geral de suas pesquisas, mas o desvio, as distâncias, as oposições, as diferenças, as relações de seus múltiplos discursos científicos: a *episteme* não é uma espécie de grande teoria subjacente, é um espaço de dispersão, é um campo aberto (...) a *episteme* não é uma cobertura de história comum a todas as ciências; é um jogo simultâneo de remanências específicas”. Mais do que uma forma geral da consciência, Foucault descreve, portanto, um feixe de relações e de deslocamentos; não um sistema, mas a proliferação e a articulação de múltiplos sistemas que remetem uns aos outros. Sobre o segundo ponto, Foucault reivindica, por meio do uso da noção, a substituição da questão abstrata da mudança (particularmente viva, na época, para os historiadores) por aquela dos “diferentes tipos de transformação”: “substituir, enfim, o tema do devir (forma geral, elemento, abstrato, causa primeira e efeito universal, mistura confusa do idêntico e do novo) pela análise das transformações em sua especificidade.”<sup>59</sup>

<sup>56</sup> FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016, p. 240-241.

<sup>57</sup> A este respeito remeto o leitor à obra de Roberto Machado que apresenta em algumas pinceladas o painel de vida de Michel Foucault, cf. MACHADO, Roberto. *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: n-1 edições, 2017, p. 33-56.

<sup>58</sup> Destaca-se: “Foucault utiliza a expressão “a priori histórico” para determinar o objeto da descrição arqueológica. (...) o adjetivo “histórico” quer marcar as diferenças com respeito ao “a priori” kantiano. O “a priori histórico”, efetivamente, não designa a condição de validade dos juízos, nem busca estabelecer o que torna legítima uma asserção, mas sim as condições históricas dos enunciados, suas condições de emergência, a lei de sua coexistência com outros, sua forma específica de ser, os princípios segundo os quais se substituem, transformam-se e desaparecem. (...) Trata-se definitivamente da regularidade que torna historicamente possível os enunciados.” CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 21. Cf. CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 139-145. Sobre a *episteme*: “O termo ‘episteme’ está no centro das análises de *As Palavras e as Coisas* (1966) e deu lugar a numerosos debates na mídia em que a noção é, ao mesmo tempo, diferente da de ‘sistema’ – que Foucault praticamente nunca utiliza antes que sua cadeira no Collège de France fosse, a seu pedido, rebatizada, em 1971, como “cadeira de história dos sistemas de pensamento” – e da de ‘estrutura’. Por *episteme*, Foucault designa, na realidade, um conjunto de relações que liga tipos de discursos e que corresponde a uma dada época histórica (...)” REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005, p. 41.

<sup>59</sup> REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005, p. 41-42.

Em 1963, a temática envolvendo a *episteme* ainda estava por ser feita, os registros a respeito de seu uso permanecem inexistentes por toda a obra mesmo que já haja fortes indícios de que a noção estava se construindo. Quanto ao *a priori* histórico, Foucault o utiliza ainda com lapsos racionais, como se esse *a priori* estivesse ligado à maneira como se pensa um campo de práticas formados por encadeamentos racionais. Seu exemplo é o do saber médico, “o *a priori* histórico e concreto do olhar médico moderno completou sua constituição”<sup>60</sup>. Ou ainda, quando diz que “a medicina como ciência clínica apareceu sob condições que definem, com sua possibilidade histórica, o domínio da experiência e a estrutura de sua racionalidade. Elas formam seu *a priori* concreto que agora é possível desvelar (...)”<sup>61</sup>. A presença de uma definição específica ainda não se apresenta.

Três anos mais tarde, a configuração teórica de Foucault muda substancialmente. O recurso à *episteme* (ou melhor, às *epistemes*) é notório, além de fragmentá-la nas épocas renascentista, clássica e moderna, há uma indeterminação conceitual impredicativa. Essa definição precária de *episteme*, como localizada “numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma *episteme*, que define as condições de possibilidade de todo saber”<sup>62</sup>, indica que o interesse do autor nesse momento é de tentar recortar estratos históricos para contrapô-los. Ele os usa para marcar as *diferenças históricas qualitativamente diferentes*.

Esse *a priori* não é constituído por um equipamento de problemas constantes que os fenômenos concretos não cessariam de apresentar como enigmas à curiosidade dos homens; tampouco é formado por um certo estado de conhecimentos, sedimentado no curso das idades precedentes e servindo de solo aos progressos mais ou menos desiguais ou rápidos da racionalidade; nem mesmo é determinado, sem dúvida, pelo que se denomina a mentalidade ou os ‘quadros de pensamento’ de uma dada época, se com isso se entender o perfil histórico dos interesses especulativos, das credulidades ou das grandes opções teóricas. Esse *a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro.<sup>63</sup>

Em *As Palavras e as Coisas*, ao fazer uma história da *episteme*, Foucault permanecia num impasse<sup>64</sup>: ou se a pensava *em função* do *a priori* histórico, ou sua definição não se sustentava. Esse impasse fizera que seus críticos orientassem suas reclamações diretamente a ele, a intelectualidade francesa se mobilizou para discutir os erros e acertos da obra. Eis que

<sup>60</sup> FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017, p. 214.

<sup>61</sup> FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017, p. xiv.

<sup>62</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 230.

<sup>63</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 218-219.

<sup>64</sup> REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005, p. 42.

então, em 1969, Foucault resolve lançar um livro de respostas, uma obra que aceitava parcialmente as críticas em busca de soluções. Com *A arqueologia do saber*, o autor introduz uma definição mais precisa e conceitual, mesmo que a título de uma *suspeita tímida*,

Suspeitemos, talvez, que a *episteme* seja algo como uma visão do mundo, uma fatia de história comum a todos os conhecimentos e que imporá a cada um as mesmas normas e os mesmos postulados, um estágio geral da razão, uma certa estrutura de pensamento a que não saberiam escapar os homens de uma época - grande legislação escrita, definitivamente, por mão anônima. Por *episteme* entende-se, na verdade, o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados; o modo segundo o qual, em cada uma dessas formações discursivas, se situam e se realizam as passagens à epistemologização, à cientificidade, à formalização; a repartição desses limiares que podem coincidir, ser subordinados uns aos outros, ou estar defasados no tempo; as relações laterais que podem existir entre figuras epistemológicas ou ciências, na medida em que se prendam a práticas discursivas vizinhas mas distintas. A *episteme* não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas.<sup>65</sup>

A delimitação, a contraposição e a abstração são as marcas da *episteme* em sua última configuração. Foi a partir dessas características que a relação com o *a priori* se completou para que o impasse fosse resolvido. Ambos os conceitos agora estão unidos pelo referente da *formalização* (um processo arbitrário e não aleatório de montagem teórico-prático dos saberes, do ponto de vista da teoria em sentido estrito e do ponto de vista da condição para essa própria teoria). Comparando-o com a *episteme*,

Justapostas, as duas palavras provocam um efeito um pouco gritante; quero designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados. Não se trata de reencontrar o que poderia tornar legítima uma assertiva, mas isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem. *A priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é a das coisas efetivamente ditas. A razão para se usar esse termo um pouco impróprio é que esse *a priori* deve dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as falhas abertas por sua não-coerência, em sua superposição e substituição recíproca, em sua simultaneidade que não pode ser unificada e em sua sucessão que não é dedutível; em suma, tem de dar conta do fato de que o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016, p. 230-231.

<sup>66</sup> FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016, p. 155.

Por fim, no terceiro momento encontra-se Giorgio Agamben – um herdeiro do ambiente francês de 60 que atualiza a problemática pela ressurreição teórica do conceito de paradigma pela via da arqueologia.<sup>67</sup> Se a *arché* (αρχή) nos permite investigar contextos que à primeira vista estão do lado de fora da história, contextos que não se abrem somente pela temporalidade cronológica, então é preciso uma abordagem que diferencie radicalmente a *origem do nascimento*, tanto pela história (cronológica) quanto pelo conceito (lógico), “a história mais antiga, mas não no sentido cronológico, e sim num sentido constitutivo. *Arché* significa origem; trata-se de uma origem sempre presente, anacrônica, que constitui toda a sincronia”<sup>68</sup>. Trata-se de uma Ideia (ιδέα)<sup>69</sup>, de uma história imanente, em que as próprias orientações são produzidas por elas mesmas, uma proposta muito próxima do *a priori* histórico foucaultiano.

O ser-tal de cada coisa é a idéia. É como se a forma, cognoscibilidade, a feição de todo ente se destacasse dele, não como uma outra coisa, mas como uma *intentio* não é uma simples existência nem uma transcendência: é uma para existência ou uma para transcendência, que permanece ao lado da coisa (em todos os sentidos da preposição *para*), tão ao lado que *quase* se confunde com ela, ao ponto de nimbá-la. Ela não é a identidade da coisa e, todavia, não é outra (*é não outra*) em relação a ela. A existência da idéia é, portanto, uma existência paradigmática: o mostrar-se ao lado de si mesma de cada coisa (*para-deigma*).<sup>70</sup>

Em uma tentativa de abordagem que leve em consideração o Direito, Giorgio Agamben tenta trazer algo novo para se pensar os *standards atômicos*. Em suas explicações, parece haver uma construção do que ele chama de *Paradigma*<sup>71</sup>. O filósofo italiano ainda inclui, dentro dessa lógica, três questões que correspondem aos paradigmas contemporâneos políticos em seu sentido amplo: uma forma que produz essa dessubjetivação por meio de sua

<sup>67</sup> LIMA, Lucas Bertolucci Barbosa de. *Assinatura de um sujeito qualquer*: dispositivo, campo e potência em Giorgio Agamben. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 25.

<sup>68</sup> A “história mais antiga” (...) É uma *arché*, porém uma *arché* que, como em Nietzsche e em Foucault, não é reenviada diacronicamente ao passado, mas que assegura a coerência e a compreensibilidade sincrônica do sistema. AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*: sobre el método. Barcelona: Editorial Anagrama, 2009, p. 125.

<sup>69</sup> “Uma tal-qualidade eterna: é isso a idéia.” AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 94. Sobre o uso da palavra com a grafia em grego, cf. AGAMBEN, Giorgio. *Ideia de prosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012

<sup>70</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 94.

<sup>71</sup> Após resgatar as contribuições de Michel Foucault e Thomas Kuhn em suas defesas de modelos paradigmáticos em contraste, Giorgio Agamben apresenta seis teses de sua definição de *paradigma*: “1) O paradigma é uma forma de conhecimento, nem indutiva nem dedutiva, mas analógica, que se move da singularidade para a singularidade; 2) Neutralizando a dicotomia entre o geral e o particular, substitui a lógica dicotômica por um modelo analógico bipolar; 3) O caso paradigmático torna-se suspenso e, por sua vez, expõe sua pertença ao conjunto, de modo que já não é possível separa na exemplaridade e singularidade; 4) O conjunto paradigmático jamais está pressuposto aos paradigmas, mas sim permanece imanente a eles; 5) Não há, no paradigma, uma origem ou uma *arché*: todo fenômeno é a origem, toda imagem é arcaica; 6) A historicidade do paradigma não está na diacronia nem na sincronia, mas em um entrecruzamento entre elas” AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*: sobre el método. Barcelona: Editorial Anagrama, 2009, p. 40-41.

própria coerção chamada de campo (e como exemplo concreto, elenca o *campo*), “o campo como paradigma biopolítico do moderno”; um Estado que produz os mesmos mecanismos (para si) acima é chamado de *estado de exceção* (como exemplo, não só os regimes totalitários do século XX como a postura de guerra assumida por alguns dos países ocidentais como os Estados Unidos), “o estado de exceção como paradigma de governo”; um sujeito descaracterizado que representa o próprio vazio das relações, bloqueado das experiências (inclusive, em certos casos, até da própria linguagem), um receptáculo de normalizações, um objeto de experiências (como exemplo, o caso do *muçulmano* [Muselmann]), “o paradigma de vida”, sua apresentação, que passa a ser a *vida nua*, é o *homo sacer*. De uma forma ou de outra, parece que a tetralogia de Giorgio Agamben acaba por oferecer, em cada uma de suas seções, paradigmas cujas formas estão alinhadas às seis teses apresentadas na nota anterior. Pode-se dizer que esses movimentos de construção simbólica desafiam as lógicas dual do universal ao particular, e do singular ao singular. Por fim, o sujeito dessubjetivado sustenta-se em dois paradigmas (unidos, mas separados): aquele que “assina” a vida e sua nudez, uma vez que o sujeito de Agamben é já cindido e, portanto, dessubjetivado (uma forma subjetiva separada de uma vida dessubjetivada).

“Estar ao lado”, “mostrar-se ao lado”, “caminhar junto” podem significar o que Agamben propõe como Paradigma. Sua ocorrência inscrita em uma dada situação como um significante esvaziado de sua significação apenas quando visto por si mesmo, mas que quando visto pelos outros significantes pelos quais ele sustenta, o paradigma é a condição para formá-los. Caminhando ao lado, paralelamente, o paradigma estabiliza seus produtos por meio de uma forma, organicamente vigente. A emergência de um paradigma, fixado como ideia, como conceito, dá ensejo a um campo de investigação em que só cabe como lente a *arché*<sup>72</sup>. Como

---

<sup>72</sup> “O paradigma aparece pela primeira vez no sexto livro de Agamben, *A comunidade que vem*, coincidindo com suas primeiras reflexões políticas explícitas. *A comunidade que vem* foi publicada em 1990, imediatamente após o colapso da União Soviética e às severas medidas tomadas na Praça Tiananmen em Pequim, e foi concebido não apenas como resposta a esses eventos, mas também como uma contribuição para o debate a respeito da possibilidade de se perceber uma comunidade que estava ausente critério de pertencimento. A incursão de Agamben neste debate começou por reconceitar a relação entre o indivíduo e a comunidade como a do todo e da parte, ou o geral e o particular, e é nesse contexto que o paradigma (ou o exemplo, usado de forma sinônima) é introduzido. (...) O terceiro capítulo de *A comunidade que vem* intitulado ‘Exemplo’ inicia-se com uma discussão sobre a antinomia do geral e do particular (...) A antinomia familiar a que se refere Agamben quando, no ato de chamar algo de uma árvore, ou arado ou amargo, a singularidade concreta dessa coisa é transformada em um membro de uma classe geral definida por uma propriedade em comum. ‘A palavra árvore’, explica Agamben, ‘designa todas as árvores indiferentemente, na medida em que postula o significado universal adequado em lugar de árvores singulares e infáveis’, e ao mesmo tempo transforma as singularidades em membros de uma classe - um procedimento que se assemelha bastante à formação de comunidades políticas na medida em que a adesão é concedida de acordo com as características mantidas em comum. Assim, a linguagem, como a política, é perpetuamente travada entre a universalidade de suas expressões generalizadas e a singularidade das entidades denominadas que, enquanto elas são o fundamento dessa generalização, permanecem inadequadamente representados por ela. Ao considerar o problema, Agamben argumenta que existe um conceito que escapa a essa

recurso preliminar à análise do século XX, os paradigmas são essências para articular o espanto de enfrentar, ao mesmo tempo, dois pólos de orientação comuns ao “modelo atômico”. O paradigma, então, é efetivado misteriosamente pelo *exemplo* – “é impossível separar com clareza num exemplo sua condição paradigmática, seu valer para todos, de seu ser um caso singular entre os outros”<sup>73</sup>. Esse conceito tão misterioso guarda uma estreita relação com o paradigma, ou melhor, *o exemplo é a manifestação do paradigma no mundo e no pensamento ao mesmo tempo*.

Um conceito que escapa da antinomia entre o universal e o particular nos é desde sempre familiar: é o exemplo. (...) Nem particular nem universal, o exemplo é um objeto singular que, por assim dizer, se dá a ver como tal, mostra a sua singularidade. Daí a pregnância do termo que em grego exprime o exemplo: *para-deigma*, aquilo que se mostra ao lado (como o alemão *Bei-spiel*, aquilo que joga ao lado). (...) Ele é o Mais Comum, que elimina toda comunidade real. (...) Essas comunidades puras se comunicam apenas no espaço vazio do exemplo, sem serem ligadas por nenhuma propriedade comum, por nenhuma identidade. Elas foram expropriadas de todas as identidades, para apropriar-se do pertencimento mesmo, do signo  $\in$ .<sup>74</sup>

Diante dessas palavras, o *exemplo* está cada vez mais presente como um recurso efetivado das construções paradigmáticas teóricas. Ele conversa simultaneamente com a dimensão genérica e abstrata dos conceitos e com o campo empírico e prático da própria vida. Fazer o uso dos *exemplos* é nada mais que *viver a teoria*.

Por todo o exposto, o campo aberto pela Filosofia pode ser identificado por esse diálogo de longa duração em que os interlocutores não necessariamente estão presentes na discussão. Resta saber como se dá, ou mesmo se é possível, que esse espaço de experiências também funcione para o campo do Direito e se seus participantes estão dispostos ao enfrentamento intelectual. A organização pelo modelo e o organismo pelo paradigma manifestam-se como lados anversos de um todo completo. Na próxima seção será apresentado o século XX a partir de sua produção material para o Direito, as duas perspectivas que não se

---

antinomia: a saber, o exemplo: ‘Nem particular nem universal, o exemplo é um objeto singular que se apresenta como tal’. Em outras palavras, o exemplo é simultaneamente um membro simples de um conjunto, bem como os critérios de definição desse conjunto. Ao fornecer seus próprios critérios de inclusão, o exemplo permanece ambíguo ao lado da classe da qual é mais representativa, nem totalmente incluída em uma classe nem totalmente excluída dela. A importância desta formulação é evidenciada nos futuros escritos de Agamben, pois não só as ambiguidades de inclusão e exclusão aparecem de forma proeminente em seu próximo livro, *Homo Sacer*, onde assume a natureza paradoxal da soberania, mas o conceito de paradigma assume um papel cada vez mais importante nos esforços mais recentes de Agamben para esclarecer sua metodologia teórica. (...)” DECAROLI, Steven. PARADIGM/EXAMPLE. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica (org.). *The Agamben dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 144-147.

<sup>73</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*: sobre el método. Barcelona: Editorial Anagrama, 2009, p. 29.

<sup>74</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 18-19.

entrecruzam de modo direto, mas apenas e tão somente se sustentam em um *topos* ainda em formação. O *topos* do Comum.

## 1.2 PAIXÃO PELO REAL E RAZÃO CÍNICA

Em um momento sensivelmente delicado se visto a partir da geopolítica mundial, “quem não compreende o problema da equação diferencial não pode entender o que aconteceu na primeira metade do século XX”<sup>75</sup>, disse Vilém Flusser em suas conferências de 1991 na Universidade do Ruhr-Bochum. Para cada recorte temporal, trata-se de pensar que a imposição hegemônica dessa fração adquire estatuto de “*a priori* histórico” transformando alguns pares de elementos do “estado da situação” em “paradigmas” ou em “modelos”.

No século XX, o problema em torno de uma possível visualização de alternativas esteve sempre assente no *limite* e no *infinito*, em como os registros teóricos e práticos a partir da existência de uma barreira intransponível entre os dois, ou a possibilidade de compor uma visão de mundo pela sua união.<sup>76</sup> No século XVIII, a narrativa oficial pareceria dizer algo do campo das máquinas, o mecanicismo filosófico e toda a estrutura sócio organizacional nele imbuída. Já no século XIX a apresentação da “gramática do organismo”, a biologização dos saberes elenca a vida no topo das preocupações políticas, a indústria como um grande monstro cuja vida deve ser zelada tanto pelos trabalhadores quanto pelos seus donos. Por sua vez, o século XX esteve disposto a atualizar as preocupações por meio do jogo, dos ritos e mitos dentro dos quais qualquer projeto político estaria inserido. Agora, a pequena parcela decorrida do século XXI deu mostras de que sua narrativa está assentada em bases algorítmicas, cibernéticas; o computador passa a ser a célula de análise dos desafios sociais<sup>77</sup>. É possível

---

<sup>75</sup> FLUSSER, Vilém. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p.164.

<sup>76</sup> Atualmente, o debate ganha outras formas interrogando a historicidade como lente metodológica para a captura do atual. Flusser foi um dos pioneiros a contribuir sobre a “pós-história” ao final da Guerra Fria: “As imagens que são de fato eternas porque são imateriais foram inventadas apenas no século XX. Mas já nessas imagens químicas está contido o princípio da eternidade. As pessoas começaram a se comportar de outra forma. Havia pessoas que casavam para serem fotografadas. Hoje em dia não sabemos para que nos casamos. Antigamente casava-se para ser fotografado. Um ato histórico ganhou sentido. Em acontecimentos históricos sempre havia um fotógrafo. A fotografia, a consciência trans-histórica, tornou-se aos poucos o sentido da História. Isso ficou cada vez mais evidente na primeira e ainda mais intensamente na segunda metade do século XX. O sentido da chegada na Lua é a imagem. Um sequestro de avião acontece para a imagem. O sentido da ação política é a imagem. A imagem tornou-se a meta da História. As pessoas começam a ultrapassar a História, sem ter consciência disso.” FLUSSER, Vilém. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 217-218.

<sup>77</sup> Se a medida do século XVIII foi a dos centímetros das máquinas, e os séculos seguintes foram, respectivamente, a dos milímetros do organismo e dos micrômetros dos pequenos jogos e estratégias, há de supor que alguém esteja preparado para o século nanométrico dos algoritmos. As turbulentas mudanças

que uma forma de Direito se apresente como a estável para cada um desses momentos, algo similar ao que a opinião imaginária constitucionalista mostra progressivamente como ideais que comandam a dinâmica das relações jurídico-constitucionais.

Se o Direito acompanha as mudanças da sociedade, a constatação não poderia ser outra senão a de que a mudança estrutural no modo das relações sociais em suas infinitas variáveis, tanto na Europa ocidental e Estados Unidos, quanto nos países periféricos e emergentes (como é o caso do Brasil), abalou o modo de execução do próprio Direito<sup>78</sup>. A produtividade em larga escala, a velocidade em que as informações são transmitidas, a relativa ascensão social desembocaram no direito, a judicialização transformou a velocidade do Judiciário.

Olha-se atônito para o presente sem qualquer perspectiva de capturar a forma como o Direito se encontra. Sem saber muito bem em que se apoiar, em como se localizar, parece que o slogan está nas sombrias palavras do sobrevivente Primo Levi: “Destruir o homem é difícil; quase tanto como criá-lo: custou, levou tempo, mas vocês, alemães, conseguiram. Aqui estamos, dóceis sob seu olhar; de nós, vocês não têm mais nada a temer. Nem atos de revolta, nem palavras de desafio, nem um olhar de julgamento.”<sup>79</sup> As palavras de Levi geram, além do desconforto abissal devido ao contexto em que estão inseridas, uma ambiguidade exemplar desse Novo Tempo. Não é possível identificar rigorosamente se ele está falando do ato de destruir ou de criar – mesmo que já saibamos que sua denúncia gira em torno da destruição humana. Esse curto-circuito radical entre o destruir e o criar nada mais é que a fratura irrecuperável pelas passagens dos tempos. O que está em jogo é o universal de homem, a humanidade tomada em sua totalidade. Mais ainda, é a assunção de que qualquer forma de criação traz consigo o perecimento de infinitas outras formas.

A diagnose das mudanças que vem ocorrendo desde o século XX pode ser entendida a partir de duas noções nomeadas por Paixão pelo Real e Razão Clínica, enquanto aquela remete às respostas enfrentadas diante dos desafios inovadores do começo do século, esta

---

estruturais da segunda metade do século XX instauraram, no campo do pensamento reflexivo filosófico, uma crise sem precedentes na linha de orientação teórica. No campo das artes, as vanguardas europeias do começo do século, as experimentações musicais (Schönberg). No campo das matemáticas, o problema da quantificação e formalização. No campo das ciências, as descobertas, darwinismo social e resgate de Mendel, do DNA e da biologia celular. No campo das políticas, movimentos dos mais diversos. Nietzsche, Freud, Husserl. Cf. FLUSSER, Vilém. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 274-275.

<sup>78</sup> “Assinalam os estudiosos da história econômica do Brasil que, nos três primeiros lustros do século XX, o processo de desenvolvimento do colonialismo atinge o seu maior grau, estimulado pelo incremento do comércio internacional e pela facilidade da mão-de-obra, decorrente, em grande parte, da imigração” GOMES, Orlando. *Raízes históricas e sociológicas do Código Civil brasileiro*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 28.

<sup>79</sup> LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988, p. 219.

seria o registro de um regime de sociabilidade típica do período subsequente à Segunda Guerra Mundial no qual os discursos não mais encontram suas oposições claramente estabelecidas, mas, pelo contrário, agora eles é que são suas próprias negações. As seguintes imagens da Paixão pelo Real e da Razão Cínica tornam possíveis reler a história retroativamente para encontrar casos de contribuições que possam ser úteis, para encontrar essa separação de uma cilada ideológica (e quais foram os teóricos avalistas destes casos) e do que foi uma ação voltada a Ideias.

Do ponto de vista do paradigma, a Paixão pelo Real seria uma derivação, o produto da ânsia colonizadora que culminou sua forma durante o século XIX. Uma imagem que pensa todas suas dependências a partir do ponto de vista da Revolução. Do ponto de vista do modelo organizacional, há três movimentos dentro dos quais as energias atuam: 1) a decisão e distinção sobre a diferença entre o Real e a realidade; 2) o projeto de negar a realidade e perseguir este Real a todo custo; 3) a queda em uma zona de indeterminação sobre o que é o Real e a realidade, tendo como resultado ou no regresso ao início ou em medidas urgentemente imediatas.

Por outro lado, a Razão Cínica, do ponto de vista do paradigma, está diretamente relacionada com o Capital e seu modo de funcionamento. O desejo que a move está balizado pela Guerra. A construção da identidade do adversário, sua eliminação a toda medida, e o embate permanente entre dois pólos de ação marcam sua característica orgânica. Seu modelo invoca também três axiomas: 1) a equivalência total entre todos os elementos da situação reduzindo-os a representantes discursivos quaisquer; 2) a capacidade desses discursos de suportar e conter, em si mesmos, suas próprias negações (em qualquer grau de oposição), inibindo as críticas e blindando as posições dentro da situação; 3) e a tentativa de aniquilar o discurso outro que se equivale a qualquer discurso contraditoriamente armado.

Segundo Badiou, tal paixão movida pela prática artística tenta compulsoriamente causar a qualquer custo um distúrbio cada vez maior na realidade para conquistar, além do princípio do prazer, o prêmio de se encontrar com o real (ou melhor, tenta “furar” o real), fenômenos típicos de *forçamento* histórico, consolidação das grandes narrativas científicas jurídicas, e a tentativa última de aproximar o texto-norma da prática-vida da população. A decisão originária engendra no estado de coisas uma diferença absoluta entre o Real e a realidade, essa imposição soberana faz que a Paixão pelo Real esteja *para além do princípio do prazer*. Daí erige-se um Projeto para negar esta em detrimento daquela, um lugar em que “A aparência que assenta, já não na hipótese, mas nela própria, a coisa já não separada da sua

inteligibilidade, mas no cerne dela – é isso a idéia, a coisa mesma.”<sup>80</sup> Enquanto projeto de ultrapassar as fronteiras da realidade e as ações por essa paixão não encontram barreiras de qualquer ordem que representem um cerceamento de suas próprias atividades. Em um mundo onde real e semblante convivem indiferenciadamente. Ao perder essas barreiras, as ações perdem-se em si mesmas não encontrando mais parâmetro algum que guie tais atividades. Por essa razão, “o espetáculo não é senão a pura forma da separação: onde o mundo real se transformou em uma imagem e as imagens tornam-se reais, a potência prática do homem se destaca de si mesma e se apresenta como um mundo em si”.<sup>81</sup>

O paradoxo da Paixão pelo Real muito bem observado por Žižek<sup>82</sup>, de que ela, vista como um modelo para se interpretar a primeira metade do século XX, seja uma “Paixão pelo Ideal”, seja pela sua natureza lógica. Essa natureza imaginária dos ideais permite imaginar qualidades pouco rigorosas e agrupá-las por meio de um processo de nomeação. Sendo assim, a característica desse conceito histórico está na articulação teórico-prática *em nome* de algo<sup>83</sup> (age-se *em nome* da Lei, *em nome* do Povo, *em nome* do Estado). Todas formas de expressão do que se denomina comumente por Revolução.

O maior dos exemplos para o campo jurídico pode ser identificado na chamada universal feita por Ernst Jünger em *A mobilização total*. Mais que uma ode à guerra combinada pela exaltação da figura do trabalhador-guerreiro, o Projeto de Jünger convoca todas as forças para o novo (e talvez último) confronto de forças em escala global. Em suas palavras,

A mobilização total, como medida do pensamento organizacional, é apenas um indício daquela mobilização mais alta, que a época realiza em nós. Dentro desta mobilização mora uma legalidade própria, com a qual a lei humana, se deve ser efetiva, tem de correr paralelamente. (...) Quando

<sup>80</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 120.

<sup>81</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 72.

<sup>82</sup> Faço uso das indicações de Slavoj Žižek para uma possível definição de Paixão pelo Real: “Ao contrário do século XIX dos projetos e ideais utópicos ou científicos, dos planos para o futuro, o século XX buscou a coisa em si – a realização direta da esperada Nova Ordem. O momento último e definidor do século XX foi a experiência direta do Real como oposição à realidade social diária – o Real em sua violência extrema como o preço a ser pago pela retirada das camadas enganadoras da realidade. (...) Outra versão da mesma ‘paixão pelo Real’, em oposição ao ‘serviço dos bens’ na realidade social, é claramente visível na revolução cubana.” ŽIŽEK, S. *Bem-vindo ao deserto do real!*: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003, p. 22-23.

<sup>83</sup> Essa polêmica é um dos pilares dos debates acerca da definição e da origem dos “totalitarismos”. A título de exemplo, Alain Supiot apresenta: “Hitler não pretende agir *em nome* de uma Lei distante dele, mas pretende ser a encarnação direta dela, o objeto ativo. (...) A língua do Terceiro Reich foi o cadinho de noções tais como a de “material humano”, que rebaixam assim o mundo dos homens ao das coisas. A eliminação, em nome da Ciência, do sujeito de direito é o ponto delirante no qual se ancora o pensamento totalitário.” SUPIOT, Alain. *Homo juridicus*: ensaio sobre a função antropológica do direito. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 70.

começa a pôr em movimento, ao invés dos exércitos da guerra, as massas da guerra civil, a mobilização total muda de domínio, mas não de sentido.<sup>84</sup>

Trata-se não de uma simples mobilização ou mesmo de uma mobilização desdobrada, a dimensão totalitária desta espécie de mobilização ultrapassa as medidas escalares em comparação com qualquer outra. É, antes, uma retenção enérgica do indivíduo e da sociedade concentrada em um ponto.

Para desdobrar energias de tal grandeza, não basta mais armar o braço que carrega a espada, é preciso uma armação até a medula, até o mais fino nervo da vida. Realizá-la é a tarefa da mobilização total, de uma ação através da qual a rede elétrica da vida moderna, amplamente ramificada e cheia de dutos, é canalizada, por meio de uma única chave na caixa de luz, para a corrente da energia bélica.<sup>85</sup>

É curioso como essa convocação obrigatória possui um simbolismo muito próprio. Fruto de outra tentativa revolucionária, seguidamente pela derrota da Primeira Guerra, o “canto apaixonante” pelo Real invoca a responsabilidade pela decisão de encará-lo verdadeiramente. Após o manifesto, Jünger conclui seu texto apontando novamente para uma zona de indeterminação, o confronto final do povo alemão consigo mesmo:

Mais no fundo, abaixo dos domínios onde a dialética das metas de guerra tem sua importância e significado, o alemão se depara com um poder mais forte: ele se depara consigo mesmo. Assim, essa guerra foi para ele, ao mesmo tempo e sobretudo, o meio de realizar efetivamente a si mesmo. E, portanto, a nova armação, na qual nós estamos compreendidos desde muito tempo, tem de ser uma mobilização total do alemão – e nada além disso.<sup>86</sup>

Um Direito nessas condições só pode ser um regime de normatividade de enfrentamento direto, sem delongas ou preocupações com detalhes jurídicos. Basta que a ordem seja ou criada, ou superada, ou imposta. Os anos que compuseram a década de 20 foram palco dos debates mais fundamentais e profundos jamais travados pelo campo intelectual e jurídico mundial, representam, por excelência, o exemplo espacial da “Paixão pelo Real”. Nesse período, alguns dos juristas mais considerados estavam alinhados e dispostos ao debate acerca do fundamento dos fundamentos do Direito, a saber, sobre os limites dos seus domínios e o poder de discriminá-los. Trata-se, pois, do debate sobre a Soberania. É claro que um quadro alargado das conversações inclui os anos da década

---

<sup>84</sup> JÜNGER, Ernst. A mobilização total. *Natureza humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*, São Paulo, v. 4, n. 1, 2002, p. 207.

<sup>85</sup> JÜNGER, Ernst. A mobilização total. *Natureza humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*, São Paulo, v. 4, n. 1, 2002, p. 195-196.

<sup>86</sup> JÜNGER, Ernst. A mobilização total. *Natureza humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*, São Paulo, v. 4, n. 1, 2002, p. 216.

seguinte. Os anos 30 são o desdobramento das ideias e visões lançadas anteriormente, temas envolvendo o Direito, o Estado e a Economia.<sup>87</sup>

Em *O problema da soberania e a teoria do direito internacional e Valor e essência da democracia*, o austríaco Hans Kelsen procurava pensar em um modo de como construir, em meio a tantas “encrustrações ideológicas”, uma doutrina científica do Direito que tivesse como valor maior a força jurídica das normas, ou seja, na maneira como o direito seria capaz de fundar por meio de sua ciência um corpo soberano consistente e legítimo sem se apoiar às forças da natureza, às forças da religião ou até mesmo às forças da política<sup>88</sup>. Se é possível falar do direito como realização última da liberdade humana, sua produção e organização deve passar inegavelmente pelo crivo daquilo que Kelsen chamara de *técnica democrática*. É com a democracia como regime de produção e organização das normas (fruto das vontades oriundas de outras normas) que a noção de soberania começa a tomar seus contornos. É contra esse risco iminente de abalar essa montagem que o jurista irá se insurgir, na defesa indeclinável do fenômeno democrático, e, com ele, a crítica demolidora de outras instâncias.<sup>89</sup>

Adversário direto de Kelsen, o alemão Carl Schmitt também apresenta sua versão de “legitimação da produção e organização das normas” e de soberania. Em 1921, publica *A Ditadura*, em que serão debatidos temas fundamentais sobre a efetivação e legitimação das práticas jurídico-políticas de um povo. No ano seguinte, a resposta ao austríaco aparece em *Teologia política*.<sup>90</sup> O problema da soberania, para Schmitt, apresenta-se a partir das duas

---

<sup>87</sup> Por ora, os problemas fundamentais das décadas de 20 e 30 se localizam em torno do evento da Constituição de Weimar e seus desdobramentos (1918-1933), a este respeito, Gilberto Bercovici apresenta logo nas primeiras páginas a proposta de que se está aderindo momentaneamente: “Compreender as relações entre Estado, direito e economia neste contexto de crise é, assim, estudar o núcleo essencial das preocupações do período. O objetivo deste trabalho é exatamente este, buscando comparar as alternativas colocadas no debate de Weimar e suas perspectivas de concretização na conjuntura simultânea de crise econômica e de crise política.” BERCOVICI, Gilberto. *Entre o estado total e o estado social: atualidade do debate sobre direito, estado e economia na República de Weimar*. Tese (Livre Docência em Direito Econômico) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003, p. 9.

<sup>88</sup> Esse talvez seja um dos sentidos mais banais do que se entender por *pureza* quando tratamos de Kelsen. Não se trata se uma “estratégia higienista” do autor de limpar de uma vez por todas a ganga não-jurídica do direito. A este respeito, cf. RAMIRO, Caio Henrique Lopes; HERRERA, Luiz Henrique. Hans Kelsen: filosofia jurídica e democracia. *Revista de Informação Legislativa*, v. 52, n. 205, 2015, p. 235-261.

<sup>89</sup> Basta conferir, em um curto trecho, a percepção de Kelsen na época de seu escrito: “Mas não é somente a ditadura do proletariado, fundada no plano teórico da doutrina neocomunista e atualizada no plano prático do partido bolchevique russo, que se insurge contra o ideal de democracia. A forte pressão exercida por esse movimento do proletariado sobre o espírito e a política da Europa leva a burguesia a assumir também, por reação, uma atitude antidemocrática. Essa reação encontra expressão teórica e prática no fascismo italiano. Sendo assim, hoje se apresenta o problema da democracia frente à ditadura partidária – de esquerda e de direito – , assim como numa certa época apresentava-se frente à autocracia monárquica.” KELSEN, Hans. *A democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 26.

<sup>90</sup> Nas palavras de Schmitt: “O estudo mais profundo que nos últimos anos dedicou-se ao conceito da soberania chega a uma solução delicada dissociando a sociologia da jurisprudência e separando, em contraposição simplista, o puramente sociológico do puramente jurídico. É o caminho que seguiu Kelsen em seus trabalhos *O problema da soberania e a teoria do direito internacional* (1920) e *Conceito sociológico e conceito jurídico do*

proposições polêmicas lançadas respectivamente nas primeiras linhas do primeiro e do terceiro capítulos: “Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” e “Todos os conceitos centrais da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados”<sup>91</sup>. O reforço da ideia de que a Soberania é o efeito da decisão política de um Sujeito (o Soberano) marca a irreducibilidade da presença da política ao direito, não havendo margem para que sua “pureza”, do ponto de vista da organização estatal que monopoliza sua produção e organização, tenha qualquer influência nas grandes decisões. A *exceção*, portanto, é a porta de entrada para o Soberano, não a *técnica* democrática.

O terceiro é Walter Benjamin. É sabido que Benjamin e Schmitt trocaram inúmeras correspondências a respeito da definição do conceito de soberania e exceção e tudo aquilo que estava em jogo do ponto de vista político-teológico. Talvez o fragmento mais importante dessa primeira metade de século seja o *Para uma crítica da violência*, ali está uma amostra, em retrospectiva, da relação de causalidade entre direito, justiça e violência, as duas primeiras sendo o componente indissociável que se retroalimentam apenas e tão somente para favorecer e estimular a *compulsão pela violência*. Essa força de violência (violência mítica) gira infinitamente sobre seu eixo sem tocar em qualquer outra forma de relação. Ao final, Benjamin invoca a violência autêntica/pura (violência divina), “que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de ‘violência que reina’ [*waltende Gewalt*]”<sup>92</sup>, chave do desmantelamento viciado entre essas formas de violência.

Para além das fronteiras da República de Weimar, Evgeny Pachukanis recebia e rebatia as inúmeras críticas feitas tanto por Hans Kelsen quanto por Carl Schmitt. Em 1924, Pachukanis publica a primeira edição de *Teoria Geral do Direito e Marxismo*<sup>93</sup>, resgatando as bases do marxismo para o debate em torno do conceito de direito abrindo alguns horizontes para sua possível superação. Pachukanis entende o direito como um fenômeno eminentemente burguês, por essa razão, o insere e o define como uma *forma jurídica*, uma das manifestações da *forma mercadoria* que, a rigor, são efeitos do modo de produção capitalista.

Entre os exemplos apresentados, há em comum a tentativa de por em prática o modelo da Paixão pelo Real, de debater os Projetos conforme suas intenções com a finalidade de sublevar o estado de coisas. A elevação do direito ao Direito contra o absolutismo de certos

---

*Estado* (1922). Eliminam-se do conceito jurídico todos os elementos sociológicos e assim se obtém um sistema puro de imputações normativas, que culmina em uma última norma fundamental unitária. (...)” SCHMITT, Carl. *Teologia Política 1 y 2*. Madrid: Trotta, 2009, p. 22.

<sup>91</sup> SCHMITT, Carl. *Teologia Política 1 y 2*. Madrid: Trotta, 2009, p. 13;37.

<sup>92</sup> BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p. 156.

<sup>93</sup> PACHUKANIS, Evgeni. *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921- 1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017.

regimes de normatividades teóricos por Kelsen. O descobrimento de todos os domínios humanos pela prática da dominação decisionista da política de Schmitt. A invocação de uma espécie de violência capaz de suspender e desativar todas aquelas precedentes de Benjamin. E a superação da forma jurídica pelo atravessamento das categorias burguesas modernas de Pachukanis. Assim como a Tese VIII sobre o conceito de História de Benjamin anuncia como tarefa a vinda do “verdadeiro” estado de exceção capaz de reconfigurar um determinado tempo, Slavoj Žižek também nos indica como tarefa a construção de uma “Verdadeira paixão pelo real”<sup>94</sup> a partir de sua teorização do *ato político*.

Na segunda metade do século XX, o Cinismo apareceria como um fenômeno diverso e eminentemente pós-moderno correspondendo à outra metade. Segundo Sloterdijk, em sua *Crítica da Razão Cínica*, “o que a razão cínica faz é dizer que não existe mundo de valores, porque qualquer valor é produto da violência, mas, se não existe valores, qualquer situação é válida. Desaparece, então, qualquer possibilidade de reflexão ética”<sup>95</sup> Em outras palavras, pode-se definir a razão cínica pela sentença: “eu sei muito bem, mas mesmo assim o faço” (*je sais bien, mais quando même...*).

Vladimir Safatle também esclarece esse ponto na medida em que o “cinismo deve ser compreendido como categoria maior para a análise das dinâmicas de racionalização em operação nas múltiplas esferas de interação social no capitalismo contemporâneo” porque “para o cínico, não é apenas racional ser cínico, só é possível ser racional sendo cínico”.<sup>96</sup>

Do ponto de vista do paradigma, o truque operado pela Razão Cínica está em se ligar mascaradamente com a rede dos mercados. Organicamente, ela está presente nos discursos como qualquer outra mercadoria, em uma disputa constante. Por causa disso, seu funcionamento se dá pela Guerra. Como Modelo, ela se funda da derivação de duas qualidades: o decaimento da força dos temas tratados e o momento de um trauma permanente. Isso faz que haja uma equivalência total entre os elementos da situação, não restando nada além de reduzi-los e transformá-los em substituíveis. Se todo elemento pode se trocar por qualquer outro, não há razão para uma defesa tão enfática de posições. As coordenadas se dão

---

<sup>94</sup> Apesar de todas as barbáries, Slavoj Žižek se orienta a não rejeitar a Paixão pelo Real antecipadamente. Como proposta de ação política atual – e essa paixão ainda existe – necessita-se urgentemente de reinvenção, ou deveria aceitá-la de outro modo, com um novo uso: “Deve-se então rejeitar a ‘paixão pelo Real’ em si? Definitivamente não, pois, uma vez adotada essa postura, a única atitude que resta é a da recusa de chegar até o fim, de ‘manter as aparências’. O problema com a ‘paixão pelo Real’ do século XX não é o fato de ela ser uma paixão pelo Real, mas sim o fato de ser uma paixão falsa em que a implacável busca do Real que há por trás das aparências é o estratagema definitivo para evitar o confronto com ele – como?” ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real!*: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003, p. 41.

<sup>95</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p. 213.

<sup>96</sup> SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008, p.12-13.

de forma plástica, flexível e, por uma questão de sobrevivência, devem estar em permanente mudança.

Outro axioma essencial para a formação da Razão Cínica é sua capacidade de suportar e conter, em si mesma, suas próprias negações. Uma estratégia que começa a ser abusivamente utilizada para “reduzir custos”. Se as próprias proposições se encontram como equivalentes e sua defesa perde seu valor, incluir suas próprias negações blinda essas mesmas proposições contra seu desfacelamento aleatório, como se fosse o último suspiro, uma maneira de criar uma sobrevida.

Por fim, o teor bélico, produto da armação dos dois primeiros axiomas, tem como missão a eliminação de qualquer outra forma do jogo de disputas que não a cínica. Assim, o sistema se fecha, não há mais garantias ou ordem hierárquica possível, não há mais defesas de posições e, em decorrência, há uma vigilância constante para que qualquer lampejo, lapso de tomada de posição ou de consistência hierárquica sejam tirados de cena.

Nessa forma de apresentação, a inclusão dos próprios aparelhos de crítica é conjugado com as próprias aberturas críticas do mesmo discurso oferecido, isto é, os mecanismos normativos cotidianos que operam a partir de outros mecanismos de exceção apenas e tão-somente para validá-los (o exemplo clássico é o *café descafeinado*, uma substância identificada como “café” sem seu principal componente ativo, a “cafeína”; isso revela que, a própria construção de certos objetos independe de sua composição, bastando apenas que a aparência dite as regras)<sup>97</sup>. Desloca-se, então, o alvo das críticas dos discursos cínicos por sua capacidade de blindagem dos ataques tradicionalmente elaborados.

Desde 1948 as questões diplomático-militares mundiais precisavam se resfriar, foi então que a proposta de encaminhamento para a inauguração da Organização das Nações Unidas pode ser considerada o marco histórico dessa *epoché*. Diferentemente da Paixão pelo Real, a Razão Cínica não penetra com intensidade nas tessituras do Real, ela age em sentido inverso com a missão de confundir a realidade por meio de suas próprias verdades<sup>98</sup>. Os

---

<sup>97</sup> “O mal-estar na cultura assumiu uma nova qualidade: ele aparece como um difuso cinismo universal. A crítica à ideologia tradicional está atônita diante dele. Ela não vê na consciência cinicamente desperta um ponto de partida para o esclarecimento. O cinismo moderno apresenta-se como o estado de consciência que se segue às ideologias ingênuas e ao esclarecimento dessas ideologias. Nele, o esgotamento gritante da crítica ideológica tem a sua razão de ser. Tal crítica permaneceu mais ingênua do que a consciência que ela quis desmascarar; em sua racionalidade bem-comportada, ela não acompanhou as mudanças da consciência moderna rumo a um realismo múltiplo e refinado.” SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p. 31.

<sup>98</sup> “O que levou os homens a superar a própria inércia e a produzir obras materiais e espirituais foi a pressão externa. Nisto têm razão os pensadores, de Demócrito a Freud. A resistência da natureza externa, a que se reduz em última análise a pressão, prolonga-se no interior da sociedade através das classes e atua sobre cada indivíduo, desde sua infância, na dureza de seus semelhantes. Os homens são suaves, quando desejam alguma coisa dos mais fortes, e brutais, quando o solicitante é mais fraco do que eles. Eis aí, até agora, a chave para penetrar na

recortes históricos em que a visualização dessas dinâmicas aparecem com mais força remetem aos fervorosos anos de 1960: bem-estar econômico, poder de compras em níveis mais que satisfatórios. No entanto, algo parecia incomodar, típico de uma faixa de populações que conquistou parcialmente seu lugar e sua voz na sociedade. Eis que os Novos Direitos e os Novos Sujeitos entram em cena.<sup>99</sup>

As demandas sociais da década de 70 foram absorvidas “com sinal trocado”. Com isso, tem-se: o fim das grandes narrativas e dos projetos sistemáticos da Ciência Jurídica; o abuso de mecanismos de exceção para resolver pragmaticamente problemas iminentes; a manipulação de dados e de opiniões para mobilizar as populações em torno de projetos de pequenos grupos; o centrismo prevalecendo nos debates eleitorais, em suma, um ambiente hostil. Em *Ira e Tempo* Sloterdijk apresenta uma teoria geral da Ira como motor de toda e qualquer psicopolítica possível a partir de três momentos: 1) A descoberta do banco metafísico da vingança; 2) A revolução timótica – o banco comunista da ira; e 3) A dispersão da ira na era dos meios. Na própria revolução da ira, os “bancos comunistas” podem ser analisados conforme nossa proposta oferece, em dois momentos. Nessa segunda metade, a Era da Razão Cínica corresponderia aos feitos extraordinários da Revolução Cultural Chinesa e à figura de Mao Tsé-Tung.<sup>100</sup>

---

essência da pessoa na sociedade. A conclusão de que o terror e a civilização são inseparáveis, que é a conclusão tirada pelos conservadores, é bem fundamentada. O que poderia levar os homens a se desenvolver, de modo a se tornarem capazes de elaborar positivamente estímulos complicados, se não sua própria evolução permeada de esforços e desfechada pela resistência externa? Primeiro, a resistência motivadora se encarna no pai, depois ela cria mil cabeças: o professor, o superior hierárquico, o cliente, o concorrente, os representantes dos poderes sociais e estatais. Sua brutalidade estimula a espontaneidade individual. A possibilidade de dosar no futuro a severidade, a possibilidade de substituir por sanatórios os castigos sangrentos através dos quais a humanidade foi domada ao longo dos milênios, tudo isso parece um sonho. A coerção simulada é impotente. Foi sob o signo do carrasco que se realizou a evolução da cultura; nisso estão de acordo o *Genesis*, que narra a expulsão do paraíso, e as *Soirées de Saint-Petersbourg*. Sob o signo do carrasco estão o trabalho e o prazer. Querer negá-lo significa esbofetear toda a ciência e toda a lógica. Não se pode abolir o terror e conservar a civilização. Afrouxar o primeiro já significa o começo da dissolução. As mais diferentes conclusões podem ser tiradas daí: da adoração da barbárie fascista à busca de refúgio nos círculos do inferno. Mas há uma outra: zombar da lógica quando ela está contra a humanidade.” SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p 179-80.

<sup>99</sup> Cf. BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009; SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

<sup>100</sup> “Quem tivesse acreditado que o direcionamento de energias timóticas por meio do *management* stalinista da ira teria alcançado um grau de frieza política real que não poderia mais ser ultrapassado constata agora duplamente por meio do maoísmo que as coisas não são bem assim. A primeira lição está contida na descoberta levada adiante por Mao Tsé-tung de um novo tipo de guerrilha, que passou por sua prova de ferro no período da guerra civil entre 1927 e 1945 – e ela serviu como fonte de inspiração a inúmeros “exércitos de libertação” do Terceiro Mundo; a segunda lição pode ser aprendida por meio da famigerada revolução cultural dos anos 1960, junto à qual, como todos se lembram, um desencadeamento do ódio da juventude rebelada contra a geração mais antiga dos detentores da cultura assumiu a posição da luta entre classes sociais. Também neste caso, os problemas do *management* da ira se encontravam no centro. O que marcou a política de Mao desde o primeiro instante foi a substituição metodicamente empreendida de energias revolucionárias em falta por meio de uma

Os problemas fundamentais são deslocados abruptamente (a partir da assunção dos axiomas de formação) para outros ângulos. Ângulos esses indecomponíveis em outras perspectivas. Em outras palavras, é o início do declínio da tradição jurídica, um momento em que as práticas cotidianas começam a se descolar de sua substância material previamente assentada, basta olhar a explosão de pequenas escolas jurídicas das mais variadas vertentes espalhadas pelo mundo<sup>101</sup>.

Ganham destaque outros campos não tão genéricos como os das primeiras décadas do século XX. Há a prevalência da Teoria da Interpretação, da Teoria da Argumentação e da Teoria da Democracia sobre a Teoria da Soberania, a Teoria do Estado e a Teoria do Direito. A Cultura ganha destaque como pano de fundo, como significante geral capaz de articular tais domínios teóricos<sup>102</sup>. Uma crítica ao destaque ganho pelo debate envolvendo os direitos fundamentais, o diálogo institucional nos espaços estatais, a efetivação dos direitos sociais. Um jogo viciado em que qualquer crítica já está minada *ab initio* pela pressuposição de que o denunciante é antidemocrático e reacionário. Nestes termos colocados pela Cultura, não se pode escolher entre a democracia ou formas de não-democracia, não se pode escolher entre a cultura e a não-cultura. Aparece aí “a liberdade de uma escolha forçada”.

Tanto a Paixão pelo Real quanto a Razão Cínica representam, respectivamente, duas visões de mundo, uma de base *arquitetural* e outra de base *textual*. Há certa insistência por parte da primeira em reconhecer outro nível de atividades da realidade, uma “realidade mais real”, e, para tanto, o mote é se aprofundar, ir às raízes, ser *radical* (custe o que custar); por outro lado, no segundo caso tem-se uma disposição em perceber tudo como estando no mesmo nível (assim como as linhas de um texto), aquela dimensão do escondido e do encoberto se perde, e, se houver algo de misterioso a ser revelado, ele está nas entrelinhas desse único plano.

---

direção político-militar de um furor provocado e instrumentalizado entre grupos.” SLOTERDIJK, Peter. *Ira e tempo: ensaio político-psicológico*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p. 219.

<sup>101</sup> “Nos últimos quarenta anos assistimos a uma dissolução progressiva das escolas e correntes consolidadas, e em decorrência disso já não é muito útil, por exemplo, a distinção clássica entre jusnaturalismo, juspositivismo e realismo jurídico, que por muito tempo permitiu que nos orientássemos entre as posições dos diversos autores, mesmo que de maneira às vezes um pouco esquemática e forçada. (...) Outra característica do debate filosófico-jurídico contemporâneo é a notável ampliação do âmbito temático: ao lado das problemáticas tradicionais – que vão da teoria da justiça à ciência jurídica, da teoria da norma à teoria do ordenamento – o filósofo do direito está hoje cada vez mais empenhado em tratar de questões específicas, que o aproximam do filósofo moral, do filósofo político, do profissional de informática, do médico, do sociólogo.” FARALLI, Carla. *A filosofia contemporânea do direito: temas e desafios*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006, p. 1-2.

<sup>102</sup> Cf. DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009; MACCORMICK, Neil. *Argumentação jurídica e teoria do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006; PERELMAN, Chaïm. *Ética e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1996; PERELMAN, Chaïm. *Lógica jurídica: nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998; PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Se por um lado a Paixão pelo Real permite falar em nome de um *outro* completamente difuso (o mais correto seria falar de uma outra ordem) com o qual os participantes de um projeto deve necessariamente comprometer-se, na Razão Cínica fala-se em nome de um *outro* que nos usa diretamente como um fantoche, um típico ato de perversão cujos agentes estão em plena disposição de um outro capaz de controlá-los.

Inclui-se ainda nesse diagnóstico a tese de Paulo Arantes da "era das expectativas decrescentes", definido como encurtamento da forma como imaginamos o futuro: o futuro revolucionário está longe de acontecer, mas quando rolar vai ser uma nova ordem social nunca antes vista, o futuro da guerra é bem mais possível, mas quando rolar não vai trazer nada de novo, se não algo "diferente" – o fascismo, o liberalismo ou o socialismo, coisas que existem em outros espaços do globo – e o futuro da crise é sempre presente, e não só não traz nada de novo, ou de diferente, como não traz nada: traz só a ameaça de que tudo acabe numa catástrofe.<sup>103</sup> A forma da revolução (Paixão pelo Real), a forma da guerra (Razão Cínica) e a forma da crise (União da Paixão pelo Real e Razão Cínica). Todas as formas seminais se entrelaçam por meio desse referente comum.

No momento da revolução, o vocabulário utilizado estava na novidade, na aquisição e conquista de novos campos, de superação de formas anteriormente constituídas. No momento da guerra, a gramática central estaria na relação amigo-inimigo cuja missão é sua total aniquilação, a qualquer preço. Já na crise a própria possibilidade de qualquer gramática comum está interdita de maneira radical, os laços sociais não se constituem e portanto o que ocorre é uma nova emergência de um regionalismo. Pensar o direito na revolução é um exercício simples, é por meio de uma instauração de uma ordem nova (predominantemente burguesa), homogênea e liberalista. O direito pela guerra é um direito de sítio, por excelência, a aposta em jogadas arriscadas, a flexibilização do que já foi constituído e a escolha entre uma ou outra ordem. O grande desafio está na existência efetiva de um direito que tenha dinâmica no sistema-crise. Não há um direito dessa natureza, ao menos o momento está se anunciando como tal, em fase de transição e implementação.

Pelo exposto, a identificação dos estratos históricos permite avaliar que À luz de um ponto de vista de superação, defende-se que tanto a Paixão pelo Real quanto a Razão Cínica se apresentam como dois adversários a serem vencidos por uma outra *forma-de-vida* e, para tanto, a defesa da Hipótese Comunista pela via do Direito dos Comuns se faz necessária como um Projeto.

---

<sup>103</sup> Trecho extraído das reuniões do Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia – CEII. Não é próprio. Muito menos é de algum autor.

## 2 O TODO E A PARTE: ENTRE A IDEIA E A IDEOLOGIA

Ela atinge igualmente o todo e a parte. O todo se antepõe inexoravelmente aos detalhes como algo sem relações com eles; assim como na carreira de um homem de sucesso, tudo deve servir de ilustração e prova, ao passo que ela própria nada mais é que a soma desses acontecimentos idiotas. A chamada Ideia abrangente é um classificador que serve para estabelecer ordem, mas não conexão. O todo e o detalhe exibem os mesmos traços, na medida em que entre eles não existe nem oposição nem ligação. Sua harmonia garantida de antemão é um escárnio da harmonia conquistada pela grande obra de arte burguesa.

*Theodor Adorno & Max Horkheimer, Dialética do esclarecimento.*

O presente capítulo não se propõe a prosseguir com as conceitualizações oferecidas pelo capítulo anterior, mas sim na releitura dos fenômenos abordados (da Paixão pelo Real e da Razão Cínica) como partes lógicas de um desenvolvimento das situações com as quais se torna impossível visualizá-las a não ser pela própria inclusão em determinada relação de dependência, uma visão, portanto, *correlacionista*. O tema central, portanto, relaciona o Todo e a Parte (suas relações orgânicas e organizacionais) para percebê-los no Corpo, na Cidade e no Direito. As ligações sociais que se dão pela forma de apresentação ou de representação do Corpo ou da Cidade são, invariavelmente, permeadas pela materialidade da normatividade jurídica, daquilo que se pode entender como *força-do-direito* ou *efeito-do-direito*.

Para poder caminhar por essa trajetória, é preciso articular uma forma de pensamento que não passe apenas pela riqueza do Conceito já feita pelas diversos esforços teóricos existentes, em uma ênfase no caráter mais espontâneo e aleatório das tantas experiências que sequer chegaram a ter-lugar, a constituir-se como Conceitos. Deixe-se de lado a “potência imperial” do Conceito e a prevalência dos lugares marcados pela cotidianidade das sensações e afetividades anônimas da não conceitualidade, em forma de *pensamento da ficção*. Em resumo, quando há a emergência de um Conceito, este já se encontra finalizado nos encaixes rigorosos do pensamento.

Pode-se pensar a ficção a partir de algumas referências, mas uma delas é impossível de ser válida: a de que uma ficção é uma mentira, uma enganação. Uma ficção nada mais é que uma representação que se tem, que se faz e que se passa adiante *como se* fosse algo qualquer; a ficção tem uma força efetiva, material, que gera frutos, que responsabiliza os agentes e que serve de peça fundamental para fazer a máquina da dominação política funcionar.

No caso do Direito, muitas de suas peças poderiam ser identificadas como ficções: a Justiça, o ideal de Liberdade como determinação da vontade, a Paz perpétua, entre outros. Sob o que se entende pelo nome de Direito, muitas ficções são criadas a todo momento. Presunções, suspensões, extinções; o caso da comoriência, da presunção de paternidade, da morte presumida, da extinção do negócio jurídico, ou sua suspensão. No Direito há alguns pontos opacos que não se resolvem pela simples aplicação da lei, é preciso que haja uma espécie de “trapaça teórica” por parte daquele que decide a lei; em outras palavras, todos esses pontos em que a *força-do-direito* não é capaz de atender totalmente aos casos, resolve-se pelo *efeito-do-direito*. Todos os casos citados anteriormente têm de alguma forma relação com os viventes, com o corpo social, com o território, com o governo.

Falar do Corpo e da Cidade significa tratar de duas dimensões de um mesmo modo de operar cujo interesse está alocado na humanidade. No entanto, o que é falado só pode ocorrer por meio das Figuras de Linguagem, isto é, pelos estilos com os quais a linguagem se expressa por algo ou alguém, é falada tanto em sua versão menor (Corpo) quanto em sua versão maior (Cidade) – que a nem tão vaga noção de Corpo Social ganha seu sentido. Como problema antropológico (filogenético) por excelência, a preocupação com o Corpo Social carrega milenarmente sua história.

Dessa configuração, o que sempre houve em toda formação social – ou na maioria dos casos registrados – foi a produção propositada ou não de um *resto*, de uma exclusão (seja da maioria ou das minorias) e de um *excedente*, uma parte adicional reabsorvida logo em seguida de sua criação. Pode-se dizer que o excedente e o resto compartilham de uma equivalência lógica.<sup>104</sup> O Direito tem um papel fundante, pois se localiza no interstício dessas mesmas formações, e mesmo se se considere a formação do Direito como um fenômeno eminentemente moderno, suas formas “pré-jurídicas” indicam também certa continuidade em relação ao modo de se fazer história. Trata-se, portanto, da moderna ideia de *comunidade secular*, ou mesmo da secularização, um domínio dos saberes que está em disputa, por longos séculos, pelos juristas, filósofos e teólogos, ele marca um ponto de contato interessante que não deixa de refletir em cada uma dessas áreas.

Hans Blumenberg, criador da metaforologia, apresenta uma tese polêmica a despeito da função das construções teóricas que não passam pelo crivo conceitual.

---

<sup>104</sup> Mesmo que alguns filósofos já tinham se dado conta desse paradoxo de equivalência entre o *resto* e o *excedente*, Georges Bataille talvez tenha sido um dos primeiros a salientar essa perspectiva. E este respeito, cf. BATAILLE, Georges. *A parte maldita*, precedida de “A noção de dispêndio”. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.

Toda antropologia surge em um horizonte metafórico da abundância ou da pobreza da criatura por ela tematizada. Enquanto não era subordinada ao puro luxo da retórica, a metáfora foi vista como o primeiro nível verbal da carência. Mas, porquanto não se trata das necessidades primárias da vida e da sobrevivência, pode-se justamente dizer que o homem pratica sua faculdade de alargamento do horizonte como mero exercício muscular de sua liberdade.<sup>105</sup>

A defesa da conjectura de que os primórdios do animal humano e sua imaginação antropológica combinam-se em um mesclado de “horizonte metafórico de abundância” com “a pobreza de sua condição” em que a saída resulta vetorialmente no “uso muscular da liberdade”, da *vivência de uma vida vivida*. Essa diferença de potencial cinde o real em realidade, a natureza e o homem, e, por sua vez, a matéria e seu Conceito. Em suas palavras, “A prova de que a necessidade teórica não se esgota na operação do conceito e das articulações conceituais tem por consequência que sejam descritos os limites do conceito e do que age além desses limites”<sup>106</sup>, ou, em outros termos, “*em favor do conceito deve haver uma região prévia de não conceitualidade*, mesmo se se deva ser capaz, com os critérios do conceito completo possível, de fazer com que aquele campo prévio, tendo em conta a condição de plenitude do conceito, seja dominado e ultrapassado.”<sup>107</sup>

A teoria da não conceitualidade abre um longo caminho de investigações para se percorrer. Não se trata de negar o conceito, ou mesmo de deixá-lo em segundo plano, trata-se, antes, de enfatizar que sua produção passa por critérios pouco discerníveis e localizáveis em esferas que usualmente não são contadas, não entram na conta com a sua devida importância. Esse elogio da criatividade elaborado por Blumenberg é fundamental para que as discussões acerca dos processos figurativos (do Corpo e da Cidade) tenham algum sentido para os debates jurídicos.<sup>108</sup>

Jacques Lacan, ao longo de sua prática como psicanalista, dizia, das mais variadas formas que “a verdade tem estrutura de ficção”.<sup>109</sup> O regime de verdade é, portanto, um

<sup>105</sup> BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 178.

<sup>106</sup> BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 73.

<sup>107</sup> BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 95.

<sup>108</sup> Hans Blumenberg apresenta uma teoria da não conceitualidade rigorosamente articulada: “Uma teoria da não conceitualidade teria de reconstruir, no sentido mais amplo, os horizontes dos quais partiram as abordagens teóricas e as formações conceituais não só para o melhor conhecimento dos resultados, com base em sua gênese e em vista da comprovação das perdas assumidas na formação conceitual pelas exigências de precisão, como também para o ganho daquela totalidade temporal que, contra toda a despreocupação com o capital empregado, não é o pressuposto menos importante para a localização da consciência, e que, sobre o fio do mundo da vida, nos reconduz aos panos de fundo da imaginação dos quais não só algo surge, para ser deixado atrás, senão de que ainda fluem correntes motivacionais constantes, cujo dissecamento se propaga ao que delas provém.” BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 165-166.

<sup>109</sup> “A verdade tem uma estrutura, se podemos dizer, de ficção”. LACAN, Jacques. *O Seminário de Jacques Lacan, livro 4: As Relações de Objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 258-259. Cf. CERTEAU, Michel

regime ficcional. A verdade é uma composição narrativa, uma metáfora e por isso quando se constroem metáforas, o que se faz é na verdade movimento de dupla inscrição, uma metáfora da metáfora (pois a própria linguagem já é em si uma metáfora, estruturada por meio de mediações que permitem que o Real nos seja acessível, inclusive enquanto totalidade lacunar).

A referencialidade de um Todo depende sempre de uma parte, ainda que ela apresente-se apenas enquanto negatividade daquele. Mas a linguagem tem um papel duplo: ela cria e também traduz. Sua própria tradução já é um criar a si mesma numa linguagem, pois nesse deslocamento – nessa transformação metonímica – há um pressuposto lógico de que a linguagem que traduz é também criadora. O ser da linguagem se justifica na necessária manifestação racional da razão suficiente. Assim, toda linguagem é criadora; e toda tradução é criadora, uma vez que a linguagem resulta da tradução de um novo modo de estruturação ficcional daquilo que se quer dizer. A realidade ficcional, enquanto resultado da criação linguística ou metafórica, sobrepõe-se a realidade objetiva, mas no momento de temporalidade lógica em que se sobrepõe a ela, também a cria, produzindo as metáforas, isto é, as ficções necessárias que possibilitam o discernimento e a separação sempre-já indistinguível entre uma e outra. A realidade objetiva pode flutuar sozinha por aí, mas ela só ganha essa existência objetiva a partir do momento que é capturada pelos aparelhos da produção linguística, ficcional e metafórica.

*Fictio* significa em primeiro lugar atividade de *fingerere*, ou seja, criar, configurar, elaborar, apresentar, dar forma artística; representar-se, pensar, imaginar, pressupor, esboçar, idear, inventar. Em segundo lugar, o termo significa o *produto* destas atividades, a pressuposição fingida, a invenção, criação, o caso fingido, é o “momento da livre criação aí é o traço mais saliente”<sup>110</sup>. Em *Filosofia do “como se”*, Hans Vaihinger toma para si a empreitada de cartografar os mais variados tipos de ficções a partir da curiosa partícula “como se” (*als ob*) oriunda das obras kantianas. Como estudioso do pensamento de Kant – e primeiro fundador da Sociedade Kantiana –, Vaihinger descobre uma função essencial da ficção como forma constitutiva das teorizações teórico-conceituais, como os edifícios teóricos necessitam de pontos de partida axiomáticos prescindindo de comprovação. É o que acontece com o sistema kantiano e suas três postulações que circundam a *liberdade*, a *imortalidade da alma* e

---

de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011; LACAN, Jacques. *O seminário, livro VII. A ética da psicanálise* [1959-60]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, p. 22.

<sup>110</sup> VAHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista*. Chapecó: Argos, 2011, p. 226.

a existência de Deus, ou mesmo seus pontos longitudinais de *Sujeito transcendental e coisa-em-si*.<sup>111</sup>

Tais ficções são necessárias como “condição de possibilidade” para o pensamento, seja ele qual for. Elas compõem o caldo material suporte do pensamento. As ficções são *abstrativas* ou *negligenciadoras* quando colocam de modo intencional apenas uma fração da realidade em vez da complexa rede de causas e efeitos; são elas *esquemáticas*, *paradigmáticas*, *utópicas* ou *típicas* quando cumprem a função de aderência sistêmica, casos em que são tomados como pontos de partida para que todo um conjunto teórico tenha validade, veridicidade e efetividade; as *simbólicas* ou *analógicas (trópicas)* são aquelas que aparecem como novas intuições a partir de outras ficções já existentes, adicionando uma novidade ou mesmo ampliando ou reduzindo a medida das relações postas; as ficções *personificativas* são descritas como aquelas relativas à pessoa ou mesmo processos de personificação (*ex.* a gravidade como uma coisa, uma pessoa); as ficções *somatórias (conceitos gerais)* são expressas onde se agrupam fenômenos semelhantes de acordo com suas características; as ficções *heurísticas* são aquelas que pretendem explicar determinado complexo da realidade, pressupõem-se, em um primeiro momento, causas irrealis; as ficções *práticas (éticas)*. No limiar destas ficções, encontra-se, de imediato, um dos mais importantes conceitos já criados pela humanidade: o conceito de liberdade; as ações humanas são consideradas livres e, portanto, “responsáveis” e contrapostas ao curso “necessário” da natureza; as ficções *jurídicas* e as ficções *matemáticas*.<sup>112</sup>

Peter Sloterdijk é um exemplo de autor que se utiliza das considerações tanto de Blumenberg quanto de Vaihinger. Com sua proposta (bachelardiana) de apresentar como desafio o pensamento de “espaços surreais” (uma “fenomenologia do espaço”), é possível

---

<sup>111</sup> A importância de Hans Vaihinger é tão notória que, em uma espécie de autoconfissão, o jurista austríaco Hans Kelsen, em um trabalho crítico levando em consideração a “Filosofia do *como se*”, diz ter sido influenciado já nos seus primeiros anos de pesquisa – e, certamente, a construção de sua “norma hipotético-fundamental” é seu maior reflexo. Cf. KELSEN, Hans. *Sobre a teoria das ficções jurídicas*: com especial consideração da filosofia do “como se” de Vaihinger. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

<sup>112</sup> As posições tanto de Vaihinger e Blumenberg parecem indicar que as ficções jurídicas e as ficções matemáticas possuem um lugar privilegiado de análise: “Na *fictio iuris*, considera-se o não acontecido como se tivesse acontecido ou presume-se o caso contrário, ou subsume-se um caso em uma relação de analogia de maneira estritamente contrária à realidade.” VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se*: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista. Chapecó: Argos, 2011, p. 159. “Pode-se ao contrário dizer que o uso da metáfora é tanto mais impressionante quanto mais nos afastamos da curta distância das intencionalidades plenas e nos referimos às totalidades que, para a nossa experiência, são sempre mais difíceis de atravessar e delimitar.” BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p.163.

perceber em suas obras sua preocupação com a “analítica do lugar”<sup>113</sup>. Aproveitando a metáfora da navegação e do naufrágio (de Blumenberg), Sloterdijk desenha uma história psicopolítica universal da humanidade como a formação de três imagens de móveis aquáticos<sup>114</sup>.

Há ainda, um pouco enfatizado por Hans Vahinger, a diferença entre a ficção e a hipótese em muitos momentos de *Filosofia do “como se”*. Além de tantas outras diferenciações, pode-se resumir em suas palavras como “a hipótese quer descobrir, a ficção quer inventar”. Enquanto na ficção há uma dimensão criativa, construtiva que vai da matéria-prima ao pensamento, a hipótese se mobiliza pelo sentido contrário, ela percorre o caminho da Ideia do pensamento à mudança da situação material. Parece haver uma dança dialética entre a ficção e a hipótese, sendo os momentos de suas aproximações e distanciamentos a própria força inventiva de ambos os procedimentos.

Muito embora a construção matéria-pensamento promovida pela ficção cause uma perplexidade catártica que revela a magia da criatividade, tem-se razoáveis convicções de que reforçar a Ideia em detrimento da matéria pode abrir explosões de graus muito maiores. Mais uma vez, o duplo se apresenta, e “os limites entre o dizível e o indizível são ainda mais rígidos do que os limites entre a determinação definitiva e a aproximação imaginativa ou

---

<sup>113</sup> Deve-se essa expressão à tese de doutorado de Juliano Garcia Pessanha, cf. PESSANHA, Juliano Garcia. *Peter Sloterdijk: virada imunológica e analítica do lugar*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo – USP. São Paulo, 2017.

<sup>114</sup> Também apresenta uma forma outra de diferenciação dos séculos de maneira muito diferente daquela de Alain Badiou, mas que, mesmo assim, coloca essas considerações: “São três formações cuja sucessão pode ser apresentada como um progresso da abstração real – como se o conceito de humanidade tivesse esperado centenas de milhares de anos, como se um gênio esperasse dentro da garrafa empoeirada, até finalidade, na Idade Axial, aparecerem os primeiros universalistas, tão levianos a ponto de sacar a rolha – com consequências que desde então têm dado trabalho a teólogos, filósofos-historiadores e diretores do Fundo Monetário Internacional. A partir das três imagens quero mostrar como, da madeira torta da pré-humanidade de hordas, foram inicialmente talhadas as antigas populações de caçadores e colhedoras; como então, a era agro-cultural, os impérios e reinos locais foram dispostos em camadas superpostas; e por último, no industrialismo, como uma sociedade de trânsito internacional que tende à desfronteirização começa a criar relações plenatárias pós-imperiais. Um pintor teria de dar-se tempo para apresentar uma espécie de teoria em três etapas da história da humanidade, inspirada na metáfora da navegação. Nada seria mais oportuno do que apresentar o primeiro período sob o símbolo de jangadas, nas quais pequenos grupos de pessoas navegam através de gigantescos espaços de tempo; o segundo, como era da navegação costeira, com galeras nacionais e regatas de dominação, saindo para arriscadas e distantes metas por meio de uma visão de grandeza psiquicamente ancorada na Santa Ordem Masculina; e o terceiro, como era dos super-ferries que, quase inconduzíveis pela enormidade, trafegam por um mar de afogandos, com turbulências trágicas se abatendo no casco do navio e aflitas conferências a bordo sobre a arte do possível. Tudo isso minuciosamente executado resultaria num afresco histórico e mundial de formatos hegelianos – para total irritação daqueles que acolheram aliviados a tese de que grandes narrativas não seriam mais possíveis. No que nos diz respeito, teremos de nos contentar em delimitar os estágios da paleopolítica, da política clássica e da hiperpolítica com traços extremamente rudimentares. Resta acrescentar que esse esboço está ligado à reconstrução lógica hegeliana da história do mundo e do espírito apenas por dois finos fios – a preferência pelo número três e o intangível lema: ‘Tanto pior para os fatos.’” SLOTERDIJK, Peter. *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999, p. 16-17.

entre esboço, conceitualidade e inconceitualidade.”<sup>115</sup> Esse pensamento extraconceitual se encontra também em outro autor conceitual da história da filosofia, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. No parágrafo 17 do seu prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, está

[*Es kommt nach*] Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema –, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatez do saber* mesmo, mas também aquela imediatez que é o ser, ou a imediatez *para* o saber.<sup>116</sup>

Essa dupla articulação “não como, mas também” pode servir de orientação para a temática do Corpo e da Cidade, sua grande intuição é que esta não pode existir sem aquele, e vice-versa. Assim, a aposta hegeliana de pensar ao mesmo tempo a *Substância* e o *Sujeito* (no fundo, a aposta de unir teoricamente a Suma Substância de Spinoza e o Sujeito Transcendental de Kant) pode nos servir como um modelo sobre a possibilidade de se pensar o Corpo e a Cidade. Uma possível origem da narrativa sobre a Filosofia<sup>117</sup>.

O laço que une o indivíduo e a sociedade tem prevalência sobre as partes. Sem isso, a rigor, não há que se falar nem em indivíduo nem em sociedade. Sem esse projeto, o indivíduo e a sociedade não passam de fantasmas. Seria isso que estaria em jogos nos tempos críticos, um esgarçamento social e, por óbvio, outro individual, bem exemplificado quando Margaret Thatcher, ao anunciar a chegada do neoliberalismo (ao proclamar o casamento da Paixão pelo Real com a Razão Cínica) afirmou que não há sociedades, só indivíduos. Ou mesmo em associações extremamente conservadoras que defendem o contrário, a existência apenas da pequena comunidade sendo o indivíduo uma peça da máquina social.

Quando se tem ou indivíduos ou se tem sociedades, uma quebra de barreira que permite que o conteúdo expressamente percebido nos sonhos não esteja disponível (pois não há qualquer mediação possível). Conecta-se novamente com o Corpo e com a Cidade, com o laço social restabelecido de significações e outros processos. Contra a dupla tentação da defesa de uma sociedade sem indivíduos ou um indivíduo sem sociedade. Essa poderia ser

<sup>115</sup> BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p.167.

<sup>116</sup> HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 32.

<sup>117</sup> “Segundo Hegel, é a Heráclito que devemos o nascimento da filosofia: de fato, é com ele que, pela primeira vez, encontramos a ‘ideia filosófica em sua forma especulativa’. Seu pensamento maior foi a passagem do ser ao vir-a-ser, sua grande descoberta foi a de que o ser e o não-ser são abstrações desprovidas de verdade, e de que o verdadeiro originário é apenas o vir-a-ser; assim, em Heráclito, o momento da negatividade – que é ao mesmo tempo o princípio de vida – é imanente. Por outro lado, Hegel e Heráclito conjugam-se no desprezo e mesmo na recusa de tudo o que é particular e isolado, negando-lhe qualquer interesse. Ambos também pensam que, nesse sentido, não há qualquer ‘significação espiritual’ em se ‘considerar a individualidade consciente como fenômeno único do ente’; pois é ‘próprio do contraditório que a sua essência seja o universal do Espírito’ (Hegel, *Fenomenologia do Espírito*)”. BINSWANGER, Ludwig. O sonho e a existência. *Natureza humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*, São Paulo, v. 4, n. 2, 2002, p. 440-441.

uma primeira definição a respeito das antropotécnicas. Elas<sup>118</sup> automaticamente desembocam na fonte da exclusão. Desse ponto de vista, a única posição imutável foi a questão da *produção da exclusão social*. É possível destacar que o racismo de estado está ligado de uma forma específica a toda e qualquer forma de totalitarismo – das sociedades oficialmente totalitárias às mais aparentemente democráticas. O que está em jogo aqui é a forma de organização social decidida tendo como o parâmetro fundamental o governo das populações e a planificação dos viventes.

A Cidade vista como um aglomerado de corpos e o Corpo visto como uma pequenina cidade, esta é a relação que envolve esses dois espaços. Acontece que, para se constituírem, é preciso deixar um pedaço de fora, uma parte de lado, é preciso estabelecer e impor um limite. Essa é a dimensão da exclusão. Enfatizar que a exclusão (social e subjetiva) é produzida pela forma de associação em que estão imersas os laços constituintes. A exclusão não se configura como uma separação daquilo que não está incluído, mas sim como uma produção daquilo que *estava* incluído e que agora passa a tomar forma de um *fora*, uma parte não contada. A proposta defendida é que tanto o corpo quanto a cidade são cúmplices de suas próprias configurações.

Ao apresentar essa “problemática”, a impressão que se tem é de que se trata, à primeira vista, de mais uma tentativa exagerada e simplista dentre aquelas infinitas outras possibilidades que poderiam ocorrer em outros mundos que não o nosso. A exclusão social configura-se como um problema social fundante, uma moldura dentro da qual somente é possível pensar a vida em sociedade contrariando as teses harmoniosas do contrato social coletivo ou da finalidade social como bem comum. Toda forma de exclusão é uma forma de associação, e essa lógica percorreu longos períodos de reprodução.

Se falar de comunidade é falar de exclusão social, o ativador de todo esse gerenciamento dos excluídos só pode ter o nome de *exceção*.<sup>119</sup> Dessa forma, falar de exceção (seja ela qual for sua denominação) é, de algum modo, falar de elementos. Não há sociedade que não seja totalitária nesse sentido. A postura crítica perante essa realidade é fundamental.

Por um lado, pode-se dizer de *Corpo Social*, de patologias do social, de órgãos públicos e outras referências corporais ou individuais para a Cidade. E, por outro, diz-se da

<sup>118</sup> Sobre o conceito cunhado por Sloterdijk, cf. SLOTERDIJK, Peter. *Haz de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Texto, 2012.

<sup>119</sup> “(...) O direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta. (...) A decisão soberana traça e de tanto em tanto renova este limiar de indiferença entre o externo e interno, exclusão e inclusão, *nómos e phýsis*, em que a vida é originariamente excepcionada no direito. A sua decisão é a colocação de um indecível.” AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 34.

gestão do próprio indivíduo como *sistema* digestório, consumo calórico diário, indigestão, digestão, congestão e outras formas de gestão do particular preocupa-se com os dois pólos ao mesmo tempo, ou mesmo a primeira que se inicia com um grande tratado da natureza das paixões como estofo morfológico das diversas associações sociais mais complexas.

Sobre as relações da Cidade e do Corpo, pode-se dizer que desde o primeiro livro de ficção publicado na história do Ocidente, *A República*, do ateniense Platão, a preocupação com o *ethos* micro-macro já estava presente. Tempos depois é a vez das investigações cristãs pensar o corpo social e o lugar de Cristo e de Deus nesse corpo. E continua com Hobbes; com Spinoza e sua teoria das múltiplas manifestações da Substancia Una que é, ao mesmo tempo, a totalidade e a soma das partes; com as propostas radicais de Jean-Jacques Rousseau a respeito da soberania popular como produto da vontade geral em detrimento da vontade de todos, dando prevalência ao corpo social organizado em sociedade civil que os indivíduos isoladamente considerados. Tem-se ainda *O Anti-édipo* de Gilles Deleuze e Félix Gattari e seus agenciamentos maquínicos – a produção do conjunto e dos elementos passa por uma maquinização das máquinas, forças autômatas que instauram uma certa associação social capaz de instalar organicamente desejos; e, por fim, aquele teórico tido como a grande referência, *o engenheiro do social*, Michel Foucault.

A “diferença” (indivíduo/comunidade) deve ser entendida por meio de claras referências político-sociais, bem como a ênfase dada aos dispositivos jurídico-normativos a respeito de sua conceitualização. Trata-se de uma curiosa apropriação que, em sua origem, pouco tem a ver com o campo da política, porém, esta transposição fundamental é o motor gerador das exclusões sociais no sentido mais amplo do termo – pode-se dizer, com a licença de se afirmar categoricamente, que toda formação social tem por base de sua montagem principal a exclusão de um, alguns ou muitos grupos.

O Direito em seu sentido alargado, portanto, não se configura apenas como lei ou norma ou intuição do justo, mas se assenta primordialmente como *relação*. Relação esta que liga o regime de dinâmica micro-escalar com o regime macro-escalar, seu papel é de estabelecer a distância entre o Corpo e a Cidade e, além disso, de preencher os espaços vazios deixados por essas mesmas relações. O Direito no *meio*, está sempre *preenchendo* os buracos do subjetivo-individual e do objetivo-social. Sobre essa complexa e delicada questão, seria preciso começar a se atentar sobre a hipótese de uma “ontologia dos meios”<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> PETRÔNIO, Rodrigo. *Mesons: ontologia*. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Centro de Educação e Humanidades, Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Rio de Janeiro, 2015.

A partir disso, a preocupação com as figuras de linguagem e suas articulações na formação do social e do individual dizem respeito a elementos fundantes de toda ordem estabelecida na história da filosofia ocidental. O século XX demonstra que não há uma Política/Projeto de emancipação, de revolução no sentido genuíno do termo ou até mesmo de mudança radical em grande medida sem uma proposta consistente e conjugada entre a Cidade (uma forma de sociedade, de mundo, de território e de Estado) e o Corpo (uma forma de subjetividade, individualidade, intimidade e Sujeito). Se os espaços vazios são passíveis de serem completados, os *agentes completadores* ganham relevância para a discussão. Nas seguintes seções serão tratadas das *massas* e das *classes*, em que se propõe analisar sua teorização.

Aquilo que se pensa de forma abrangente de Direito está no *entre*, no mais das vezes, em uma zona de difícil reconhecimento. Não se trata apenas do conjunto das unidades das leis ou das normas, o Direito, para fins de laço social, deve ser algo mais. O Direito é uma *medida escalar*, ele está presente desde pequenas quantidades às mais gigantes e complexas. Está presente no plano Total, Global, Internacional, Nacional, Regional, Local, Intersubjetivo, Individual e Atômico, tendo ainda a incrível especificidade de converter os planos (complexos normativos/ de normatividade) – é o *conversor universal* – para se situar constantemente no *entre*. Objetividade e subjetividade são definidas aqui como os espaços entre o Corpo e a Cidade. Aquilo que tem espaço, o vazio dentro do Corpo chama-se subjetividade. Aquilo que está vazio e tem espaço dentro da Cidade chama-se objetividade. Nestes termos, o Direito como *entre* faz a função de *éter social*, preenchendo os espaços vazios e sendo ativado pelas classes que, também, por sua vez, preenchem outros espaços vazios.

No item 2.1 pretende-se tratar das figuras de linguagem apoiadas sob o ponto de vista da filosofia da ficção para dizer da importância disso para Projetos políticos em que estão em jogos dois regimes diferentes. De um lado, o regime macro, metafórico e social, aqui denominado de Cidade; e de outro, o regime micro, metonímico e individual, qualificado como Corpo. Para isso, será preciso usar as formas de condensação e deslocamento de Freud (e Lacan) em defesa da construção de um Projeto Corpo-Cidade que combine (compossibilite) ambos regimes.

No item 2.2 busca-se demonstrar em que medida um Projeto tal qual desenhado tem falhas e espaços que devem ou podem ser preenchidos pelos direitos, espaços esses ativados pelas classes. A ideia então é mostrar que todo esse jogo (a Cidade, o Corpo, o Projeto, os espaços e seus ativadores) podem ser chamados de Constituição. Em seguida, passa-se para mais considerações a respeito da história, o que poderia ser a história, como relacioná-la com

outras três formas de temporalidades que são a Providência, Escatologia e Messianismo. Tudo isso para falar do problemão que hoje é o da secularização (até que ponto se pode afirmar que não estamos ainda no início da era metafísica, um tempo em que ainda insistentemente não cessa de respeitar e obedecer às injunções de um deus qualquer?).

## 2.1 A CIDADE E O CORPO

As lições proferidas por volta de 1968, ponto crítico já investigado, Jacques Lacan, em seu estilo nada espontâneo começa a conjecturar uma possível relação entre a Cidade e o Corpo, entre o elemento corporal e a civilização:

Mas no que diz respeito à equação grande civilização = canos e esgotos, isso não tem exceção. Na Babilônia, há esgotos, em Roma não tem outra coisa. A Cidade começa assim, Cloaca máxima. O império do mundo lhe estava prometido. Deveríamos, então, ter orgulho disso. A razão pela qual isso não acontece é que, caso déssemos toda a importância a esse fato, perceberíamos a prodigiosa analogia que há entre o sistema de esgotos e a cultura.<sup>121</sup>

O modo como se deu a formação da Cultura Ocidental parte dos vetores micro-macro.<sup>122</sup> O regime de organização do indivíduo parece caminhar paralelamente ao regime de organização da sociedade. A rigor, tal imbricação não se parece apenas com um simples jogo de palavras ou uma figura apresentativa, trata-se de uma formação (*Bildung*) antropológico-social perceptível desde tempos remotos. Não há uma proposição filosófica ou um plano público de associação social que não passe pelo crivo das considerações tecidas pelos indivíduos e pela sociedade ao mesmo tempo. As perspectivas históricas que nortearam os rumos das decisões políticas ocidentais estiveram, por muito tempo, ligadas à oficialidade do emissor. Por essa razão, pretende-se oferecer algumas pistas para se desativar essa máquina oficialista e trabalhar com a história de forma plástica, sem, contudo, cair em um relativismo ou em um realismo absolutos.

A prática historiográfica exige um esforço técnico e preciso, pois é uma prática que trabalha segundo certos critérios e cânones, metodologias e recortes, problematizações e resoluções. Essa historiografia, portanto, faz-se por meio de um exercício sutil (artesanal) cuja matéria-prima são as fontes, sejam elas documentais oficiais, orais, de primeira ou de segunda importância. Vê-se que o que comumente é chamado de história não se confunde com a tarefa

<sup>121</sup> LACAN, Jacques. *Meu ensino*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000, p. 76.

<sup>122</sup> Cf. SENNETT, Richard. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 2003; ENRIQUEZ, Eugène. *Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

do historiador das academias, isto é, apesar de um trabalho histórico poder estar engajado em uma questão social ou contribuir com a visão de mundo de um grupo amplo, do ponto de vista interno ele é feito para seus próprios pares. Outra característica possível da operação histórica é sua capacidade não-totalizante e aberta ao futuro, a qual a torna sua característica irrevogável. A essa primeira questão (sobre os lugares e os interlocutores), se chamará de *localização*; à segunda, de *situação*. As precisas coordenadas longitudinais-horizontais (localização) e latitudinais-verticais (situação). Esse é o exercício de algum pensamento que leve em consideração a narrativa como forma de sua expressão.

Há ainda outro objeto para a história das temporalidades que se interessa pelas características elementares de um mundo. São parâmetros pelos quais conseguimos medir os seres finitos em um mundo, métodos de classificação e compartimentação. Três vertentes também podem aparecer: a universalidade, particularidade e singularidade. Em certa medida, as práticas jurídicas têm como alvo uma dessas três perspectivas, no mínimo. Quando se advoga a defesa de algum direito fundamental, quando se pensa em ações processuais e direitos subjetivos ou mesmo quando se imagina um campo dentro do qual o ordenamento jurídico não tem jurisdição; todas essas dinâmicas incorporam uma referência, mesmo que indireta, às dimensões apresentadas. A inserção da *questão da historicidade* é crucial para que esses processos tenham efetividade. A fusão das temporalidades (presente, passado, futuro) por aquilo que é compartilhado (universalidade, particularidade e singularidade) pode ser chamado de *Comuns*. Por outro lado, a cisão dessas mesmas temporalidades cujo interesse principal é inibir qualquer dado compartilhado pode ser chamado de *Cercamentos*.

Apesar de serem dois paradigmas abstratos e de difícil assimilação epistemológica, tanto os *Comuns* quanto os *Cercamentos* só podem ser deduzidos e apreendidos a partir de um ponto histórico-teórico inscrito no sistema dual *localização-situação*. Vale ressaltar que não é possível definir de antemão o que seria um ou outro, sua validade depende de elementos histórico-sociais bem delimitados produzidos eminentemente pela experiência histórica. A essa emergência de qualquer elemento que emerja no tecido do plano da experiência histórica denominamos *Evento*.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> “Denomino ‘evento’ uma ruptura na disposição normal dos corpos e das linguagens tal como ela existe para uma situação particular (se nos remetemos a *O ser e o evento* [1988] ou *Manifesto pela filosofia* [1989]) ou tal como aparece num mundo particular (se nos remetemos a *Logiques des mondes* [2006] ou *Second manifeste pour la philosophie* [2009]). O que é importante aqui é notar que um evento não é a realização de uma possibilidade interna à situação ou dependente das leis transcendentais do mundo. Um evento é a criação de novas possibilidades. Situa-se não simplesmente no nível das possibilidades objetivas, mas no nível da possibilidade dos possíveis. O que também pode ser dito: em relação à situação ou ao mundo, um evento abre a possibilidade daquilo que, do estrito ponto de vista da composição dessa situação ou da legalidade desse mundo, é propriamente impossível. Se recordamos que, para Lacan, temos a equação real = impossível, vemos de

A transição para o novo século e a defesa de uma nova Hipótese que seja capaz de configurá-lo marca o fim de uma tradição razoavelmente consolidada no século XX, a tradição dos *poetas*. Não podem ser *poetas* os fundadores da cidade. E o século XX foi o século dos *poetas*. Alain Badiou apresenta uma tese que reforça seu uso de Paixão pelo Real no século XX em *Manifesto pela Filosofia*, dizendo algo a respeito dos *poetas*. Há ainda em *A república de Platão recontada por Alain Badiou* um reforço dessa posição. O que se quer dizer em uma crítica ao pensamento de Nietzsche e seus discípulos tendo como ponto de partida a doutrina de Paulo de Tarso que o século XX estava apaixonado pelas considerações nietzscheanas. Tal evidência se deve pelo fato de Badiou estar naquele momento escrevendo no final dos anos 80, época marcada pelo movimento dos *Nouveaux Philosophes*, bem como de Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe, pensadores esses conhecidos como “filósofos da suspeição”, “filósofos contra o universalismo”, “filósofos anti-platônicos”. Pela sua proposta de resgatar o pensamento platônico dando ênfase em conceitos defasados naquele momento (tais como de sujeito, verdade, ideia, comunismo), Badiou enfatiza que o século dos *poetas* felizmente acabou. É preciso pensar *autrement*. É preciso agora pensar *filosoficamente* e não deixar que o campo de composição das teorias se suture pela arte como guia-orientador de uma perspectiva.

Com a ficção, a capacidade de generalização e o desenvolvimento de ideias são fundamentais para que se possa alinhar as operações ficcionais aos seus produtos efetivos – abstração real e subsunção real.<sup>124</sup> É importante enfatizar que tanto a “abstração real” quanto a “subsunção real” exercem um papel fundante para as questões que envolvem a historiografia ficcional e seus objetivos se confundem com os mesmos objetivos visados por qualquer projeto de indivíduo e sociedade.

---

imediate a dimensão intrinsecamente real do evento. Poderíamos dizer também que um evento é o advindo do real enquanto possível futuro dele mesmo.” BADIOU, Alain. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 138. Destaca-se também: “O evento não é efetivamente interno à analítica do múltiplo. Em particular, se ele é sempre *localizável* na apresentação, não é como tal apresentado ou apresentável. Ele é – não sendo – supranumerário. (...) É o evento que depende de uma construção de conceito, no duplo sentido em que não o podemos *pensar* senão antecipando sua forma abstrata, e em que não o podemos *confirmar* senão na retroação de uma prática interveniente, ela mesma inteiramente refletida. (...) O evento está preso, em sua própria definição, ao lugar, ao ponto, que concentra a historicidade da situação. Todo evento tem um sítio singularizável numa situação histórica.” BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; Ed. UFRJ, 1996, p. 147.

<sup>124</sup> Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Intellectual and manual labor: a critique of epistemology*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1978; TUPINAMBÁ, Gabriel. O que é abstração real?. *Breviário de Filosofia Pública*, Rio de Janeiro, v. 54, n. 3, 2012, p. 1-15; TUPINAMBÁ, Gabriel. O que é abstração real, mesmo?. *Breviário de Filosofia Pública*, Rio de Janeiro, v. 67, n. 6, 2012, p. 1-9.

É por meio da *generalização abstrata*<sup>125</sup> que se conecta uma infinidade de disciplinas aparentemente desconectadas para uni-las em um discurso consistente genericamente montado. A formulação de “leis universais”, de “tendências” ou mesmo de “comportamentos” passa pelo crivo da generalização. Para Badiou, existem ao menos quatro campos onde podem aparecer novidades generalizadas (chamados de procedimentos genéricos)<sup>126</sup>, são eles o Amor, a Arte, a Ciência e a Política.

Por meio do seu desenvolvimento, tal “lei do deslocamento de ideias” parece servir também ao aprimoramento e a continuação de tais conceitos. É por meio dela que se percorre “vários estágios de desenvolvimento, a saber, o da ficção, da hipótese, do dogma, e, vice-versa, o do dogma, da hipótese, da ficção.” Se essas e outras posições são tidas pelo leitor como válidas, podemos dizer que o uso do pensamento criativo, a respeito da Cidade e do Corpo, deve passar necessariamente por uma filosofia da história (e uma história da filosofia) da ficção.<sup>127</sup>

Tanto na teoria da linguagem, na teoria da comunicação ou mesmo nos textos mais elementares de gramática geral, as figuras de linguagem aparecem como instrumentos propícios ao falante para registrar, sob a forma de uma representação ficcional, um estilo próprio que não cabe apenas no encadeamento mecânico das palavras. Elas se localizam na diferença entre a textura fixa de uma língua (elemento positivo da língua, sua sincronia) e a voz emitida dessa textura (elemento enunciativo da língua, sua diacronia). Elas estão no

---

<sup>125</sup> “O método da generalização abstrata é um dos artifícios mais geniais do pensamento: lançamos mão dele em todas as áreas, generalizando o existente e o particular e pensando-o como caso especial entre muitas outras possibilidades. Tal artifício não só representa o princípio do progresso científico, mas também de todo o progresso prático da humanidade. Os grandes reformadores da vida social sempre pensam o que existe como caso especial dentre muitas possibilidades.” VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista*. Chapecó: Argos, 2011, p. 190.

<sup>126</sup> “‘Genérico’ e ‘indiscernível’ são conceitos quase comutáveis. Por que fazer uso de uma sinonímia? É que ‘indiscernível’ conserva uma conotação negativa, que indica somente, pela não-discernibilidade, que aquilo de que se trata é subtraído ao saber, ou à nomeação exata. ‘Genérico’ designará positivamente que o que não se deixa discernir é, na realidade, a verdade geral de uma situação, verdade de seu ser próprio, considerada como fundamento de todo saber por vir. ‘Genérico’ põe em evidência a função de verdade do discernível. A negação implicada em ‘indiscernível’, contudo, conserva isto de essencial – que uma verdade é sempre o que faz furo num saber.” BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 259.

<sup>127</sup> “Antes de enfrentar a nossa tarefa, precisamos estabelecer uma distinção que será de grande importância para a nossa análise a seguir. Ficções propriamente ditas, no sentido mais rigoroso da palavra, são construções de representação que não apenas contradizem a realidade, também são contraditórias em si mesmas, por exemplo, o conceito de átomo, o da *Ding an sich (coisa em si)*. Delas temos de distinguir aquelas construções de representação que contradizem exclusivamente a realidade dada, respectivamente dela divergem, sem ser contraditórias em si; a classificação artificial, por exemplo. Poderíamos chamar estas de semificções (*Halbfiktionen*). Um e outro gênero não se encontram rigorosamente separados, pelo contrário, são interligados por formas transitórias. O pensamento principia divergindo levemente da realidade (semificções) e acaba operando, cada vez mais audaz, com estruturas de representação que não mais contradizem só o que é dado, são também contraditórias entre si.” VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista*. Chapecó: Argos, 2011, p. 129.

déficit entre a letra e a palavra, algo que escapa às duas dimensões, são um excesso e um resto unidos.

De todos os tipos de figuras, tem-se alguns grupos: “figuras de semelhança”, “figuras de contiguidade”, “figuras de oposição”, “figuras de tensividade”, “figuras de repetição”, “figuras de construção”. Nas “figuras de oposição”, tem-se as três formas básicas: o Paradoxo, a Ironia e a Antítese; nas “figuras de tensividade”, tem-se também três formas de manifestação, o Eufemismo (aquela que suaviza), a Gradação (aquela que estabelece os graus e intensidades) e a Hipérbole (aquela que exagera); nas “figuras de repetição”, tem-se dois casos, uma repetição das ideias (Pleonasmo) e três formas que repetem palavras (Anáfora, Polissíndeto e Quiasmo); nas “figuras de construção” se referem à sintática estilística, são marcadas primordialmente pelo uso de concordâncias com ideias, supressões e repetições no plano da sintaxe, suas formas são Silepse, Hipérbato, Elipse, Zeugma, Assíndeto, Aliteração, Assonância, Anacoluto. Além das figuras, pode-se elencar também as funções da comunicação<sup>128</sup>.

Para fins desse trabalho, o foco será nas duas primeiras. As figuras de semelhança e contiguidade marcam uma proximidade assaz curiosa na medida em que suas oito formas de estilo (a Metáfora, a Comparação, a Antinomia, a Personificação, a Catacrese, a Sinestesia, a Onomatopeia e a Metonímia), olhadas pela filosofia da ficção, podem constituir processos de construção da Cidade e do Corpo. Não é preciso mais do que esses oito processos para entender uma história da filosofia a partir da eleição de um Projeto concomitante da Cidade e do Corpo, além de prescrever processos de substituição do corpo pela cidade e vice-versa. Tratar o Corpo/Indivíduo *como se* fosse uma Cidade/Sociedade, e tratar a Cidade/Sociedade *como se* fosse um Corpo/Indivíduo. Por ora, Metáfora e Metonímia constituem o cerne e a redução fundamental de todas as demais figuras; elas se ligam por uma partícula muito cara a Hans Vaihinger, a partícula “como se” (*als ob*).

Essa partícula denota duas etapas de movimentos. A primeira é de que há uma certa ligação, uma relação e aproximação daquilo que se deseja aproximar com aquilo que se quer próximo, uma *insistência*; no entanto, essa insistência marca uma compulsão pela impossibilidade real, concreta de não relação entre os dois pólos, ou seja, não é possível conjugá-los – “Tal fórmula diz então que o real dado, que algo particular seja *comparado* com algo outro, cuja impossibilidade ou irrealidade é simultaneamente expressa.”<sup>129</sup>

<sup>128</sup> Cf. JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 2008.

<sup>129</sup> VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista*. Chapecó: Argos, 2011, p. 243.

Com a virada para o século XX, o lançamento da *opus magnum* de Sigmund Freud parece oferecer caminhos para as considerações tecidas.<sup>130</sup> Tendo como objeto a investigação moderna e científica dos sonhos, a *Traumdeutung* (Interpretação dos Sonhos) buscava entender o porquê de as imagens produzidas e lembradas nos sonhos não tinham uma conexão imediata assim que o estado de vigília vinha à tona e os episódios eram memorados, aqueles que sonhavam nunca conseguiam repetir aquela experiência e, cada vez que tentavam se referir aos próprios sonhos, contava-se de modo diferente.

No processo do sonho, após a opção de recontá-lo, o indivíduo parecia seguir um padrão no qual dois processos estavam em constante operação, a Condensação e o Deslocamento<sup>131</sup>. De um lado, na Condensação, a operação realizada é primordialmente fruto de uma investida metafórica, a construção genérica de figuras as quais põem uma distância específica perante a outras, fazendo que a rede de relação comparada estabeleça uma ambientação favorável à utilização daquela Condensação/Metáfora. Do outro lado está o Deslocamento, uma função capaz de se deslizar nas redes estabelecidas e tomar corpo em um ponto situado, isto é, um ponto em que se concentram os circuitos de relação ambulantes; é a função primordial da contiguidade na/no Deslocamento/Metonímia. Não à toa, Jacques Lacan irá reler essas funções do sonho freudianas pela perspectiva das figuras de linguagem.<sup>132</sup>

<sup>130</sup> Vale registrar que Freud havia lido Vaihinger durante as seguidas edições revisadas de seu livro. Sobre a aproximação, destaco: “Posso até arriscar-me a profetizar em que outros sentidos as edições posteriores deste livro – se é que alguma se fará necessária – diferirão da atual. Terão, por um lado, de proporcionar um contato mais estreito com o copioso material apresentado nos textos de ficção, nos mitos, no uso linguístico e no folclore; enquanto, por outro lado, terão de lidar, em maiores detalhes do que foi possível aqui, com as relações dos sonhos com as neuroses e as doenças mentais.” FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. IV, p. 33.

<sup>131</sup> Sobre a condensação: “A primeira coisa que se torna clara para quem quer que compare o conteúdo do sonho com os pensamentos oníricos é que ali se efetuou um trabalho de *condensação* em larga escala. (...) A construção de figuras coletivas e compostas é um dos principais métodos porque a condensação atua nos sonhos. (...) O trabalho de condensação nos sonhos é visto com máxima clareza ao lidar com palavras e nomes. É verdade, em geral, que as palavras são frequentemente tratadas, nos sonhos, como se fossem coisas, e por essa razão tendem a se combinar exatamente do mesmo modo que as representações de coisas.” FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. IV, p. 307; 321; 323. Sobre o deslocamento: “Assim sendo, ocorrem *uma transferência e deslocamento de intensidade psíquicas* no processo de formação do sonho, e é como resultado destes que se verifica a diferença entre o texto do conteúdo do sono e o dos pensamentos do sonho. O processo que estamos aqui presumindo é nada menos do que a parcela essencial do trabalho do sonho, merecendo ser descrito como o ‘deslocamento do sonho’. O deslocamento do sonho e a condensação do sonho são os dois fatores dominantes a cuja atividade podemos, em essência, atribuir a forma assumida pelos sonhos.” FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. IV, p. 335.

<sup>132</sup> “O que se traduz é o que chamamos tecnicamente de *significante*. É um elemento que apresenta duas dimensões, estar ligado sincronicamente a uma bateria de outros elementos que podem substituí-lo, e, por outro lado, estar disponível para um uso diacrônico, isto é, para a constituição de uma cadeia *significante*.” Ainda: “Falando estritamente, um sentido só nasce de um jogo de letras ou de palavras na medida em que se propõe como modificação de seu uso já consagrado. Isso implica em primeiro lugar que toda significação adquirida por esse jogo participa das significações às quais ele já estava ligado, por mais estranhas que sejam entre si as realidades presentes nessa reiteração. Dimensão que chamo de *metonímia*, que faz a poesia de todo realismo. Por outro lado, isso implica que toda significação nova só é engendrada pela substituição de um *significante* por

A oposição da metáfora e da metonímia é fundamental, pois o que Freud colocou originalmente no primeiro plano nos mecanismos da neurose, bem como naqueles dos fenômenos marginais da vida normal ou do sonho, não é nem a dimensão metafórica, nem a identificação. É o contrário. De uma forma geral, o que Freud chama a condensação, é o que se chama em retórica a metáfora, o que ele chamou o deslocamento é a metonímia.<sup>133</sup>

Se esses dois movimentos funcionam como boas orientações para a defesa de uma posição para a filosofia da história ficcional, pode-se dizer que a definição da Cidade se dá por meio do Corpo e vice-versa. A Cidade se define *em função* do Corpo, e este, por sua vez, está *em função* daquela – a Cidade é um processo de construção em escala macro do corpo, e o Corpo é um processo de construção em escala micro da cidade. Essa é a identidade do sujeito constitucional<sup>134</sup>, ou, no jargão jurídico, essa é a Ideia/conceito que comumente se tem por *Constituição* (Πολιτεία)<sup>135</sup>.

---

outro, dimensão da metáfora pela qual a realidade se carrega de poesia. Eis o que se passa no nível do inconsciente e que faz com que ele seja da natureza de um discurso, se é que podemos qualificar de discurso certo uso das estruturas da língua.” LACAN, Jacques. *O triunfo da religião*, precedido de, Discurso aos católicos. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 19; 20-21.

<sup>133</sup> LACAN, Jacques. *O seminário, livro 3: as psicoses (1955-1956)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 252. O tema é recorrente ao longo dos seminários de Lacan: “Do mesmo modo, no quarto ano de seminário, eu quis mostrar-lhes que não existe objeto a não ser metonímico, sendo o objeto do desejo objeto do desejo do Outro, e sendo o desejo sempre um desejo de Outra coisa – muito precisamente, daquilo que falta, a, o objeto perdido primordialmente, na medida em que Freud mostra-o sempre por ser reencontrado. Da mesma forma, não existe sentido senão metafórico, só surgindo o sentido da substituição de um significante por outro significante na cadeia simbólica” LACAN, Jacques. *O seminário, livro 5: as formações do Inconsciente (1957-1958)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999, p. 16; “Da última vez, articulei que, tomando as coisas pelo ponto que efetivamente pode ser interrogado do que acontece com o discurso mais comum, se quisermos não levar a termo o que a linguística nos indica, mas justamente extrapolá-lo, perceberemos que nada do que a linguagem nos permite fazer jamais passa de metáfora ou metonímia. O que toda palavra, seja ela qual for, pretende denominar num dado instante nunca pode fazer outra coisa senão remeter a uma conotação” LACAN, Jacques. *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise 1964*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 159; “Mas, comigo, ele [meu bando] é um bocado engraçado. Quando, a partir da estrutura da linguagem, formulo a metáfora de maneira a dar conta do que ele [Freud] chama de condensação no inconsciente, e a metonímia, do mesmo modo, como motivando o deslocamento, há quem fique indignado por eu não citar Jakobson (de quem em meu bando, aliás, não se desconfiaria... do nome, se eu não o houvesse pronunciado)” LACAN, Jacques. Prefácio de uma tese. In: LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 397-399.

<sup>134</sup> “(...) A metáfora ou condensação, por outro lado, que atua mediante o procedimento de se destacar as semelhanças em detrimento das diferenças, exerce um papel unificador chave ao produzir identidades parciais em torno das quais a identidade constitucional possa transitar. A metonímia ou deslocamento, finalmente, com a sua ênfase na contiguidade e no contexto, é essencial para evitar que o sujeito constitucional se fixe em identidades que permaneçam tão condensadas e abstratas ao ponto de aplinar as diferenças que devem ser levadas em conta se a identidade constitucional deve verdadeiramente envolver tanto o *eu* quanto o outro. Um quadro preciso de como o discurso constitucional pode moldar a identidade do sujeito constitucional através do trabalho com a negação, a metáfora e a metonímia, depende de uma avaliação adequada da interação entre as três. É por meio dessa interação que o discurso constitucional adquire um sentido determinado. Mas antes de examinarmos como a negação, a metáfora e a metonímia interagem é necessário examinarmos cada uma delas individualmente para melhor apreendermos os seus respectivos papéis na conformação do discurso constitucional.” ROSENFELD, Michel. *A identidade do sujeito constitucional*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003, p. 50

<sup>135</sup> A história do termo Πολιτεία é marcada por alterações e constantes, pode-se dizer que o sentido do vocábulo aparece no livro homônimo de Platão. Pelo viés interpretativo utilizado, Πολιτεία pode ser entendida como Comunidade, Boa Comunidade, Democracia, República, Cidade, Ordem Social e Constituição. Preferiu-se apenas indicar o original grego para chamar a atenção do leitor quanto à discussão.

Falar em Constituição neste preciso sentido jurídico do termo é tratar de processos metafóricos e metonímicos (de condensação e de deslocamento) nos quais a construção de indivíduos e sociedades se dão ao mesmo tempo. O mundo desses processos não se propõe a mirar no Real, e muito menos em se configurar como uma *cópia da realidade*, mas sim a “nos dar um instrumento com o qual podemos orientar com maior facilidade neste mundo. Toda a construção dos acontecimentos cósmicos abarca também os movimentos subjetivos do pensamento”<sup>136</sup>.

Talvez a grande lição tirada das experimentações do século XX para a ciência jurídica tenha sido o reconhecimento de que a produção e organização das leis e normas não se confundem com a sua abordagem epistemológica, e muito menos com os fatos por elas descritos. Tudo se passa como se houvesse dois mundos, um dos fatos reais, inapreensíveis e inapresentáveis, as relações contingentes e absolutamente aleatórias; e outro jurídico, cuja função primeira está na ordenação e estabilização de uma composição racional e representativa dos fatos. Seguindo a tradição psicanalítica lacaniana, um mundo do Real e outro da realidade, da Ideia e da Ideologia, das partes fragmentadas e da totalidade.<sup>137</sup>

Parece que a diferença entre o indivíduo e a sociedade passa por um problema escalar. Poder-se-ia falar de dois processos cujos vetores funcionam de modo inverso. O domínio dessa ocorrência, onde a Constituição aparece, tem a ver necessariamente com a dimensão da *vida*.

As configurações implicadas em uma teoria que percebe os dramas políticos a partir da Cidade e do Corpo como organismos paralelamente articulados estão orientadas por essa “virada”. O estudo a respeito da organização interna e externa, a descrição dos corpos de defesa desse organismo, a tentativa de localizar e eliminar um corpo “estranho”, a criação forçada de “anticorpos-sociais”, tudo isso está agora em destaque para o debate

---

<sup>136</sup> VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade*, na base de um positivismo idealista. Chapecó: Argos, 2011, p. 128-129. Destaca-se ainda: “Exatamente por isso também a *metáfora* é um meio estético, pois ela tanto é natural da esfera de origem do conceito como continuamente faz-se responsável pela insuficiência do conceito e pelos limites de sua operação. A metaforologia, na verdade, não é uma disciplina estética; ela considera a relação entre conceito e metáfora como genética e funcional, mas à sua temática pertence por completo descrever e esclarecer como a metáfora penetra no contexto estético, ou melhor, como estética, em seu conjunto, deriva do substrato metafórico e mítico (...) Para aquele que queira tomar a metáfora literalmente, é aqui possível uma troca inversa, que afeta a aparência e a realidade, pois com a mudança algo se modifica na aparência e se crê tê-lo feito na realidade.” BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 66-67.

<sup>137</sup> “Mas o ponto em comum de todos os que pretendem hoje trabalhar para uma “ciência do Direito” é repelir para fora dessa ciência qualquer consideração dos valores que embasam as normas que eles estudam.” SUPIOT, Alain. *Homo juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 87.

imunológico<sup>138</sup>. Para cada “política de imunização” há, como pano de fundo, variações do Comum (como uma espécie de comunismo ideológico e também como lugar-comum). O vocábulo comunismo passa a ter outra denotação, não mais tão ligada à noção de comunidade (*communitas*), mas sim àquilo que é compartilhado por todos independentemente (*communis*). Por essa perspectiva, fica clara a defesa de um tipo de engendramento social que se mobiliza sob um projeto *eugênico*. Para tratar da cidade e do corpo, tem-se que aceitar um outro conjunto semântico para a *eugenia* (em um sentido amplo e mítico-antropológico). É uma tese polêmica, é preciso tomar muito cuidado para não recair em uma espécie de darwinismo social racista, ou mesmo de uma proposição de cunho evolucionista-simplista como o fizeram ao longo do século XIX e nos anos primeiros do século XX.

Como deixa claro Hans Blumenberg, “em consequência, o organismo é um sistema que realiza a autoconservação com o menor dispêndio de energia, de modo que autoconservação é definida como estado de equilíbrio”<sup>139</sup>. O que parece, é que o problema da eugenia passa, ao longo dos milênios da civilização ocidental, a ser um “problema Constitucional”. Se se disser que a eugenia é um “problema radicalmente constitucional”, há que se falar também de outra forma de autoreprodução, a autoreprodução pela ordem. Aqui é preciso se voltar em direção à Aristóteles e resgatar a *eunomia*.

Essas questões primordiais remetem indiretamente à preocupação de Badiou de resgatar o pensamento de Platão em busca de uma renovação teórica tradicionalmente filosófica. Para o filósofo, assumir-se como platônico faz que as decisões a respeito dos planos originários da ontologia fiquem cada vez mais próximas das descobertas recentes do pensamento matemático. Portanto, a defesa do ateniense é fundamental para que suas operações teóricas façam sentido.

De fato, não se pode enunciar de modo mais claro como uma proposição aparentemente referente a uma questão sobre a natureza (*physis*) ou substância (*ousía*) do Cristo, longe de ser o resultado de uma enunciação filosófica, é situada dentro do marco de uma decisão jurídica. Aqui o vocabulário filosófico não deve nos enganar, dado que ele não serve à elaboração de uma *história natural*, mas sim para a constituição de uma *ontologia política* onde a verificação da proposição não se estabelece demonstrativamente e sim *juridicamente*. E, neste sentido, os escritos teológicos – da antiguidade tardia e medievais – da patrística e da escolástica

<sup>138</sup> Cf. HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Patrópolis, RJ: Vozes, 2017; HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Patrópolis, RJ: Vozes, 2017; HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Patrópolis, RJ: Vozes, 2017; HAN, Byung-Chul. *Agonia de eros*. Patrópolis, RJ: Vozes, 2017; ESPOSITO, Roberto. *Bíos*. Buenos Aires: Amorroutu Editores, 2007; ESPOSITO, Roberto. *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorroutu Editores, 2003; ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires; Madrid: Amorroutu Editores, 2005.

<sup>139</sup> BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 58.

não são, em muitos casos, outra coisa que o *desenvolvimento* de conteúdos jurídicos *pré-estabelecidos*, *comentários sobre a Lei* cuja retidão, por outra parte, deve sempre se resguardar, sob pena do teólogo desprevenido ou dissidente cair na lógica necessariamente anatemática do direito messiânico e ser considerado herege, algo que, se se tratasse de opiniões filosóficas, evidentemente nunca poderia ocorrer.

O direito ocidental, portanto, faz do *Homo sacer* seu núcleo esotérico não mediante sua formulação no mundo romano, quando a zoopolítica funcionava através de mecanismos muito diferentes, mas sim no momento em que, paradoxalmente, tal figura é assumida, por meio de seu equivalente hebreu do *herem*, e *radicalmente transformada* pela mitologia cristã do poder, fazendo então que a norma legal se torne essencialmente anatemática à medida em que se constitui, nos séculos posteriores, o direito canônico de uma Igreja consolidada.<sup>140</sup>

A grande lição de Platão: suas formas de governos referentes às profissões (pastor, timoneiro, agricultor), todas figuras administrativas prestam valorização individual às profissões citadas pelo ateniense, bem como uma exaltação das funções sociais e de perspectivas projetadas pela cidade. As metáforas do pastor, do timoneiro e do agrimensor/agricultor também servem de auxílio para Platão dizer mais do que gostaria. Ainda sobre as considerações eugênicas e eunômicas, Sloterdijk apresenta uma versão das políticas metafóricas e metonímicas como se os processos de hominização e a posterior humanização não passassem, no final das contas, de uma “gerência de um grande zoológico”, chamado por ele “parque humano”. Desde a intenção de se criar essa espécie de “parque”, Sloterdijk apresenta que Platão foi peça-chave, perfazendo-se como condição sem a qual não haveria se quer o registro imaginativo:

Platão teve condições de trazer para a nossa conversa atual, que pode falar muito mais em administração e automanutenção de parques do que em política como administração da polis, esse assunto que, sem dúvida, se faz em termos suficientemente incomodantes. Ele fez questão de mostrar que talvez os governantes não fossem da mesma raça que os governados no seu parque. Fez notar que o voto ou privilégios herdados ou novas pretensões não poderiam ser critério para se estabelecer governantes. Deixou o fantasma do perito emergir com a raça de governantes. Nisso tudo, em uma leitura observacional e nada prescritiva, Sloterdijk acolhe o que precisa ser levado em conta por nós, e que de fato nos impressiona. Quando o leitor moderno “lança um olhar retrospectivo para os ginásios humanistas da era burguesa e para a eugenia fascista, ao mesmo tempo em que também já espreita a era

---

<sup>140</sup> ROMANDINI, Fabián Ludueña. *A comunidade dos espectros*. I. Antropotecnia. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012, p. 137. Ludueña crítica a tese de *Homo Sacer* de Agamben, acusando-o de falsificar as fontes. Ele encontra um instituto mais ancestral chamado *jus exponendi*, no qual, longe de ser uma pena (ou seja, antes mesmo de se configurar tecnologicamente como pena), é uma situação em que há sacrifícios e simples dispensa dos recém-nascidos a julgar pelas suas características anatomórficas.

biotecnológica (...) é impossível desconhecer o caráter explosivo” das considerações platônicas sobre “o senhor da arte régia do pastoreio”.<sup>141</sup>

Os exemplos são do próprio Platão em *A República*: “Diremos, portanto, Glauco, que um homem é justo do mesmo modo que é justa a cidade” (Platão, *A República*, 441d). A cidade surge da carência dos indivíduos, “quando nenhum de nós se basta a si mesmo e necessita de muitas coisas” (Platão, *A República*, 369b).<sup>142</sup>

Platão rompe com as formas tradicionais de seu tempo, instaurou uma visão de mundo suficientemente abrangente a ponto de ditar as coordenadas dos debates. A escrita é uma delas. Antes mesmo de Aristóteles ter “popularizado” suas considerações que perduraram séculos com mínimas alterações, Platão deu as cartas e, como *khôra*, fundou o registro de pensamento que temos pelo nome ainda hoje de Filosofia.

Toda a formação dos duplos parece não se completar simplesmente pela sua duplicação, parece que há um elemento acoplado ali, uma forma de espaço vago entre os duplos. O caso da apresentação dos modelos de cidades de Platão é exemplar – entre a cidade sensível e a cidade inteligível está a cidade real, aquela única possibilidade de ser mudada, um pêndulo intermitente. É o reino dos meios-termos.<sup>143</sup> Nas palavras de Agamben, “Para aproveitar esse testamento, Platão, recusando as formas tradicionais da escrita, nunca perde de vista aquela ideia da linguagem que, de acordo com o testemunho de Aristóteles, não era, para ele, nem poesia, nem prosa, mas o meio termo entre as duas.”<sup>144</sup>

A aproximação da Matemática, do Direito e da Política se dá, em Vaihinger, por uma curiosa ênfase notada ao longo de suas páginas. Parece haver ali, nesses três domínios do saber, uma “vantagem ficcional” em relação às outras disciplinas – em três ou quatro tempos do seu livro se fala de “assumir uma posição privilegiada”. Isto é, é no Direito e na

<sup>141</sup> GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo. *Para ler Sloterdijk*. Rio de Janeiro: ViaVerita Editora, p. 23. Cf. SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 53-55.

<sup>142</sup> Cf. PONZO, Leandro García. *La fundación de una ciudad: sobre a introducción de las matemáticas en la filosofía de Platón*. Madrid: Editorial Dykinson, S.L., 2012.

<sup>143</sup> “A lógica formal era a grande escola da unificação. Ela oferecia aos esclarecedores o esquema da calculabilidade do mundo. O equacionamento mitologizante das Ideias com os números dos últimos escritos de Platão exprime o anseio de toda desmitologização: o número tornou-se o cânon do esclarecimento. As mesmas equações dominam a justiça burguesa e a troca mercantil” ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 20.

<sup>144</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 32. Destaca-se: “Por essa razão sem hesitar, já ao selar a obra, o velho diádoco formulou com clareza o tema: “Aquilo a que chamamos princípio único e supremo do Todo está para além do Todo, ou uma determinada parte do Todo, por exemplo, o ponto culminante das coisas que daí derivam? Devemos nós dizer, por outro lado, que o Todo está no princípio, ou que vem depois dele e é procedente dele? Pois, a admitir-se esta alternativa, terá de admitir-se que algo está fora do Todo – e como seria isso possível? Aquilo a que não falta nada é, de fato, o Todo absoluto; mas falta o princípio e, portanto, aquilo que vem depois do princípio e está fora dele não é o Todo absoluto.” AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 20.

Matemática em que as ficções ocorrem com mais frequência em relação a qualquer outra forma de pensamento representacional. Afinal, o número, o ponto, a reta e o plano, as formas geométricas, as deduções aritméticas não a comprovariam; e o mesmo pode valer para o Direito – a força das leis, as pessoas jurídicas, o ordenamento jurídico, a validade, legitimidade e até mesmo a legalidade não passam também por esse crivo. Mesmo assim, a simples assunção de que as ficções fundam as disciplinas não serve como simples propostas de alteração delas mesmas.

Ao longo do século XIX, as matemáticas criaram um modo de, por meio de generalizações e desenvolvimentos, tentar organizar e orientar agrupamentos de “coisas” sem, no entanto, ter de defini-las. De outro lado estava a aritmética, e de outro estava a lógica matemática. É dessa bela união que a Teoria dos Conjuntos descende. Essa teoria investiga o modo em que agrupamentos podem ser trabalhados, o objeto de estudo é a coleção de coisas. Por seu caráter genérico e não-predicativo, a intenção nada pode falar de fenômenos sem tomá-los como objetos (como uns), como sentidos e muito menos como existentes.

A grande questão que fica é o modo como se faz isso. Como é possível tratar de modo tão indeterminado coleções de coisas que se relacionam, ou, como estabelecer um ponto de fundação desse saber tomado apenas pela sua imanência. É um complexo de campos das matemáticas, envolvendo uma densa teoria dos infinitos e uma funcionalização dos conjuntos tecnicamente inacessível aos não-matemáticos. Georg Cantor, Kurt Gödel, David Hilbert, Paul Cohen são os nomes dessa aventura. Também é importante a diferença crucial implicada na *analogia* e na *homologia*, ou, como Agamben muito bem destacada, distinção entre *sinônimos* e *homônimos* no pensamento de Aristóteles<sup>145</sup>. A questão sempre parece retornar ao duplo, sobre o Todo e as Partes. Ou seja, a configuração mais fiel que retrate a maneira como o Todo e as Partes se constroem mutuamente.<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> “Sinônimos são, para Aristóteles, os entes que tem o mesmo nome e a mesma definição: o que quer dizer, os fenômenos enquanto membros de uma classe consistente, isto é, enquanto, através da participação em um conceito comum, pertencem a um conjunto. Estes mesmos fenômenos, que estão entre si em relação de sinonímia, tornam-se, porém, homônimos se considerados em relação à ideia (homônimos são ditos, segundo Aristóteles, os objetos que tem o mesmo nome, mas definição diferente). Assim, os cavalos singulares são sinônimos em relação ao conceito cavalo, mas homônimos em relação à ideia do cavalo: exatamente como, no paradoxo russeliano, o mesmo objeto pertence e, ao mesmo tempo, não pertence a uma classe.” AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 69.

<sup>146</sup> “(...) como na coletânea de adivinhas que levo o nome de *Disputatio Pippini cum Albino* [*Debate de Pepino com Albino*]. Aqui o ser do nada é indagado de forma ainda mais sutil do que na epístola de Frídegisto, e o seu estatuto de existência é definido através da oposição entre *nomen* e *res*: Albinus: *Quod est quod est et non est?*/Pippinus: *Nihil*./A.: *Quo modo potest esse et non esse?*/P.: *Nomine est et re non est.*” AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 100-101.

Fazendo uso da Teoria dos Conjuntos e das matemáticas, o empreendimento inicial de Alain Badiou em *O Ser e o evento* se inicia com a defesa de uma tese de que “o objeto da ontologia, seu campo de investigação, *a contrario sensu*, não se dá pela Filosofia, mas sim pelas matemáticas”. É como se o estudo do Ser, do Uno, partisse de uma carga desde já montada pelas teorizações matemáticas dos conjuntos da mesma maneira em que ao Conceito precede uma zona de suporte dada pela não conceitualidade. Se aquilo que aparece como Um existe/há, é porque um movimento de desenvolvimento de múltiplos já ocorreu, uma vez que o Um é um conjunto de múltiplos.

O que o filósofo francês percebe é que para que haja essa construtibilidade, o problema da autofundação se põe como prioritário. Seguindo as considerações de Gödel, a construção de um todo exige que sua origem seja *esquecida, apagada* ou mesmo *anulada* (tornando-a imperceptível dentro dessa totalidade), há então um *ponto de excesso*: um excedente produzido mas que não está muito bem produzido dentro da totalidade (são os espaços vazios chamados por nós anteriormente). Dito de outro modo, Badiou utiliza-se do vocábulo *situação* como um conjunto de todos os elementos possíveis, enquanto faz uso do *estado da situação* como um “conjunto-potência” (outro termo de Cantor/Gödel) para descrever um conjunto da *possibilidade dos possíveis*.<sup>147</sup> Vê-se a relação desses Todos com suas respectivas partes:

Contado por um numa situação, o múltiplo se vê *apresentado* nela. Se for igualmente contado por um pela metaestrutura, ou estado da situação, é cômodo dizer que é *representado*. Isso significa que pertence à situação (apresentação) e que está igualmente incluído nela (representação). É um termo-parte. Inversamente, o teorema do ponto de excesso nos indica que há múltiplos incluídos (representados) que não são apresentados (não pertencem). São partes, mas não termos. Há, por fim, termos apresentados que não são representados, porque não constituem uma parte da situação, somente um de seus termos imediatos. (...) Chamarei *normal* um termo que é ao mesmo tempo apresentado e representado. Chamarei *excrescente* um termo que é representado, mas não apresentado. Chamarei *singular* um termo que é apresentado, mas não representado.<sup>148</sup>

<sup>147</sup> “Denomino ‘Estado’ ou ‘estado da situação’ o sistema de imposições que limitam justamente a possibilidade dos possíveis. Poderíamos dizer do mesmo modo que o Estado é aquilo que prescreve o que, em dada situação, é o impossível próprio dessa situação, com base na prescrição formal do que é possível. O Estado é sempre a finitude da possibilidade, e o evento é sua infinitização. Por exemplo, o que constitui hoje o Estado em relação às possíveis políticas? A economia capitalista, a forma constitucional do governo, as leis (no sentido jurídico) relativas à propriedade e à herança, o exército, a polícia... Vemos como, por meio de todos esses dispositivos, de todos esses aparelhos, inclusive os que Althusser denominava ‘aparelhos ideológicos de Estado’ – e que poderíamos definir por um objetivo comum: impedir que a Ideia comunista designe uma possibilidade –, o Estado organiza e mantém, com frequência pela força, a distinção entre o que é possível e o que não é. Daí resulta claramente que um evento é uma coisa que advém enquanto livre da força do Estado.” BADIOU, Alain. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 138-139.

<sup>148</sup> E continua: “A normalidade é a re-afirmação do um originário pelo estado da situação em que esse um está presente. Constatemos que um termo normal está ao mesmo tempo na apresentação (ele pertence) e na re-

“A importância conceitual da distinção entre pertença e inclusão não deve ser subestimada”<sup>149</sup>, diz Badiou. Com ela é possível pensar, novamente, sob as formas-ficções, essa cisão do duplo e dos espaços que compõem tanto a totalidade quanto a parte e suas somas. Se um múltiplo aparece na *situação*, fala-se em *apresentação*, isto é, se for um elemento da situação (no sentido da teoria dos conjuntos). Se esse múltiplo é inscrição como um subconjunto do *estado da situação*, diz-se que é *representado*. Os três (mais um) casos *normal*, *excrescente* e *singular* (e aquele que não está apresentado nem representado é o *vazio*).<sup>150</sup>

Pelas premissas referidas, as relações de pertença, inclusão e suas negações explicitam uma lógica de agenciamento e participação na situação e no estado da situação de diversas formas. Sendo assim, em cada uma dessas relações, um tipo de organização e engajamento pode aparecer com finalidades e interesses próprios. A definição dessas quatro instâncias (normal, excrescente, singular, vazio) importa substancialmente para os debates constitucionais no termos descritos, uma vez que é pela operação das quatro instâncias unidas que se tem como resultado uma Constituição como expressão de um Projeto Corpo-Cidade.

No próximo item, serão tratadas das formas pelas quais a formação de um duplo articulado da Cidade e do Corpo expressam um projeto comum que deve ser posto em prática. Se há espaços vazios entre eles, quais seriam aquilo que os preenchem, os ativadores do processo desse entre? Para adiantar, diz-se de uma quantidade significativa de vazios que é

---

apresentação (ele está incluído). Os termos singulares são submetidos ao efeito-de-um, mas não são apreensíveis como partes, porque se compõem, enquanto múltiplos, de elementos não admitidos pela conta. Em outras palavras: tal termo é realmente um-múltiplo da situação, mas é ‘indecomponível’, porquanto o que o compõe, ao menos quanto a uma parte, não é apresentado em lugar alguma na situação *de maneira separada*. Esse termo, por unificar ingredientes que, por sua vez, não são necessariamente termos, não pode ser considerado como uma parte. Embora pertença à situação, não está incluído nela. Tal termo indecomponível só será reafirmado tal qual pelo estado. De fato, para o estado, não fazendo parte, ele não é um, embora seja evidentemente um na situação. Ou ainda: esse termo existe – é apresentado –, mas sua existência não é diretamente verificada pelo estado. Ela só o é na medida em que esse termo é ‘carregado’ por partes que o excedem. Por fim, uma excrescência é um um do estado que não é um um da estrutura nativa, um existente do estado que in-existe na situação de que o estado é o estado. Temos, de fato, no espaço completo, isto é, estatizado, de uma situação, três tipos fundamentais de termos-uns: os normais, que são apresentados e representados, os singulares, que são apresentados e não representados, e os excrescentes, que são representados e não apresentados. Essa triplicidade se induz da separação do estado e, por consequência, do fato de que é preciso força para proteger o um contra toda fixação-em-múltiplo do vazio. Esses três tipos estruturam igualmente o essencial do que está em jogo numa situação. Eles são os conceitos mais primitivos da experiência qualquer.” BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 86-87.

<sup>149</sup> BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 73.

<sup>150</sup> “Para que uma séria qualquer de indivíduos forma um todo, é preciso que cada um desses indivíduos seja referido a um mesmo princípio de organização, a uma lei comum que transcenda a existência de cada um deles. Na montagem antropológica da *imago Dei*, cada indivíduo é assim referido a um indivíduo supremo que é o garante de sua identidade. Cada ser sexuado é referido a um mesmo gênero – o gênero humano – que engloba os dois sexos, e a partir do qual foi construída a ideia de um Direitos das Gentes, comum a toda a humanidade.” SUPIOT, Alain. *Homo juridicus*: ensaio sobre a função antropológica do direito. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, 42.

preenchida pelos direitos (subjetivos). E as classes, uma parte ou uma parcela, ativam esses espaços como acontece nos âmbitos da Tradição e da Religião enquanto formas de transferência, ou como a Secularização, o Messianismo, a Escatologia e a Catástrofe como efetivações do Projeto nos vazios.

## 2.2 UMA ARQUEOLOGIA DAS CLASSES

A perspectiva construída nesta seção deve criar amplos espaços envolvendo a prática militante e o estudo orientado que entendam não só a semântica dos textos, mas a percepção em rede destes, as escolhas tomadas por alguns movimentos em um determinado contexto, a opção por interpretar certas categorias e noções em detrimento de outras, e a constante disputa pelos conceitos dentro do variados campos de saber conectados (Sociologia, Filosofia, Antropologia, Direito, Urbanística, etc.). A partir dos elementos recolhidos pode-se chegar a uma forma de diagnosticar os próprios problemas contemporâneos em busca de um oferecimento de opções alternativas concretas, construir pontos de contato comuns e tê-los como axiomas básicos para se pensar e organizar os desafios vindouros desse Novo Tempo do Mundo.

Os mais variados Projetos Constitucionais construídos ao longo da história Ocidental, envolvendo os processos metafóricos da Cidade e metonímicos do Corpo em conjunto, puderam oferecer uma montagem conceitual rígida abrangente capaz de abarcar várias relações políticas entre o indivíduo consigo mesmo, o indivíduo e seus pares, o indivíduo e a sociedade, e a sociedade consigo mesma. No entanto, essa imperfeita montagem não consegue colar ou preencher *de per se* todos os espaços dessa corrente de relações; fazendo necessária a adição de certos ajustes cuja principal função é de acoplar os planos da Cidade e do Corpo para que estes encaixem. Trata-se de uma função infinitesimal, tendencial de preenchimento.

Pode-se dizer que nesses pequenos encaixes estão presentes o que se poderia chamar de Direito – percebido como esse éter que tem por missão unir os planos e por o Projeto em prática. É claro que os espaços também são preenchidos pela moral, pelos *gadgets*, e tantos outros dispositivos construídos capazes de função similar. Além dessa descrição e listagem, os eixos que preenchem os espaços também têm como função a reprodução e a transmissão da comunicação entre o Corpo e a Cidade com vistas à perpetuidade. Elas podem ser de duas maneiras: na maneira vertical, a transmissão recebe o nome de *religião*, e na maneira

horizontal, a transmissão recebe o nome de *tradição* (é preciso sempre notar que o esquema é tendencial, isto é, não há tradição sem religião, e muito menos religião sem tradição, essas duas maneiras de transmissão estão dispostas em um plano de coordenadas em função exponencial)<sup>151</sup>.

O pano de fundo dessa defesa está nas operações materialmente reais e concretas que produzem efeitos cotidianos. Como Blumenberg apresenta, “a questão é, no entanto, mais complicada. Os conceitos não só se baseiam nos objetos, mas também constituem objetos. O conceito é uma regra de representar as *representações* de um certo modo, portanto uma *representação da representação*”<sup>152</sup>.

Arcaico significa aquilo referente à *arkhé*, isto é, ao princípio gerador, ao originário. Fazer uma e apenas uma arqueologia quer dizer nada mais que denunciar uma versão, uma indicação de uma suposta origem ou mesmo de um princípio condicionante lógico e histórico de uma rede de conceitos, categorias e noções. “Mas a origem não está situada apenas num passado cronológico: ela é contemporânea ao devir histórico e não cessa de operar neste, como o embrião continua a agir nos tecidos do organismo maduro e a criança na vida psíquica do adulto”<sup>153</sup>. O uso do termo *classes* também significa outra coisa daquela significação comumente utilizada como conjunto homogêneo e uniforme de uma associação qualquer guiada passivamente. Portanto, falar de *uma* arqueologia das classes é também falar de uma arqueologia do *entre*. Nesse princípio, a maneira pela qual os espaços vazios são preenchidos

---

<sup>151</sup> “No fundo, somos gregos e judeus, vistos superficialmente, somos romanos. Ainda estamos todos no império, e todos os caminhos levam a Roma. (...) Há um primeiro camponês, que se chama Rômulo. (...) Ele espera a semente brotar e a colhe, *collere*. Tudo isso se chama *agricultura*, ele é um *agricola*. Ele semeia em fileiras perfeitas e colhe as sementes como uma escrita, isto é, *legere*. Consequentemente, a distribuição das sementes na terra é uma distribuição no pasto, *legis latura*. Para colher as sementes, ele utiliza escravos, *legiones*. Cada um deles é um *legionarius*. Assim o campo fica cada vez maior e finalmente domina o mundo todo. Da *urbs* surge o *orbis* *cenar*. Por isso o papa ainda diz hoje: *Urbi et orbi*. (...) Mas Roma está sempre correndo o risco de perder a ligação com o autor. Então coloca-se o autor sobre uma das colinas – sobre o Capitólio. Lá fica Rômulo. Constrói-se uma ponte entre o *capitolium* o *fórum*, para que o autor continua a vigiar Roma. Os construtores de ponte se chamam *pontífices*, e o mais importantes deles, *pontifex maximus*. Esse é até hoje o título do papa. Digo isso propositalmente de forma romano-cristã para lhes mostrar o quanto ainda somos romanos. Sobre aquela ponte entre o Capitólio e o fórum existem a rigor dois tipos de gente. Um nos liga reiteradamente ao autor e são chamados de autoridades magistrada, os *magistri*. Eles nos ligam ao autor, nos conduzem sempre ao autor. A religião ao autor se chama *religio*. Os *magistri* nos religam ao autor: são as autoridades magistradas religiosas. Existem também aqueles que descem das colinas para mostrar como se põe o autor em ação. São as autoridades menores, os *ministri* – as autoridades ministeriais. Trazer de volta da montanha para baixo se chama *tradtio*. As autoridades religiosas são as grandes, as tradicionais, as pequenas. Nós esquecemos que um professor, um *magister* (mestre), é mais do que um simples ministro.” FLUSSER, Vilém. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 178-180.

<sup>152</sup> “Há assim conceitos que não se ligam a seus objetos senão como a própria regra que produz o objeto.” BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 81-82. Destaca-se: “Dissemos, em vez de ideal, ficção. Pois todos os ideais são para nós – na terminologia da lógica – ficções.” VAHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista*. Chapecó: Argos, 2011, p. 177.

<sup>153</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 69.

por uma ação e uma decisão que criam os próprios encaixes. O *princípio arqueologia das classes* lida constantemente com os representantes e apresentadores em um Projeto Corpo-Cidade.

Em continuidade, defender que um dos espaços do *entre* é o direito, e que, conseqüentemente, são passíveis de ser ativados pelos conectores subjetivos da classe (tomada em sua concepção de massa, população, proletariado, partido). Os três eixos apresentados tratarão, de outro ângulo de visão, correlativamente aos três momentos escolhidos por nós no primeiro capítulo: a configuração das classes e dos grupos trabalhados na segunda metade do século XIX e nas primeiras décadas do século XX sob o modelo e o paradigma da Paixão pelo Real; a configuração das classes e dos grupos do século XX até mais ou menos os anos de 68 sob o modelo e o paradigma da Razão Cínica; e a configuração, em um terceiro momento, de grupos e classes trabalhados após a década de 70 sob o modelo e o paradigma do esgotado Casamento entre a Paixão pelo Real e a Razão Cínica.

A partir dessa nova configuração e dessa comparação de modelos e paradigmas, é importante tecer alguns comentários sobre a situação da luta das classes (e o papel dos direitos e sua constituição). O efeito daquele Casamento nas classes é percebido como uma dissociação constitutiva, acirrando a cisão das classes dentro dela mesma, esgotando toda e qualquer experiência organizativa e minguando a zona de atuação dos espaços públicos. Como decorrência direta, dois grandes problemas surgem: o problema radical da crise da Representação (com “r” maiúsculo – tanto da representação quanto da apresentação no sentido de Badiou) e de formas políticas cuja base se assenta nela; e, também, a falta dos Projetos Constituintes.

Como Vilém Flusser, nossa condição ocidental ainda é, por excelência, a dos romanos. Temos razões suficientes para pensar a tradição, a religião, as classes e o direito a partir do infundável debate acerca da *Secularização*<sup>154</sup>. Parece que esse significante traz consigo um nó difícil de ser desatado, uma combinação ainda não decidida entre a *história*, a *providência*, a *escatologia* e o *messianismo*. Parece-nos que se seguirmos o caminho do mundo ocidental, o que teríamos como produto será sempre uma armação que constantemente reproduz a desigualdade e a segregação, um espaço entre a Cidade e o Corpo ocupado por

---

<sup>154</sup> Cf. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Walter Benjamin: os cacos da História*. São Paulo: Brasiliense, 1982; FLICKINGER, Hans-Georg. *A filosofia política na sombra da secularização*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2016; TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010; MARRAMAO, Giacomo. *Contra el poder: filosofía y escritura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013; MARRAMAO, Giacomo. *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2008; MARRAMAO, Giacomo. *Cielo y tierra: genealogia de la secularización*. Barcelona: Paidós 1998.

encaixes autoritários que, longe de pretenderem ser universais e indiferentes, agem *em nome* de todos e no *bem-estar/bem-comum* de todos.

O que se nomearia por Classe representa uma mistura heterogênea de três sentidos construídos pelo conjunto dos saberes e ciências e práticas desde o início do século XIX, século este que incluiu na conta científica o fator *homem*, ou seja, que se antropologizaram: a classe no sentido biológico, a classe no sentido matemático e a classe no sentido político.

Na primeira delas, o apelo biológico apareceu por meio da taxonomia. Foi das primeiras classificações desde Lineu em que os viventes foram distribuídos conforme os Reinos, os Filos e as Classes. É um conjunto de ordens que, por sua vez, são conjuntos de famílias, gêneros, espécies (e, socialmente legitimado, e muito em voga nos anos finais do século XIX e começo do XX, em “raças”)<sup>155</sup>.

Na teoria dos números das matemáticas, a classe também tem um papel de organização, sendo que sua função é de formar números a partir dos algarismos (que em nosso sistema seriam apenas os dez 0,1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9). As ordens numéricas se organizam em unidade (primeira ordem), dezena (segunda ordem), centena (terceira ordem), unidade de milhar (quarta ordem) e por aí em diante. Assim, a primeira classe agruparia as três primeiras ordens, a segunda classe organizaria as três ordens seguintes (milhar), a terceira classe, as outras três ordens seguintes (milhão), e assim por diante.

No seu sentido político, as classes poderiam também estabelecer uma certa ordem. Podem ser de duas naturezas: uma do ponto de vista da sociedade, uma classe que compartilha os mesmos interesses, mesmas culturas e até mesmo as mesmas linguagens; e outra do ponto de vista do Estado, as *classes sociais*, como, por exemplo, a classe alta, classe média, classe baixa.

No primeiro momento, àquele que corresponde mais ou menos ao modelo e paradigma da Paixão pelo Real, estão os primeiros estudos marxianos. Estes surgiram em meio ao turbilhão que se iniciou no ano de 1848 até, aproximativamente, as duas ou três décadas do século seguinte. Marx apresentou uma composição de classe de suma importância, o que ficou conhecido pelo jargão marxista de *proletariado*. Sob diversas reformulações ao longo de sua obra, desde o *Manifesto Comunista*, a análise de uma conjuntura que identificava uma parcela da população sem a capacidade de se apresentar ou de se representar, o proletariado configura-se como

---

<sup>155</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

(...) nos períodos em que a luta de classes se aproxima da hora decisiva, o processo de dissolução no interior das classes dominantes e de toda a velha sociedade adquire um caráter tão vivo e intenso que até uma pequena parcela da classe dominante dela se separa e se junta à classe revolucionária, à classe que carrega o futuro em suas mãos. (...) só o proletariado constitui uma classe verdadeiramente revolucionária.<sup>156</sup>

É pela própria condição de não “ter nada a perder”, que o proletariado deve se organizar e se investir contra um regime de classes que constantemente o domina. A leitura de alguns dos textos marxianos que trabalham com as questões de classe, de história, de sociedade, de capital, de revolução de um ponto de vista *das massas e do proletariado*. Os textos, pela ordem, seriam: *O manifesto do partido comunista* (1848); alguns trechos dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1843-44); alguns trechos da *A ideologia alemã* (1845-46); alguns trechos de *O 18 de brumário de Luis Bonaparte* (1852); e alguns trechos do primeiro volume de *O capital* (1867). A Revolução, portanto, estava na ordem do dia como a missão última de uma classe que, tanto aos olhos do Estado, quanto aos olhos da própria sociedade, não existia. O remédio para essa situação estava na Prática<sup>157</sup>.

Se no primeiro momento, o capitalismo (mercantil) estava ainda em formação e pouco consolidado em comparação com os anos que se desenrolaram no século XX, a partir do segundo momento tem-se uma explosão da produção e da circulação, os temas envolvendo os grandes monopólios e também a ascensão do poder de compra fizeram que a Revolução perdesse seu horizonte de efetividade – mesmo que ainda a ala mais radicalizada anticapitalista assim a desejava. Uma nova dinâmica se instaurara, sob o signo da Guerra.

Pode-se dizer que até meados de década de 70, aquilo que foi se constituindo pelo nome de Razão Cínica intensificou o enfrentamento de classes pelo horizonte mais próximo da Guerra. O proletariado, então, modificou-se completamente, e o absolutismo da Prática já não era capaz de mobilizar as demandas constituídas daquela classe invisível – todo o debate envolvendo a formação e educação das massas trabalhadoras, a construção conjunta de uma

<sup>156</sup> MARX, Karl. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 25.

<sup>157</sup> “Hoje em dia existe uma aceitação geral – embora não universal – de que a Revolução Francesa não foi uma revolução burguesa e de que a Revolução Russa não foi uma revolução proletária. E o que foram então? Será que sequer foram revoluções? A resposta vai depender daquilo que entendemos por revolução (política e/ou social). O próprio conceito de uma revolução moderna pressupõe a relevância absoluta que os limites do Estado têm para a análise e para a ação e sua autonomia relativa em evolução. Presume que os Estados no mundo moderno podem ser classificados como feudais, capitalistas, socialistas ou qualquer outra coisa. Disso se deduz, então, que podemos falar de disjunções que marcam a transformação da estrutura de qualquer Estado específico e chamar essas disjunções de revoluções. E também se deduz, então, que podemos intencionalmente provocar (ou tentar provocar) essas disjunções.” WALLERSTEIN, Immanuel. *Utopística*, ou, As decisões históricas do século vinte e um. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 17.

*consciência-de-si* pronta para agir é oriundo desse espectro<sup>158</sup>. Para além dos territórios marxistas, a questão das massas ganhou notoriedade juntamente com a problematização a respeito do lugar da técnica nessa nova sociedade<sup>159</sup>. Em resumo, o remédio da Prática vai cedendo lugar ao da Lógica (era preciso primeiro entender os mecanismos e articulações para, em seguida, agir *conscientemente*).

Após a celebração daquilo que se chama de casamento entre a Paixão pelo Real e a Razão Cínica, os anos que se seguiram após a década de 70 e perduram até nossos dias instaurou também uma outra dinâmica. A financeirização da economia consolidou-se em um império realmente poderoso sem o qual não há qualquer horizonte de mudança; as desigualdades econômicas batem recordes ano após ano; é o fim das grandes narrativas e o início das globalizações das mais variadas matrizes – aldeia global, hipermodernidade, pós-modernidade, globalização reflexiva, modernidade líquida, sociedade pós-moralista, fim da história, choque de civilizações, terceira e quarta revoluções industriais. Mesmo com os mais diversos nomes, parece que o presente momento se mobiliza pelo signo doloroso da Crise. E pior, de uma crise permanente e irremediável. Nessa confusão, novas denominações subjetivas e figuras classistas aparecem (subproletariado, precariado, *homo sacer*, “homem-massa”, burguesia assalariada, infoproletariado, Multidão, etc.).

Nesse momento de absoluto desfiamento do tecido social promovido tanto pelas classes compostas pelo proletariado quanto a produção criativa do próprio capitalismo monopolista, passamos por um profundo processo de desorientação total (desmobilização total) em uma transição ainda não possível de ser analisada. Diante disso, duas características funcionam para agravar esse contexto: por um lado, é a primeira em que o capitalismo não necessita mais de certo grau de homogeneização social (produção de organização) para funcionar, algo inédito em toda sua história; e por outro lado, o efeito disso incide sobre todo

---

<sup>158</sup> Talvez o trabalho que inaugurou essa tendência tenha sido o de György Lukács, *História e Consciência de Classe*, de 1923. Leitura a partir da observação dos amplos fenômenos durante todo o século XX em suas mais variadas vertentes. Na vertente do marxismo, pode-se dizer que a continuação dos textos clássicos (Engels, Kautsky, Luxemburgo, Lenin, Lukács, Gramsci) será indispensável para os efeitos do balanço proposto. Há também uma tradição que seria pela via psicanalítica (Freud e pós-freudianos). Há também uma linhagem sociológica que tenta identificar os fenômenos das massas (Tarde, Adorno, Canetti, Ortega y Gasset). Há ainda dois atravessamentos paradigmáticos sobre Freud. Buscar uma do Freud, provavelmente *Além do princípio do prazer*. (1920) *Psicologia das Massas e análise do eu* (1921).

<sup>159</sup> “Isso parecia verdade até a revolução mundial de 1968, que desempenhou um papel comparável à de 1848 em termos de seu impacto na geocultura. A revolução mundial de 1968 representou uma combinação dramática de apoteose e mutação do espírito da Revolução Russa, assim como a de 1848 tinha representado a apoteose e a mutação do espírito da Revolução Francesa. Mas foi uma mutação em direção contrária. Pois, enquanto a revolução mundial de 1848 tinha levado à instalação do liberalismo como sustentação da geocultura do sistema mundial, a revolução mundial de 1968 levou ao destronamento do liberalismo desse mesmo papel.” WALLERSTEIN, Immanuel. *Utopística*, ou, As decisões históricas do século vinte e um. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 42-43.

e qualquer Projeto Corpo-Cidade que se pretenda aplicável – isto é, não há mais tempo para se pensar as duas vias ao mesmo tempo, é preciso escolher, por ora, se se quer a Cidade ou o Corpo.

Essa colonização do esgotamento unilateralmente oferecida pela dinâmica econômico-política contemporânea pulveriza qualquer chance de que a Revolução apareça. Além disso, a Guerra não pode ter mais valor, há apenas um lado, o lado de dentro. O remédio para esse tempo foi não mais Prática ou Lógica, o que se tem como problemas é uma questão de Logística. A transição para o século XXI traz consigo novos desafios e horizontes a serem enfrentados e analisados pela produção teórica jurídica mundial. São nessas “variações do Comum” que estão em jogo as propostas e projetos possíveis para uma subversão da situação catastrófica atual.

Partindo das investigações sobre o problema das classes como ativadoras dos preenchimentos (os direitos sendo um deles) dos espaços vazios situados *entre* os planos do Corpo-indivíduo e da Cidade-sociedade, algumas remarcações devem ser feitas quanto à *luta de classes*. Em primeiro lugar, a questão da luta de classes sob outra perspectiva. Para tanto, o léxico apresentado visa trabalhar com a luta de classes de uma maneira mais pulverizada e que leve em conta não só o horizonte político-social, como também o matemático e biológico.

No que diz respeito às massas e mesmo ao proletariado, outra cisão aparece em cada momento apresentado. Uma luta de classe *dentro e entre* as próprias classes. Como base o tripé convencional de trabalhadores manuais, trabalhadores intelectuais e desempregados/não-trabalhadores, é possível que em cada configuração haja algumas especificidades.

Na revolução, a Prática exigia que a organização de classe fosse orientada pelos rumos guiados pelos trabalhadores manuais. Era preciso *forjar* a Revolução. Os trabalhadores intelectuais deveriam se alinhar aos manuais para, no final das contas, transformarem-se em trabalhadores manuais-para-a-revolução. E os desempregados poderiam se associar ao movimento majoritário por se situarem como trabalhadores manuais em-potencial. Toda a mobilização operada pela Prática valorizava o trabalhador manual como padrão a ser seguido pelas outras frações.

Na guerra, uma vez provada a insuficiência da Prática, a Lógica ganhava cada vez mais destaque. Sendo assim, os processos investigativos e estratégicos precisavam ser pensados pela fração de classe encarregada. Foi a vez dos trabalhadores intelectuais. Os investimentos sociais e científicos foram investidos nessa fração de classe para que os resultados pudessem ser otimizados. Os trabalhadores manuais exerciam uma dupla função nessa configuração: a primeira é de por em prática as investigações dos intelectuais, e a

segunda era de aprender e se educar com eles. Essa função, no entanto, começava a causar um leve desconforto entre as classes, uma vez que os desempregados estariam fora do jogo, sendo no máximo trabalhadores manuais em potencial para, em seguida, aprender e manobrar os projetos dos trabalhadores intelectuais. Além disso, os trabalhadores manuais foram pouco a pouco desvalorizados sobrando os benefícios apenas aos intelectuais.

Na crise, a catástrofe é total. Parece haver nessa configuração um desmembramento entre as três frações de classes. É um esquema em que a fração em destaque é justamente o desempregado. Slavoj Žižek resume este fato:

A categoria dos desempregados, portanto, deveria ser expandida para abranger a amplitude da população, desde os desempregados temporários, passando pelos não mais empregáveis e permanentemente desempregados, até as pessoas que vivem nos cortiços e outros tipos de guetos (aqueles muitas vezes descartados pelo próprio Marx como “lumpemproletariado”) e, por fim, áreas, populações ou Estados inteiros excluídos do processo capitalista global, como aqueles espaços vazios dos mapas antigos.<sup>160</sup>

Os vetores se invertem de forma brutal porque tanto os trabalhadores manuais quanto os intelectuais se veem agora como desempregados em potencial. Além disso, para o trabalhador manual, o trabalhador intelectual não passa de um burguês com privilégios (tempo disponível, altos salários, bens de valor, etc.), e o desempregado como o elemento que ameaça sua estabilidade no emprego, um estrangeiro, um estranho; para o trabalhador intelectual, o trabalhador manual é um ignorante nacionalista que não entende dos problemas políticos e o desempregado aparece como uma figura do pobre mendigo pronto para ser alvo das ações filantrópicas dos intelectuais; e para o desempregado, só resta o imobilismo.

Ao longo dessas passagens, as experiências individuais que estavam em um alargamento de suas medidas caem abruptamente e reduzem-se a mínimos espaços convencionais em que podem ser compartilhados como experiências autênticas, pois, em sua grande maioria, apesar de serem individuais, ou são incomunicáveis, ou são padronizadas com outras experiências individuais. Da mesma forma, houve um processo de apossamento dos espaços públicos e sua consequente anulação. Cada vez mais os espaços públicos dão lugar a territórios privatizados e cercados<sup>161</sup>. Os processos de Cercamentos retornaram com força máxima.

---

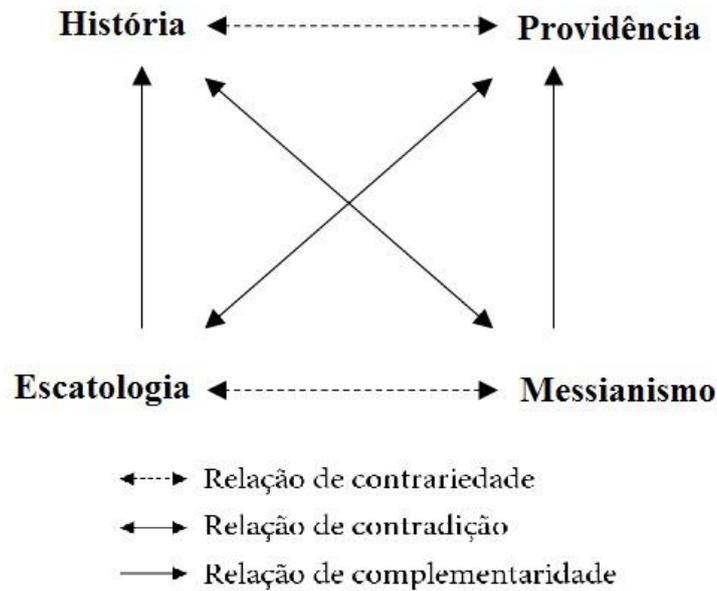
<sup>160</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *O ano em que sonhamos perigosamente*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 14; Cf. DUPUY, Jean-Pierre. *La marque du sacré*. Paris: Carnets Nord, 2008; MILNER, Jean-Claude. *El salario del ideal: la teoría de las clases y de la cultura en el siglo XX*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2003.

<sup>161</sup> Cf. SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988; SENNETT, Richard. *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

Preencher os espaços ou a Ideia de que eles podem ser preenchidos se encaminha para uma estratégia política. Ela nada mais é que outro modo de dizer da Secularização. Os processos de “secularização” parecem martelar timidamente muitas das propostas filosóficas e jurídicas ao longo dos tempos, mas, parece que durante todo o século XX, a discussão em torno do tema tomou outras proporções.

Os movimentos engendrados pela Secularização levam em consideração primordialmente sua duração envolvendo espaços mobilizados em função do tempo. É devido a essa característica que a temporalidade, a duração, a permanência e até mesmo a ruptura faz sentido para nós. No presente cenário hegemônico atual, dividem-se estas temporalidades em quatro modos de ativação dos direitos por meio das classes, quatro facetas totalmente ligadas e disputadas pela Secularização. Isso nos permitiria dizer que uma montagem dessas quatro posições poderia facilmente ser escolhida assim: (1) a posição da História (como forma-padrão mundanizada do tempo) como domínio das coordenadas cronológicas; (2) a posição da Providência como domínio imediatamente anverso das coordenadas cronológicas, como domínio do kairológico; (3) a posição da Escatologia como campo de decomposição dos esquemas cronologicamente investidos, o anúncio do fim dos tempos; (4) o Messianismo como espelho desorganizador, como Juízo Final e, conseqüentemente, o domínio após do tempo do fim.

Seria preciso distribuí-las em um quadro semiótico greimasiano cujas quatro posições se distribuem em dois duplos eixos: no primeiro duplo, o eixo da *dupla negação forte* entre a História e o Messianismo e o eixo da *dupla negação fraca* entre Providência e Escatologia; no segundo duplo, as *simples negações* entre História e Providência e Escatologia e Messianismo.



A posição da História (1) e o Messianismo (4) compõem a relação mais forte que há no esquema de Greimas, uma negação de contradição absoluta em que um não pode nem sequer tocar no outro, uma não-relação. Enquanto a posição da Providência (2) compartilha dos mesmos elementos da posição da Escatologia (3), porém sempre em permanente tensão. Trata-se de uma relação ligada pela marca da negatividade, em que a negação de uma se comunica e marca positivamente a outra. Além disso, a História (1) e a Providência (2) se aproximam por uma relação de contrariedade, da mesma forma em que a sincronia e a diacronia estão relacionadas, onde uma está a outra se afasta, e as duas juntas formam o curso mundanizado dos eventos históricos; essa relação de contrariedade se mostra também quando a Escatologia (3) e o Messianismo (4) se aproximam. De outro modo, a conjunção de ambos caminham para um curso divinizado/des-divinizado dos eventos não mais históricos, as qualidades tanto cronológicas quanto kairológicas começam a minguar e o fim dos tempos juntamente com a vinda do Messias cada vez mais se concentram em um ponto de impossível determinação.

Uma perspectiva curiosa, porém, é a de que o quarto elemento (4) parece prevalecer perante os demais, parece se *sobredeterminar* fazendo parte da série e sendo ao mesmo tempo elemento e conjunto dela, características capazes desse momento acontecer na medida em que um elemento de uma série de elementos tem, depois de se destacar como mais enfático deles, como *o definidor e/ou separador da série em última instância*.

Sendo assim, as três primeiras estão em função da quarta (4) e falar de Secularização é tratar exatamente da extensão e das implicações desse cenário em que o Messianismo (4)

impera (asserção). Sendo assim, para nosso debate, o messianismo poderia se delongar por muito tempo. Daí se poderia dizer de uma *história* do messianismo, de uma *providência* do messianismo, de uma *escatologia* do messianismo e até mesmo de um *messianismo* do messianismo. Todas as quatro posições encenam, obviamente, versões distintas do (ou reações ao) fato de que a *klêsis* (o conjunto, a classe) opera incisivamente nos Projetos Corpo-Cidade, suplementando-o de forma direta.

Nada mais exemplar, nesse sentido, que o gesto de Paulo, no ponto em que experimenta e anuncia aos seus irmãos aquela contemporaneidade por excelência que é o tempo messiânico, o ser contemporâneo do messias, que ele chama precisamente de “tempo-de-agora” (*ho nyn kairos*).<sup>162</sup>

Ante o exposto, concluir que a aparente diferença entre o indivíduo e a sociedade passa pelo problema incontornável das escalas. As classes, por sua vez, cumprem a função de, dentro desta disposição, provocar *efeitos de ressonância* nessa relação, de incluir e excluir os elementos e os subconjuntos da situação e do estado da situação, além de repassar as informações e fazê-las circular horizontal e verticalmente. A soma desses movimentos recai em uma Ideia de um Projeto Corpo-Cidade capaz de regulamentar a vida em praticamente todas as escalas. Trata-se de um exercício de *elesiologia* (*ekklesia/assembleia*), um exercício típico de *assembleia constituinte*.

É por meio do quarto elemento do quadro que as considerações feitas a respeito do Evento convergem justamente pelo horizonte de abertura das possibilidades de mudanças, por este mesmo elemento, das três outras disposições. A reconfiguração retroativa do tempo messiânico faz que haja, juntamente com a emergência de um Evento, uma confusão das temporalidade que se rearranjam de uma nova forma desvinculada com a configuração anterior. A isso dá-se o nome de *poder constituinte*.

Se os outros tempos regidos hegemonicamente pelos modelos e paradigmas da Revolução e da Guerra parecem ter cedido seu lugar à Era das Crises, vê-se que o processo de desenvolvimento atual nos exige uma forte mobilização em defesa de um Projeto Novo que faça sentido e que, no final, valha como um horizonte a ser trilhado. Contra os esquemas de exclusão social promovidos pela força impositiva de um Projeto sem Projeto (o casamento da Paixão pelo Real e a Razão Cínica), contra as novíssimas formas de divisão global resultantes das pequenas classes que ocupam majoritariamente os espaços entre os polos. A prática e a

---

<sup>162</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 71. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015; AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016; BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009; ŽIŽEK, Slavoj. *A marioneta e o anão: o cristianismo entre perversão e subversão*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

lógica já não bastam. A questão organizacional que se pretende ainda universal deve lidar com o problema da *logística*.<sup>163</sup>

Nos últimos anos, um coletivo anônimo chamado Comitê Invisível disparou suas armas através de seus textos de alto teor crítico que muito bem poderiam nos servir de guia para a questão da falência dos projetos atuais (e o apontamento de um Novo Projeto a ser construído). Em 2017, no manifesto *Motim e Destituição: Agora*, abriu-se o programa para uma nova forma de política, um apelo aos espaços e temporalidades alternativos à Crise, sua solução:

A condição do reino dos Gafa (Google, Apple, Facebook, Amazon) é que os seres, os lugares, os fragmentos do mundo, permaneçam sem contato real. Onde os Gafa pretendem ‘vincular o mundo inteiro’, o que fazem é, ao contrário, trabalhar para o isolamento real de cada um. É imobilizar os corpos. É manter cada um recluso em sua bolha significativa. O golpe de força do poder cibernético consiste em gerar, em cada um, a sensação de ter acesso ao mundo inteiro, quando se está, na realidade, cada vez mais separado; de ter cada vez mais ‘amigos’, quando se é cada vez mais autista. A multidão em série nos transportes coletivos sempre foi uma multidão solitária, mas cada um que dela fazia parte não transportava consigo sua bolha pessoal, tal como acontece depois do aparecimento dos smartphones. Uma bolha que imuniza contra todo contato, além de constituir uma vigilância absoluta. Essa separação desejada pela cibernética leva, de maneira não fortuita, à constituição de cada fragmento como uma pequena entidade paranoica, a um processo de deriva dos continentes existenciais em que o estranhamento reinante entre os indivíduos nessa ‘sociedade’ se coletiviza ferozmente em mil pequenos agregados delirantes. Contra isso, é preciso sair de nossa casa, ir ao encontro, tomar o caminho, trabalhar a ligação conflitiva, prudente e feliz, entre os fragmentos de mundo. É preciso se organizar. Organizar-se verdadeiramente nunca foi outra coisa do que se amar.<sup>164</sup>

“Organizar-se verdadeiramente” é perceber que aquelas áreas que dizem respeito a todos, o que se chama de Comuns, devem ser enfrentadas e, responsabilmente, distribuídas; é tomar um Novo Projeto (o Projeto dos Comuns) como tarefa. No capítulo seguinte, será oferecido um caminho para a construção de alguns dos dispositivos conceituais que talvez oriente a teoria e a prática em direção a um Direito dos Comuns.

<sup>163</sup> Essas e outras considerações são devidas a Gabriel Tupinambá e Joelton Nascimento, bem como todos os demais membros do Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia – CEII.

<sup>164</sup> COMITÊ INVISÍVEL. *Motim e Destituição: agora*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 58.

### 3 O COMUM E OS TRÊS REGISTROS DOS COMUNS

A ruína não é uma coisa negativa. Primeiramente, é claro que não é uma coisa. Poderíamos escrever, talvez com ou segundo Benjamin, talvez contra ele, um curto tratado do amor pelas ruínas. Aliás, que outra coisa poderíamos amar? Só se pode amar um monumento, uma arquitetura, uma instituição como tal na experiência, ela mesma precária, de sua fragilidade: ela não esteve sempre ali, não estará sempre ali, está acabada. E por isso mesmo a amamos, como mortais, através de seu nascimento e sua morte, através do fantasma ou da silhueta de sua ruína, da minha – que ela é, ou já prefigura. Como amar senão nessa finitude? Se não, onde viria o direito de amar, ou o amor pelo direito?

*Jacques Derrida, Força de lei.*

A título de advertência preliminar, tem-se como objetivo nesse capítulo apresentar alguns elementos que possam contribuir para o futuro das teorias do Direito relativas à questão social. Mesmo sem esgotar a temática, o envolvimento com amarrações teóricas mais profundas e complexas se mostra inevitável. Pretende-se com isso defender um modo de escrita do presente (um *presentismo*) que narre com o auxílio tanto da forma de filosofia especulativa que chega tarde nas suas considerações quanto da outra que esquece das narrativas universalistas cujo domínio dos particularismos relativistas é permanentemente enfatizado.

O pensar próprio do pensamento está além de qualquer trabalho técnico e mecanicamente projetado pelas previsões acadêmico-profissionais. Trata-se de um esforço constante de reformulação das perguntas necessárias em um determinado momento<sup>165</sup>; de análise do horizonte de possibilidades de uma conjuntura qualquer; de uma opinião reflexiva que retorna sempre mais desenvolvida e que constantemente se interroga; de um experimento científico que se reproduz tantas vezes quantas forem suas condições laboratoriais. Corresponde, assim, à criação, à tradição e à religião.

A vaga noção de contemporaneidade, como se disse nos capítulos anteriores, indica a pura excentricidade dos fatos e dos tempos em um universo dentro do qual nada está realmente em seu devido lugar. Esse descentramento radical aparece como um incrível desconforto atual em lidar com os verdadeiros problemas políticos e sociais, onde resta apenas a indagação sobre o significado do que é estar em um tempo que não é nosso. Essa

---

<sup>165</sup> Uma breve menção aos primeiros parágrafos do livro de Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, em que o autor indica que o filosofar, isto é, o emergir do pensamento está necessariamente na capacidade de articular-se, refazer-se e corrigir-se pelas *perguntas fundamentais*. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002; GIACÓIA JR., Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

sequência de tempos, lógico e cronológico, chega à percepção como Coruja ou Pardal?<sup>166</sup> Vale dizer, como *uma* perspectiva englobante herdeira dos cânones iluministas otimistas ou como *apenas* um grito ensurdecido de uma tentativa desde sempre frustrada em sua origem e que não pode deixar de ser vocalizada.

Se nos dois primeiros capítulos, o relato sobre as condições construídas dos passados que perduram revela que, apesar das rupturas e discontinuidades, se for possível pensar em grandes dimensões progressivas, há mais continuidades do que aquilo que aparenta ser, todo o caminho percorrido pelo século XX é, no fundo, uma tentativa de implementação forçada de um Projeto Cidade-Corpo que os séculos anteriores tentaram fazer sem o cuidado maternal compulsivo. O ponto interessante em toda essa discussão é que isso só é permitido ser dito porque já se passaram algumas medidas temporais, ou seja, trata-se de um movimento regido pelo *princípio antrópico* (ou até mesmo uma versão do que se nomeia como *correlacionismo*)<sup>167</sup>.

O que parece ser o pano de fundo dessas discussões é que em toda formação ontológica genérica há a possibilidade de uma passagem para a política no sentido mais ancestral do termo, como aquilo que *constitui* uma pólis, e que exige de seus participantes uma ação com seus pares cujo resultado fundamental é a exclusão, delimitação e negação deles mesmos em parte ou em sua totalidade. Mais uma vez o Direito em seu sentido mais amplo se comporta como esse *entre enigmático* que preenche os espaços vazios acomodando-os e diminuindo os possíveis atritos. Essa temporalidade outra, ao impor-se como modo de produção do agora, constrói inevitavelmente outras formas de vida, outros mundos em que necessariamente outras teorizações devem aparecer para dar conta dessa nova configuração. Assim como aconteceu no caso da Geometria: a geometria euclideana constrói um mundo com pontos, retas e planos, mas suas limitações foram suplantadas pela geométrica cartesiana (geometria plana) que cumpre a função de localizar os pontos, retas e planos e partir do par de

---

<sup>166</sup> Remete-se à indicação inaugurada pelo livro *Mobilização Copernicana e Desarmamento Ptolomaico* de Sloterdijk sobre os modos do *Zeitgeist* contemporâneo em oposição ao pensamento de Hegel (entre o Concerto de Pardais e a Coruja de Minerva): “A ideia do concerto de pardais nos telhados pode servir de metáfora para um fenômeno chamado de *Zeitgeist* em alemão. (...) seria mais adequado escolher o pardal do telhado e não a coruja da Minerva como animal simbólico da filosofia – pelo menos daquela que, diferente da hegeliana, não se satisfaz em ser memória perfeita emergindo do crepúsculo em forma basicamente retrospectiva. (...) Onde a coruja hegeliana enxerga uma totalidade, porque a própria totalidade se aproxima do fim e nos aparece como figura espiritual em declínio, o pardal assobia suas concepções atuais do telhado – opiniões fugazes, inclinações momentâneas, perfis em processo, horizontes em movimento.” SLOTERDIJK, P. *Mobilização copernicana e desarmamento ptolomaico*: ensaio estético. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 9-10.

<sup>167</sup> Mesmo que sejam assuntos completamente diferentes, seria preciso indicar como outras propostas as obras respectivas de Fabián Ludueña Romandini e Quentin Meillassoux, cf. ROMANDINI, Fabián Ludueña. *Para além do princípio antrópico*: por um filosofia do *Outside*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2012; MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*: essai sur la nécessité de la contingence. Paris: Seuil, 2006.

coordenadas (com o auxílio da Álgebra e da Análise), o que impôs também algumas limitações que só foram suplantadas pela geometria espacial; os poliedros e as “três dimensões” localizáveis auxiliaram na elaboração de muitas outras limitações ao ponto de ter de se pensar n-dimensões geométricas, uma empreitada fora do ordinário – e que talvez só a Topologia consiga trabalhar.

Longe de querer impor a narrativa oficial do exemplo geométrico, as formas de organização do pensamento funcionam de acordo com os problemas existentes ou com a suposição de problemas vindouros, e não é porque há a geometria espacial que a euclideana está defasada, que “virou passado”. Pelo contrário, ela ainda é fundamental para fixar os axiomas de toda e qualquer geometria. Não se quer também incorrer em um fatalismo de que toda geometria foi feita para um dia se transformar em topologia, não é disso que se trata. É o reconhecimento contemporâneo de tempo em que várias formas de pensamento podem coexistir sem a necessidade de uma pura eliminação, ou seja, a partir desse exemplo, busca-se enfrentar a limitação deixada pela Política e pela Ontologia cuja dinâmica visa à exclusão permanente.

Desse ponto de vista surge a questão: é possível pensar em um Direito capaz de enfrentar consistentemente uma Ontologia Política rumo a uma Anarquia Não-Política?<sup>168</sup> É sobre essa problemática que se debruça, o embate entre o *tempo da história* e o *tempo do projeto*<sup>169</sup>. O primeiro, como a culminação conservadora da ordem vigente como única a operar, valendo para toda e qualquer novidade e, o segundo, como uma destruição criadora da própria ordem de conservação, puro devir, puro presente.

Se fosse possível tratar o Direito a partir de outra forma, isto é, falar de um “Direito dos Comuns”, seria preciso que algumas reformulações sejam tomadas como verídicas a partir de certo ponto de vista da co-participação. Isso quer dizer que a Hipótese Comunista defendida não tenta solapar qualquer outra forma de entender e conceituar os fenômenos jurídicos, mas apenas e tão somente de oferecer uma orientação consistente que seja levada a

---

<sup>168</sup> De qualquer forma, remete-se aos trabalhos de Andityas Soares de Moura Costa Matos e Murilo Duarte Costa Corrêa, cf. MATOS, Andityas S. de M. C. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*. Belo Horizonte: Via Verita, 2014; CORRÊA, Murilo Duarte Costa. *Direito e Ruptura: ensaios para uma Filosofia do Direito na Imanência*. Curitiba: Juruá Editora, 2013.

<sup>169</sup> “O tempo do projeto é um ficção metafísica cuja coerência procuro estabelecer e cuja racionalidade vou mostrar. Mas o tempo da história, o ‘nosso’ tempo, não é menos fictício. Não dá para fazer nada melhor, em metafísica, do que construir essa espécie de ficções. Porém, elas são indispensáveis para nós. Em todos os casos, trata-se de nos ajudar a nos pensar livres em um mundo submetido ao determinismo causal.” DUPUY, Jean-Pierre. *O tempo das catástrofes: quando o impossível é uma certeza*. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 232.

cabo por aqueles que a consideram fundamental para sua aplicação. Trata-se, portanto, de um pensamento “para militantes”.<sup>170</sup>

Essa intencionalidade é expressa teoricamente pela categoria filosófica do *engajamento*. Longe de ser algo próximo ao fanatismo, a intencionalidade e o engajamento são componentes essenciais para que o manejo teórico e a produção de conceitos, categorias e noções possam ganhar sua significação. Em outras palavras, estar engajado é fazer que uma teoria que passe a revestir-se com o estatuto da legitimidade, sem, no entanto, desconsiderar as múltiplas outras formas de pensamento. Como não é possível produzir uma aceitação por parte de outro (é uma ação individual, uma tomada de postura), a tarefa é a de estabelecer as condições para que haja um engajamento.

Olhada pelos modelos e paradigmas do século passado da Paixão pelo Real e da Razão Cínica, a militância esteve, por muito tempo, atrelada à imagem do *soldado*<sup>171</sup>. Visto como um indivíduo, o herói-soldado baseava-se na sua crença inabalável a serviço da pátria ou de qualquer outra bandeira transcendente, era uma peça incluída no corpo do exército e dele não poderia se descolar. Diferentemente do *guerreiro*, o soldado tinha uma casa, uma pátria, tinha família e valores aos quais ele devia prestar contas. Se fosse possível manter uma comparação, o soldado seria o guerreiro de segundo grau.

No entanto, parece que a militância do soldado chegou ao fim. Talvez ele tenha funcionado muito bem tendo como horizontes a Revolução e a Guerra, mas para os tempos atuais, isso já não parece uma realidade. Durante a passagem desses dois horizontes, o soldado assumia um lugar privilegiado capaz de mobilizar e legitimar as estratégias coletivas e individuais concomitantemente. Pensar agora o lugar dessa forma de militância baseada em um horizonte modelo/paradigma da Crise é o grande desafio. Parece que nem o soldado e nem o guerreiro conseguem garantir suas posições no contemporâneo.

O militante a que se está referindo, antes de ser um soldado ou um guerreiro, é apenas aquele que milita, aquele que percorre caminhos. Não apenas milita, mas co-milita,

<sup>170</sup> Cf. BADIOU, Alain. *Philosophy for militants*. Londres: Verso Books, 2012.

<sup>171</sup> Badiou elenca, como início do debate, seis formas pelas quais o sentido do soldado eram tomadas: “1. O paradigma do lugar do heroísmo foi a guerra. 2. O paradigma de todas as figuras heróicas durante a sequência revolucionária (começando pela Revolução Francesa) até 1976 (final da Revolução Cultural) tem sido o do soldado. 3. Esta figura do soldado foi uma criação dos dois últimos séculos porque, nas guerras anteriores, a figura heróica não era o soldado mas o guerreiro. 4. O valor criativo da figura do guerreiro é ilustrado no épico; da figura do soldado é a poesia lírica romântica e pós-romântica. 5. Nas imagens contemporâneas (filmes, televisão e outros), podemos perceber a nostalgia pelo guerreiro, signo da decomposição da figura do soldado, sob a pressão do individualismo niilista. 6. O grande problema é criar um paradigma do heroísmo além da guerra, uma figura que não poderia ser nem o guerreiro e nem o soldado, sem, por essa razão, retornar ao pacifismo cristão, que é apenas uma forma passiva de sacrifício.” BADIOU, Alain. *Philosophy for militants*. Londres: Verso Books, 2012.

está sempre a andar junto com outro militante. Como diria Jacques Lacan em alguns dos seus seminários, é aquele que “pensa com os pés”<sup>172</sup>. Pensar com os pés é procurar identificar, para além das metaforizações, um exercício primeiro do pensamento em tocar sensivelmente os lugares mais comumente visitados e que nem sempre são problematizados; é também o caminhar passo-a-passo, sem a pressa (porque não é um “correr”) e sem a imobilidade (não é também um “arrastar-se”). Outro fator de destaque sobre o “pensar com os pés” é que o que é valorizado nessa passagem é uma espécie de compromisso com o materialismo, com a imanência e com a transcendência<sup>173</sup>. A construção de um Direito dos Comuns passa pela afirmação de um “materialismo das coisas”<sup>174</sup> – um mapeamento dos diversos materialismos e de uma defesa de uma configuração de produção da totalidade a partir de premissas capaz de suplantar o dualismo materialismo-idealismo e história-projeto.

Alain Badiou apresenta uma importante diferença entre duas cosmologias nomeadas de *materialismo democrático* e *dialética materialista*<sup>175</sup>. A primeira representaria o resumo do mundo administrado contemporâneo que tenta, a todo custo, reduzir os processos de produção ao Dois – aos corpos traduzidos como indivíduos e às linguagens como modos de relação entre esses indivíduos. Já do ponto de vista da *dialética materialista*, o Três vem para suplantar essa forma díade reconfigurando-a a cada momento de seu surgimento<sup>176</sup>. Se isso

<sup>172</sup> Toda essa referência deve-se a Gabriel Tupinambá e Joelton Nascimento que, cada um a sua maneira, puderam oferecer sensíveis provocações a respeito do “pensar com os pés”.

<sup>173</sup> “Tomado ao pé da letra, o conceito de inconsciente é uma regra de conduta – de como se há de comportar em face de um conteúdo de consciência ou, pelo menos, de um fenômeno objetivável: tem-se de indagar, de perguntar, de analisar que experiência se oculta por detrás de um estado de coisas, que, por si, não é objetivável, durante a fase de latência, inconsciente, cheia de consequências, e por si mesma não objetivável.” BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 84.

<sup>174</sup> Žižek apresenta sua forma de entender o materialismo: “(...) Há quatro posições principais que, juntas, constituem o atual campo ideológico-filosófico. Há, em primeiro lugar, os dois lados do que Badiou batizou de maneira muito apropriada de ‘materialismo democrático’: (1) o naturalismo científico (ciências do cérebro, darwinismo...) e (2) o historicismo discursivo (Foucault, desconstrução...). Há, em segundo lugar, os dois lados da reação espiritualista: (3) o ‘budismo ocidental’ da nova era e (4) o pensamento da finitude transcendental (que culmina em Heidegger). Essas quatro posições formam um espécie de quadrado greimasiano ao longo dos eixos do pensamento a-histórico *versus* pensamento história e do materialismo *versus* espiritualismo (...)” ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 15-16.

<sup>175</sup> Žižek sobre as duas dialéticas de Badiou: “O que o materialismo democrático rejeita furiosamente é a noção de que pode haver uma Verdade universal infinita que atravessa essa multitudine de mundos – na política, isso implica supostamente um ‘totalitarismo’ que impõe sua verdade como universal. É por isso que nos dizem para rejeitar, por exemplo, os jacobinos, que impuseram na natureza multifacetada da sociedade francesa suas noções universais de igualdade e outras verdades, e com isso acabaram necessariamente no terror. Há, assim, outra versão do axioma do materialismo democrático: ‘Tudo o que acontece na sociedade de hoje é consequência da dinâmica da globalização pósmoderna, ou das reações e resistências (conservadoras nostálgicas, fundamentalistas, esquerdistas antigas, nacionalistas, religiosas...) a ela’ –, noção à qual a dialética materialista acrescenta sua condição: ‘com a exceção da política radical emancipatória (comunista) da verdade’.” ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 512.

<sup>176</sup> “(...) Hoje em dia, a crença natural se concentra em um único enunciado, qual seja: *Não há nada mais que corpos e linguagens*. Dirão que esse enunciado é o axioma da convicção contemporânea, e proporão de nomear essa convicção de *materialismo democrático*. Por quê? *Materialismo democrático*. O indivíduo tal que forjado pelo mundo contemporâneo não reconhece a existência objetiva a não ser de corpos. (...) Mas se nós recusamos a

for possível, um novo campo de intervenção se mostra e, em um movimento contra intuitivo, reconfigura as próprias operações de imanência, contingência, necessidade, acaso e transcendência.

O horizonte de um novo século sempre desperta, aos seus sobreviventes, esperança e temor. As expectativas suplantam de alguma forma o cansaço que foi percorrer quase cem anos, em escalas nunca antes percorridas, para se renovar. As mudanças estruturais da sociedade nos últimos tempos trouxeram consigo gigantescos desafios que permanecerão insolúveis de acordo com o padrão seguido até o presente momento. Desse modo, convém sugerir alguns elementos para se pensar uma nova normatividade, um direito do futuro (Direito dos Comuns). Já se falou que o tempo da história e o tempo do projeto estão em constante disputa<sup>177</sup>. O desafio epistemológico de pensar uma outra forma de contar o tempo talvez seja a primeira delas – no primeiro caso, o fantasma do progresso como deposição de experiências ao longo de um recorte histórico determinado, uma cronologia bem marcada e ocupada com nomes próprios, instituições aparentemente estáveis e permanentes juntamente com a (falsa) esperança de que o que está por vir sempre será “melhor” e “mais desenvolvido” do que fora anteriormente. É nesta chave que a palavra “crise”, percebida como momento difícil a ser superado com paciência e fé, usa de sua máscara perversa para esconder que veio para ficar.

No segundo caso, parece que as categorias de duração e instante ganham destaque. Não se pode pensar a “passagem do tempo” como simplesmente uma linha reta imaginária e quantificável, ao contrário, é preciso intuir certa circularidade e certo retorno para se pensar a

---

opor ao ‘materialismo democrático’ seu contrário formal, que é o ‘idealismo aristocrático’, qual será nosso (insuficiente) nome? Depois de muita hesitação eu decidi nomear a atmosfera ideológica na qual minha empreitada filosófica dá o ar a sua mais extrema tensão uma *dialética materialista*. (...) Então, é legítimo contrapor o materialismo democrático, essa soberania do Dois (corpos e linguagens), uma dialética materialista, se por ‘dialética materialista’ entende-se o enunciado seguinte, onde o Três suplementa a realidade do Dois: *Não há nada mais que corpos e linguagens, a não ser que há verdades.*” BADIOU, Alain. *Logiques des mondes: l’Être et l’événement*, 2. Paris: Éditions du Seuil, 2006, p. 9-12.

<sup>177</sup> “o tempo do projeto não é um fatalismo, a despeito da postulação de um porvir fixo. O que faz ele não ser um fatalismo é que ele sabe demais a respeito da capacidade dos encadeamentos causais e *imitar* o fatalismo, de produzir ‘efeitos de destino’. Ele joga com isso. Voltemos ao sentido da liberdade no tempo do projeto. Uma vez fechado o círculo em seu ponto fixo, que é o estado do porvir, o que não pertence nem ao passado nem ao futuro é impossível. Não há nada fora do mundo atual e da linha do tempo que o constitui. Tudo nele é necessário. A liberdade não pode ser situar senão na atividade mental daquele ou daqueles que procuram o ponto fixo do fechamento do círculo ‘antes’ de tê-lo encontrado. O porvir encontra-se então ‘ainda’ desconhecido, é um ‘x’ no sentido do termo desconhecido, pode-se fazer com ele todo tipo de operações, *como se* o conhecêssemos, e assim determinar o seu valor. A liberdade, aqui, é de dar a si em pensamento qualquer porvir e tirar dele as conclusões sobre o passado que o antecipa e reage ao seu dado. É nesse sentido que se pode dizer que *antes* que o porvir se determine, ele *ainda não* é necessário. Porém esse ‘antes’ e esse ‘ainda não’ se situam fora do tempo do projeto. No tempo do projeto, a determinação *simultânea* do passado e do futuro deixa essas expressões privadas de sentido.” DUPUY, Jean-Pierre. *O tempo das catástrofes*: quando o impossível é uma certeza. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 231-232.

experiência do que vem pela frente. Nestes termos, a crise apresenta o inominável como monstrosidade.

Walter Benjamin já havia prenunciado a cisão provocada pela dessubstancialização humana e técnica no alvorecer no século XX a respeito da incapacidade de produzir narrativas e, conseqüentemente, de suportar uma vida cotidiana asséptica e robótica<sup>178</sup>. Na esteira dessa tese está Giorgio Agamben:

Todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado fazer. Pois, assim como foi privado da sua biografia, o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência: aliás, a incapacidade de fazer e transmitir experiência talvez seja um dos poucos dados certos de que disponha sobre si mesmo.<sup>179</sup>

É preciso sempre levar em conta a excentricidade dos tempos contemporâneos quando o assunto é o ser contemporâneo e o futuro. A assunção dessa incapacidade está na ordem do dia.<sup>180</sup> A sensação de que o tempo está encurtando e que não há mais tempo para perder com simples manifestações próprias (como o simples ato de narrar um acontecimento) é permanente. Como resultado, produz-se um humano que a todo instante está em estado de alerta, contra seus vizinhos, seus parentes e até contra si mesmo, um sujeito incapaz de refletir sobre suas próprias escolhas e responsabilidades, apto a ser cooptado por qualquer discurso impositivo. Nas palavras mesmo de Agamben, um *sujeito espectral*<sup>181</sup>.

A apresentação dos elementos básicos da sociedade contemporânea, sua obsessão por méritos e cumprimento de metas, sua confusão entre política e gestão, e, contra o método ignorante, o método *dos ignorantes*. Rancière chama esse processo de barragem dos espaços

---

<sup>178</sup> Alguns dos trechos mais melancólicos de Benjamin a este respeito: “Por mais familiar que seja seu nome, o narrador não está de fato presente entre nós, em sua atualidade viva. Ele é algo de distante, e que se distancia ainda mais. (...) Uma experiência quase cotidiana nos impõe a exigência dessa distância e desse ângulo de observação. É a experiência de que a arte de narrar está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente.” BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 197.

<sup>179</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 21.

<sup>180</sup> “É esta incapacidade de traduzir-se em experiência que torna hoje insuportável – como em momento algum no passado – a existência cotidiana, e não uma pretensa má qualidade ou insignificância da vida contemporânea confrontada com a do passado (aliás, talvez jamais como hoje a existência cotidiana tenha sido tão rica de eventos significativos).” AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 22.

<sup>181</sup> “O que define os dispositivos com os quais temos que lidar na atual fase do capitalismo é que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação, e o Eu penitencial se constituía, havíamos visto, somente por meio da própria negação; mas o que acontece agora é que processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade.” AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 47.

(do mestre, da comunidade, do método) de *embrutecimento*<sup>182</sup>. Tal embrutecimento funciona a partir do que é definido como a *ordem explicadora*. Essa ordem é justamente aquela que reproduz da mesma forma que foi produzida anteriormente um regime de conexões de saber que não resolvem e não mudam em nada sua transmissão ou sua comunicação.

A sociedade que vê seus indivíduos como peças de uma indústria e pauta suas escolhas políticas (seus projetos nacionais, seus projetos nos diversos sentidos do termo) em relação às leis do mercado e da produção produzem, pela lógica, uma narrativa que barra qualquer tentativa que não esteja de acordo com essas premissas. Como anteriormente apresentado, há uma *narrativa processual* (que está ligada à produção do laço social) e uma *narrativa metodológica* (um modo de efetivar a produção do laço social). Jacques Rancière chama esse processo de barragem dos espaços de *embrutecimento*.<sup>183</sup>

### 3.1 NO CAMINHO DAS INDETERMINAÇÕES

Até o presente instante, se pode oferecer uma análise dupla do século XX, uma reconfiguração do papel das classes e do trabalhador de acordo com esses dois momentos, o papel dos direitos como preenchedores dos espaços vazios contidos em um projeto Corpo-Cidade que não se encaixa perfeitamente, uma análise da crise de nosso tempo em relação à própria temporalidade, excentricidade e descentramento das relações contemporâneas, um pensamento para militantes. Todas essas características trazem para a defesa de um direito do

---

<sup>182</sup> Os elementos da sociedade contemporânea em um mundo socialmente inerte, fechado em si mesmo e incapaz de construir novas bases apenas por sua capacidade de reprodução, constituem processos de sociabilidade por meio do processo de *embrutecimento*, e por meio do método *explicador*: “O mito pedagógico, dizíamos, divide o mundo em dois. Mas, deve-se dizer, mais precisamente, que ele divide a inteligência em duas. Há, segundo ele, uma inteligência inferior e uma inteligência superior. A primeira registra as percepções ao acaso, retém, interpreta e repete empiricamente, no estreito círculo dos hábitos e das necessidades. É a inteligência da criancinha e do homem do povo. A segunda conhece as coisas por suas razões, procede por método, do simples ao complexo, da parte ao todo. É ela que permite ao mestre transmitir seus conhecimentos, adaptando-os às capacidades intelectuais do aluno, e verificar se o aluno entendeu o que acabou de aprender. (...)Tal será, (...) o princípio do *embrutecimento*.” RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002, p. 20.

<sup>183</sup> O embrutecimento opera segundo três caminhos: a) um caminho que constrói autoridades que imprimem uma certa força e determinada região social – pode-se dizer que esse é o caminho *do mestre*; b) um caminho que se alarga para todo um grupo social, fazendo que toda a agremiação seja barrada de sua criatividade e do seu senso crítico – caminho *da comunidade*; c) um caminho usado por estratégia de dominação daqueles que estão no poder de cada campo social - *caminho do método*. (do mestre, da comunidade, do método). Tal embrutecimento funciona a partir do que é definido como a *ordem explicadora*. Essa ordem é justamente aquela que reproduz da mesma forma que foi produzida anteriormente um regime de conexões de saber que não resolvem e não mudam em nada sua transmissão ou sua comunicação. É uma maneira de se pensar a partir de manuais, que impede a criação e a criatividade dos participantes da comunidade, uma maneira que, na medida do possível tenta lembrar quais são as posições de cada um dentro da sociedade, em uma perspectiva sempre de estagnação social. RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002, p. 85.

futuro que não poderá ser nada mais que um Direito dos Comuns, um novo Projeto Cidade-Corpo (um Projeto Constitucional) que se debruce nesse espaço compartilhado (ao menos virtualmente) que se passará a denominá-lo *espaço comum*.

Esse espaço mais tem a ver com o *topos lógico* de uma certa configuração possível que propriamente uma localização geográfico-territorial pensada nos termos do projeto da história tradicional. É dele que derivam propriamente os espaços públicos e privados e não haverá espaços para o público e o privado sem essa “estrutura topológica”. Dos Comuns constituirão aquilo que posteriormente serão chamados de “bens jurídicos” a serem assegurados em um futuro tão radical que colocará em xeque a ideia mesma de Direito. A própria noção de “bem” em termos de propriedade causam uma disritmia. É por isso que se optou por chamar de Comum ou Comuns o que muitos nomeiam como sendo o “Bem Comum” (tanto em sua acepção de bem como aquilo que é saudável, como bem no sentido de ser uma propriedade de um portador).

Como o Comum, à primeira vista, não parece uma ideia muito consistente, faz-se necessário entender que seu horizonte é consideravelmente vasto. Seu âmbito de operação está mais nas zonas de indeterminação (escondido por detrás de formas consolidadas de pensamento) que propriamente nas positivities das manifestações existenciais. Sua atuação é indiferente e insignificante. E sua força, assim como nas cartas paulinas, só pode ser uma força fraca<sup>184</sup>. É sempre quando o indizível, o irrepresentável, o inominável, o indiscernível, o genérico, o Real vem à tona que o Comum pode ter sua localização por aproximação tendencial.

Um caso muito diferente é o da especialização do Comum em Comuns, reduzindo assim o grau de indeterminação inerente àquele. A sugestão aqui deve necessariamente passar por uma divisão, um salto (do Comum) para outros três campos de batalha como um modo de desmembramento de um problema demasiado grande. A rigor, o Comum como o plano do Ser é Absoluto (mas, usa-se como recurso essas cisões para facilitar). Tenta-se relacionar cada uma de suas partes com um campo de investigação fora dos cânones estabelecidos pelas três dimensões do dever-ser.

Parece que há uma dimensão que ultrapassa as lentes do Direito e que não se confunde com ele formalmente (esse seria o campo dos Comuns). A única dificuldade de tudo

---

<sup>184</sup> Há uma remissão a Paulo em 1 Coríntios 1:27-29: “Mas Deus escolheu as coisas loucas deste mundo para confundir as sábias; e Deus escolheu as coisas fracas deste mundo para confundir as fortes; E Deus escolheu as coisas vis deste mundo, e as desprezíveis, e as que não são, para aniquilar as que são; Para que nenhuma carne se glorie perante ele.” É possível perceber que essa *força fraca* deve ser considerada como ponto nevrálgico que sustenta uma imensidão de relações que explora a ideia do Comum como uma *força fraca*.

isso é a sua impossibilidade de provar pelos meios epistemológicos convencionais a diferença entre o que pode ser Direito e o que é não-Direito. Além do que, por uma questão de reflexo no campo do jurídico, os Comuns podem estar duplamente inscritos, registrados tanto em sua dimensão própria com uma dinâmica factual da vida específica e irrepresentável quanto *filtrada* pelas disposições jurídicas de qualquer ordenamento geral.

Como exemplos dois casos: 1) O primeiro deles está na dificuldade de o Direito conseguir definir e identificar um fato que é o *uso* das coisas. Por ser algo tão complexo e de difícil aceção por parte das normas jurídicas, o Direito como um todo necessitar criar uma espécie de ficção jurídica para aproximar aquela ação que aparentemente não pode se significar dentro do direito para esse próprio direito, pelo meio excessivo (e violento) das pressuposições lógicas e dos recursos autoritários próprio das normas; 2) O outro caso poderia ser da questão da legalização do casamento por casais homoafetivos. Há uma sanha no ordenamento em acreditar piamente que somente a validação legal do casamento celebrado dentro dos regimes oficiais previstos nas legislações é válido. No entanto, o Direito mesmo não pode anular a união de duas pessoas que decidiram por compartilhar suas vidas como um casal. Trata-se, no fim das contas, de *pontos opacos* irreparáveis próprios da forma como as relações jurídicas se estruturam – eliminando a dimensão dos fatos e da vida em uma sobreposição das normas como único regime de relação social possível e modernamente aceitável.

Em seguida, tenta-se intuir superficialmente o que poderia ser conhecido por Comum e, dada sua complexidade, a necessidade didática-conceitual de dividi-lo em três campos de debates – o *teológico-político*, o *ontológico-filosófico* e o *econômico-mercantil*; e, com auxílio de Badiou e Žižek, apresentar um esboço da situação dos desafios próprios ao Futuro do Direito e do direito do futuro. Do produto desses três campos tem-se como resultado uma proposta dos Comuns que pode ser problematizada por um Direito dos Comuns. É preciso que ele tenha respostas e saiba formular perguntas envolvendo os âmbitos do *teológico-político*, do *ontológico-filosófico* e do *econômico-mercantil*. A hipótese do presente trabalho direciona-se para afirmar que Alain Badiou poderia servir como uma das alternativas diante desse quadro.

No próximo item, serão tratadas algumas perspectivas de sua obra, como poderia estar os Comuns articulados com sua filosofia-ontologia a partir de suas condições e situações específicas, e como suas considerações poderiam abrir um horizonte para uma *ética das Verdades* a partir da análise dos eventos/acontecimentos.

Se as orientações badiouanas estão postas, então é possível pensar uma forma de relação propriamente do campo jurídico que articule as ferramentas oferecidas pelo autor mesmo que ainda houvesse uma impressão filosófica diretamente no campo do direito ou de qualquer outra derivação. Tal aproximação é realmente possível para o debate do Direito dos Comuns. Como então se poderia *começar* tal Direito dos Comuns?

Se nos dois primeiros capítulos o objeto de investigação partiu para uma análise descritiva das situações históricas do século XX em uma dupla perspectiva (Paixão pelo Real a Razão Cínica) com um objetivo de reconhecer as continuidades e rupturas nesse novo tempo do mundo que se abre a partir de aproximadamente os anos 70 (com a união de ambas as perspectivas); no terceiro capítulo será tratado mais da apresentação propositiva dos desafios e perspectivas que estão por vir nessa nova fase epocal. Os modelos e os paradigmas serviram para exemplificar como podem ser conjugadas duas dinâmicas de pensamentos oriundas de tradições bem diferentes (da lógica matemática de Frege-Peano e da fenomenologia de Husserl). Ainda, as funções estabelecidas por essas metodologias também se cumprem de modo diferente e complementar.

Talvez seja possível reconhecer nos dois autores contemporâneos (Alain Badiou e Giorgio Agamben) essa convergência de tradições. Ambos estão preocupados em construir e propor uma situação dupla do estado de coisas, seja este pela ação final de suspensão total do nexos de causalidade como núcleo duro de toda passagem da civilização Ocidental (a emergência da violência divina para romper a retroalimentação das violências que constituem e que são constituídas, as violências míticas); seja Badiou, pela analítica da aposta no *Evento* como resultado de um engajamento subjetivo em uma Ideia (nos termos platônicos) que possa reconfigurar toda a situação. Essa zona ainda obscura sugerida não só por Badiou e Agamben poderia fazer frente diante do estado atual das coisas. O diagnóstico mais imediato que se tem sobre o presente sempre tende ao esgotamento das perspectivas e a continuação de uma ordem que, desde sua origem, parece ter sido falida, mas que, por esse mesmo motivo, não consegue ser nada mais que um fantasma.

De todo modo, a força imperativa dessa ordem não pode ser subestimada. No caso das relações jurídicas, a produção em larga escala das normas cresce a cada momento, ficando muito difícil saber se há um *fora* do Direito. Parece que no momento em que surge algo não previsto pela Lei, sua imediata resolução e pacificação (captura e sequestro) se efetiva instantaneamente; e, por outro lado, para aqueles casos impossíveis, cria-se um buraco no ordenamento (conhecido hoje como *cláusulas abertas*) em que a possibilidade infinita de o dono-da-lei fazer o que quiser diante desse fato é legítima e legalmente consolidado. O uso e

abuso dessas cláusulas é um fenômeno curioso e tem suas origens justamente com a inauguração epocal da Paixão pelo Real. Giorgio Agamben retrata muito bem como esses dispositivos legais foram se aperfeiçoando ao longo das grandes consolidações dos ordenamentos europeus do início do século XX culminando no debate a respeito das cláusulas abertas, da declaração do estado de sítio/estado de exceção e também em atos/decretos do poder executivo incumbindo-o de *plenos poderes* para fazer o uso da força a seu modo. Analogamente, poderia se perceber como essas reflexões apareceram ao longo do período brasileiro de “redemocratização” com os estudos envolvendo o Protagonismo do Judiciário, as medidas provisórias do Executivo e também as imunidades parlamentares do Legislativo.

É possível, então, pensar e promover alguma forma de alternativa. Há algo que está fora do Direito sem se inscrever nele como uma decisão anterior de expulsão. O exercício que se quer propor neste capítulo é justamente o de tentar descobrir essa localização. Para tanto, será preciso primeiro mostrar como isso que está fora do Direito, que não pertence a ele (por mais insistência que possa haver), é o se chamará de *Comum*.

Esse *Comum* obviamente passa pelo crivo muitas vezes não racional, e não pode ser conceituado de imediato, exige um processo de construção para que ele venha à tona. Tal qual o processo de nomeação das coisas, o *Comum* só se exprime por um árduo processo de perda, juntamente com a falta e apenas um lampejo de identificação. Seu caminho é tortuoso e nem sempre seguro; é pelas vias das indeterminações que a dedução do Comum se dá.

Tem-se que começar a definir e circundar o que primeiramente esse Direito dos Comuns não é. Para isso, três grandes frentes foram escolhidas para assumir que ele está nesse turbilhão. O grande problema do Comum é que seu grau de indeterminação é tão elevado que, se se quiser continuar a defender a sua bandeira, será preciso ou especializá-lo e determiná-lo ou se segue pelo caminho já aberto pela Paixão pelo Real. Como não se quer seguir com essa última hipótese, a necessidade e reduzir o Comum para um plano mais próximo parece ser a única opção. Será tratado de dividi-lo em três instâncias (ou campos de batalha, zonas de lutas, zonas de antagonismos, localizações) para, assim, se orientar de acordo com coordenadas universais e menos indeterminadas.

Se essa perspectiva for também assumida como verídica (assim como as duas anteriormente apresentadas), abre-se então um novo caminho para a compreensão e predicação do papel do “direito” para além das normas, decisões, sujeitos e ações. A preocupação de Badiou com a tarefa da filosofia como mediadora de suas quatro condições com a pretensão de torná-las harmoniosamente coexistentes pode ser trazida para os estudos da filosofia do direito após um longo trabalho de (re)tradução de seus operadores categoriais;

com isso, não se quer dizer que a proposta seja uma aplicação da teoria de Badiou cegamente aos cânones jurídicos, muito menos que essa proposta seja uma adequação de seu sistema ao sistema teórico do direito. O que se tem vista é justamente efetuar um ato de rigorosa separação entre a filosofia e a filosofia do direito e percebê-las como possíveis modelos a serem interpretados, recepcionados ou não. Uma das possíveis saídas estaria na disposição de viver o eterno presente, “viver a infância”<sup>185</sup>.

A partir de uma nova dimensão, pode-se deduzir um campo relativamente novo, que é o campo do Comum (e conseqüentemente dos Comuns). Resgatando a ideia de Bem Comum tanto no sentido de mercadorias e objetos comuns, como do bem como virtude ou instancia compartilhada por todos. Quando as próprias medidas sofrem distorções, a percepção dos fenômenos se relativizam caminhando para uma outra formatação menos ambiciosa das realidades. É assim que, desde ao menos as críticas de Immanuel Kant, a epistemologia científica se apresenta. Como uma operação mental, as dicotomias e as oposições servem mais para delimitar um campo de difícil apreensão que propriamente de estampar qualidades positivas. Um movimento que é interessante fazer aqui é a separação entre os planos do direito (existência, validade e eficácia) daquilo que está no plano do não-direito. A tentativa é de, como sempre, separar o Ser do Dever-Ser. É no plano do ser que ambas as oposições são distorcidas. É preciso então dar um passo atrás.

Quando se fala de existência jurídica ou mesmo de fato jurídico, essa imagem serve para o direito, e não se confunde com o Real (mesmo que esteja também inscrito no plano simbólico do direito). O mesmo se pode dizer do pensamento contratual que rege as relações do direito. Essa confusão entre o que é e o que deve ser só se ajusta perfeitamente quando o Direito, por meio das ficções jurídicas, tenta compulsoriamente preenchê-la. É uma diferença de dobra, quando se diz que algo tem profundidade, altura e largura, a questão acerca de quem decidiu que esses parâmetros serão postulados aparece com a máxima força.

Abre-se então um campo de conceitualização de coisas do pensamento do Real, a diferença de grau para aqueles autores que levam em conta o duplo real/realidade. É uma

---

<sup>185</sup> “A ideia de uma infância como uma “substância psíquica pré-subjetiva revela-se então um mito, como aquela de um sujeito pré-linguístico, e infância e linguagem parecem assim remeter uma à outra em um círculo no qual a infância é a origem da linguagem e a linguagem a origem da infância. Mas talvez seja justamente neste círculo que devemos procurar o lugar da experiência enquanto infância do homem. Pois a experiência, a infância que aqui está em questão, não pode ser simplesmente algo que precede cronologicamente a linguagem e que, a uma certa altura, cessa de existir para versar-se na palavra, não é um paraíso que, em um determinado momento, abandonamos para sempre a fim de falar, mas coexiste originalmente com a linguagem, constitui-se aliás ela mesma na expropriação que a linguagem dela efetua, produzindo a cada vez o homo como sujeito.” AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 59.

inscrição teórico-metodológica como condição de possibilidade de uma coisa que não se inscreve, a *coisa-em-si*, *Deus*, a *imortalidade da alma*, a *Verdade*, a *Vontade*. Para entrar nesse campo de inscrição, não se pode nomear, quantificar, e que para fins deste trabalho será chamado de o *Comum*.

Essa abertura que possibilita tratar o direito em várias outras dimensões inaugura um espaço novo. O Comum está muito mais próximo do Real, coisa-em-si, como aporias ou como inconsistências, no âmbito do inefável, do inominável. O conceito não abre tanta possibilidade de investigação, se se apanhar pela sua negatividade, só se pode falar do Comum por aquilo que ele não é. O Comum é isso que não é Direito. Pode ser também entendido como Absoluto – e com isso não se quer dizer totalizante ou totalitário. Pode ser também o *vazio* ou a marca do vazio, sinal que indica e postula o múltiplo puro – um múltiplo de múltiplos que pode ou não ser fazer Um. É a mesma coisa que exige um pouco mais de filosofia porque está muito mais ligada à ideia de ontologia, é nesse domínio do Comum.

A indicação das teorizações modernas a respeito da Substância (que alguns chamarão posteriormente de Espírito) como elemento ab-soluto – que não se dissolve – pode ser um dos recursos de identificação dos domínios do Comum e dos Comuns. Ela se põe no mundo regulando-o e regulando a si mesma. Ela não poderia ser alcançável, estudável, a não ser a partir de seus modos, suas expressões. Parece que o modelo tripartite aparece também em Marx quando analisar os movimentos do capital de acordo com os parâmetros da Produção, da Circulação e da Produção Global. Além da teoria da mercadoria como o resultado de um valor de uso, um valor e um valor de troca<sup>186</sup>. Ainda, a imagem triádica aparece para o

---

<sup>186</sup> “Nos últimos três anos, fui me envolvendo numa pesquisa na qual somente agora começo a entrever o fim e que poderei definir com alguma aproximação como uma genealogia teleológica da economia. Nos primeiros séculos da história da Igreja – digamos entre o segundo e o sexto século – o termo grego *oikonomia* desempenhara na teologia uma função decisiva. Vocês sabem que *oikonomia* significa em grego a administração do *oikos*, da casa e, mais geralmente, gestão, *management*. Trata-se, como disse Aristóteles, não de um paradigma epistêmico, mas de uma práxis, de uma atividade prática que deve de quando em quando fazer frente a um problema e a uma situação particular. Por que os padres sentiram a necessidade de introduzir este termo na teologia? Como se chegou a falar de uma economia divina? Tratava-se, com precisão, de um problema extremamente delicado e vital, talvez, se me permitem o jogo de palavras, da questão crucial na história da teologia cristã: a Trindade. Quando, no decorrer do segundo século, se começou a discutir sobre uma Trindade de figuras divinas, o Pai, o Filho e o Espírito, houve, como era de se esperar, no interior da Igreja uma fortíssima resistência por parte dos seus mentores que pensavam com temor que, deste modo, se arriscava a reintroduzir o politeísmo e o paganismo na fé cristã. Para convencer a estes obstinados adversários (que foram finalmente definidos como ‘monarquianos’, isto é, partidários do governo de um só) teólogos como Tertuliano, Hipólito, Irineu e muitos outros não encontraram melhor maneira do que se servirem do termo *oikonomia*. O argumento destes era o seguinte: ‘Deus, quanto ao seu ser e a sua substância, é, certamente, uno, mas quanto a sua *oikonomia*, isto é, ao modo pelo qual administra a sua casa, a sua vida e o mundo que criou, é, ao invés, tríplice.’ Como um bom pai confiará ao filho o desenvolvimento de certas funções e de certas tarefas, sem perder para este o seu poder e a sua unidade, assim Deus confia a Cristo a ‘economia’, a administração e o governo da história dos homens. O termo *oikonomia* foi assim se especializando para significar de modo particular a encarnação do Filho e a economia da redenção e da salvação (por isso em algumas das seitas gnósticas Cristo

pensamento de Jacques Lacan quando este se serve dessa estrutura para construir as instâncias subjetivas do sujeito. Segundo ele, três são os registros subjetivos que constituem o sujeito: os registros do real, do simbólico e do imaginário.

Para essa Substância ser cindida, ela precisa ser mediatizada. Essa seria uma primeira definição para investigar os Comuns. Seria esse campo determinado que se expressa de algum jeito um não-Direito. Derivada de uma aporia cristã, três poderiam ser os campos nos quais a localização irrepresentável do Comum poderia estar e que, ao circular entre eles, perceber alguma coisa. É como se fosse o Comum ser tripartido para que sua assimilação possa ser possível. Um salto ornamental.

Seriam, portanto, basicamente três campos<sup>187</sup>. O primeiro campo seria mais ou menos o que se entende amplamente como o campo *teológico-político*. Isto é, a partir dos debates estabelecidos e postos da teologia política, desde às orientações rabínicas passando por Paulo, Agostinho e Tomás de Aquino e culminando em Benjamin e Schmitt – pensar a questão de secularização, do tempo, do divino, do numinoso, pensar o que é uma comunidade, uma certa ideia de república, uma ideia de democracia, quais são os conceitos que permanecem, quais são os outros que são jogados para fora. E também, o fim do mundo, fim dos tempos – há uma debate sobre o tempo do fim e o fim dos tempos – qual a natureza do Messias, o que é redenção? Questões cruciais que são absolutamente politizáveis e, acima de tudo, envolvidas com as relações jurídicas normativas ou não.

O segundo campo que talvez seja interessante de se pensar, corresponde ao *ontológico-filosófico*. O Comum como algo partilhado que desde já aparece sem mesmo entrar em outras searas (como a jurídica, por exemplo). Cada qual apresenta um conceito de

termina por se chamar ‘o homem da economia’, *ho anthropos tes oikonomias*). Os teólogos se habituaram pouco a pouco a distinguir entre um ‘discurso – o *logos* – da teologia’ e um ‘*logos* da economia’ e a *oikonomia* converteu-se assim no dispositivo mediante o qual o dogma trinitário e a ideia de um governo divino providencial do mundo foram introduzidos na fé cristã. Mas, como frequentemente acontece, a fratura que os teólogos procuraram desde modo evitar e remover em Deus sob o plano do ser reaparece na forma de uma cisão que separa em Deus ser e ação, ontologia e práxis. A ação (a economia, mas também a política) não tem nenhum fundamento no ser: esta é a esquizofrenia que a doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança à cultura ocidental.” AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009, p. 11-12.

<sup>187</sup> Em uma rápida passagem a respeito das fontes históricas, pode-se dizer que os marcos, respectivamente, de cada campo poderiam ser estabelecidos da seguinte forma: 1) no *Campo Teológico-Político*, desde Platão, passando por Agostinho, Tomás de Aquino, e alcançando as contribuições contemporâneas de Agamben, cf. PLATÃO. *República*. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2002; AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*: um comentário à Carta aos Romanos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017; 2) no *Campo Ontológico-Filosófico*, todo o empreendimento está em afirmar as operações de Alain Badiou, direta ou indiretamente, em torno de uma teoria filosófica consistente do Comum ontologicamente qualificado, cf. BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996; 3) no *Campo Econômico-Mercantil*, os marcos estriam na remota época desde o jovem Karl Marx e sua obra de maturidade até o pensamento econômico-político de Karl Polanyi, cf. MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004; POLANYI, Karl. *A grande transformação*: as origens de nossa época. Rio de Janeiro, Campus, 1980.

comum, aquilo que para fins deste trabalho será chamado de *variações do Comum*. Trata-se de um debate em torno da ontologia desse comum, é aquilo que é compartilhado por todos ao mesmo tempo, é um bem disponível, tem a ver com comunidades regionais, a decisão sobre os comuns, como se usa os comuns.

O terceiro é um problema *econômico-mercantil*. Tenta-se pensar a questão do comum dentro de uma lógica de mercado. Maneira de compartilhamento de bens comuns (*sharing goods*). Sensivelmente discutível é a importância desse campo para a solução imediata de certos conflitos. A economia parece não seguir um rumo normativo como as relações jurídicas montadas ao longo dos outros campos, batendo à porta níveis de desigualdade mundiais qualitativamente comprometedores para qualquer ordem que se queira efetiva.

São esses os campos de investigação em que os Comuns se expressam para os juristas. Do produto dessas relações concomitantes, a necessidade de alinhá-los de uma só vez (compossibilidade) torna-se então o grande desafio para uma forma de pensar o Direito pelo ponto de vista dos Comuns. *Como se pensar a partir de uma ontologia uma maneira de organização (estatal e governamental e política) que afete as relações de troca mercantil?*

A escolha na identificação dos campos dos Comuns apenas em três instâncias não se configura como uma necessidade absoluta. Trata-se de acompanhar as estratégias das referências anteriormente apresentadas (Spinoza, Hegel, Marx, Lacan, Agamben) que comungam das analogias das tríades oferecidas epistemologicamente a este trabalho.

Por ora, pode-se afirmar que o caminho traçado para o encontro do que está sendo conceituado como o campo dos Comuns passa inevitavelmente por processos complexos de produção de indeterminação. Se no século XX, tanto a Paixão pelo Real quanto a Razão Cínica (nos termos apresentados neste trabalho) eram a vanguarda dos grandes movimentos político-jurídicos reais, esse novo milênio se interessa muito mais pelo reconhecimento de novas de não-resolução. Antes mesmo de se pensar as figuras próprias das identificações, as positivities mudaram profundamente sua maneira de aparição; no entanto, os modelos que ainda restam nos domínios estatais ou em formas de poder análogas a ele ainda se caracterizam por uma vacilação confusa entre fato e norma, entre vida e direito, entre política e economia, sem que o vazio central desses polos possa ser sanado. Repete-se então episódios similares em momentos históricos diferentes, fazendo que a sensação das disposições em mãos nada mais é que uma vã tentativa de secar o gelo.

### 3.2 TRÊS CAMPOS DE BATALHA

Se o Comum não parece uma ideia muito consistente, é preciso entender que seu horizonte é por demais amplo. A sugestão de dividi-lo em três outras frentes se apresenta um modo de desmembrar um problema demasiado grande. A rigor, o Comum como o plano do Ser é absoluto; mas, usa-se como recurso essas cisões para facilitar sua compreensão. No presente item, busca-se relacionar cada uma de suas partes com um campo de investigação fora dos cânones estabelecidos pelas três dimensões do dever-ser. Esses três campos, também inconsistentes, apenas apresentam lugares nos quais algum debate pode surgir ainda que sem a pretensão de dirimi-lo por completo, todavia, ao menos pretende-se esboçar quais seriam os representantes de cada um deles.

Em razão do fato de que o debate do Direito dos Comuns se encontra no plano teórico, torna-se importante organizá-lo de acordo com certas regras metodológicas, as quais são denominadas de condições. Essas condições estão atreladas sensivelmente com os quatro elementos que Alain Badiou colocou como sendo “as condições para o desejo da filosofia em sua situação contemporânea”. O presente trabalho propõe, no campo jurídico – assim como já fora proposto no campo da filosofia em geral –, a produção de um certo *desejo pelo Direito* fundado nas condições do Amor, da Arte, da Ciência e da Política. É importante frisar que essas palavras significantes, ao serem grafadas com a inicial maiúscula, ganham um teor singular que não deve ser confundido com a sua simples utilização ordinária.

Esse esquema tetraédrico regular constitui o cerne da investigação e, em cada vértice está um dos grandes problemas que o direito ainda não consegue resolver definitivamente, bem como, encontra-se presente uma corrente filosófica predominante que tenta tratar esse mesmo problema: o civilismo do direito, a fenomenologia, a hermenêutica jurídica, o positivismo jurídico (das mais variadas matizes), o decisionismo político e a crítica marxista do direito/ao direito. Nas páginas seguintes delineiam-se as três grandes frentes em que os Comuns estão localizados; a apropriação parcial desses Comuns e a geração dos antagonismos de toda ordem marcados pelos Cercamentos ou processos de Cercamentos e a exclusão social em cada domínio específico; e, por fim, a tentativa de melhor organizar as condições para uma teoria do Direito dos Comuns.

Não se trata de um “não-lugar”, de um fruto puro da imaginação poética e despreocupada, mas sim de um “outro-aqui”, isto é, de um leve deslocamento de nossa lente de percepção para que mais informações e características apareçam para ser possível uma

alternativa de mudança radical. Duas outras palavras ajudariam a pensar a questão: *utopística* e *heterotopias*. Sobre a primeira, ela “envolve uma reconsideração profunda das estruturas do conhecimento e daquilo que realmente se sabe a respeito da maneira como o mundo social funciona.”<sup>188</sup> Já no tocante à segunda, aparece ao longo dos anos 60 vocalizado por Michel Foucault, em suas palavras de esperança:

Pois bem, sonho com uma ciência – digo mesmo uma *ciência* – que teria por objeto esses espaços diferentes, esses outros lugares, essas contestações míticas e reais do espaço em que vivemos. Essa ciência estudaria não as utopias, pois é preciso reservar esse nome para o que verdadeiramente não tem lugar algum, mas a *hetero-topias*, espaços absolutamente outros; e, forçosamente, a ciência em questão se chamará, já se chama “heterotopologia”.<sup>189</sup>

A potência das heterotopias reside na vinculação política de aproximar-se dos defeitos, dos desvios, das fraturas para intervir politicamente na situação concreta. Sem ela, o que se faz é apenas a confirmação de “não-lugares” que potencialmente nunca aparecerão a não ser nos livros de fábulas ou nas mentes dos mais otimistas.

Difícil de precisar com exatidão sua primeira aparição na Cultura Ocidental, o fato é que a potência/ a força/ o poder/ a mística da ficção traz, para qualquer tipo de debate filosófico-racional, elementos cruciais que dissecam a fundo as características principais de uma forma de narrar permeada pelas figuras de linguagem e atravessada pelo simbolismo da imaginação e do entendimento. Durante muitos séculos, a liberdade era vista não só como hipótese, mas até como dogma indiscutível. Depois ela passou para a posição inferior de hipótese contestada e hoje ela já está sendo interpretada muitas vezes como ficção inevitável.<sup>190</sup> Por incrível que pareça, os domínios de maior ocorrência das ficções, muito bem destacado pelas considerações de Vaihinger em sua filosofia do “como se”, são nada mais que o campo jurídico e o campo matemático:

Uma variedade especial das ficções anteriormente discutidas são as ficções jurídicas. (...) A base do método é a seguinte: uma vez que as leis não podem enquadrar todos os casos singulares em suas fórmulas, contemplam-se

<sup>188</sup> WALLERSTEIN, I. *Utopística*, ou, As decisões históricas do século vinte e um. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 12. Destaca-se ainda: “O que quero dizer com a palavra “utopística”, uma palavra substitutiva que inventei, é algo bastante diferente. “Utopística” é uma avaliação profunda das alternativas históricas, o exercício de nosso juízo para examinar a racionalidade substantiva de possíveis sistemas históricos alternativos. É uma avaliação sóbria, racional e realista dos sistemas sociais humanos, em que condições eles podem existir, e as áreas que estão abertas à criatividade humana. Não o rosto de um futuro perfeito (e inevitável) e sim o rosto de um futuro cujas melhoras sejam verossímeis e que seja historicamente possível (embora longe de ser inevitável).” WALLERSTEIN, I. *Utopística*, ou, As decisões históricas do século vinte e um. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 8.

<sup>189</sup> FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico*, As heterotopias. São Paulo: n-1 Edições, 2013, 20-21.

<sup>190</sup> VAHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade*, na base de um positivismo idealista. Chapecó: Argos, 2011, p. 173.

alguns casos especiais de natureza não comum *como se* estes pertencessem àquelas. (...) Além da matemática, não existe praticamente nenhum outro campo que se adeque tão bem à dedução de leis lógicas e à ilustração ou descoberta de métodos lógicos como o direito.<sup>191</sup>

Há quase cem anos, em um período de alta turbulência nas ciências, as matemáticas e os direitos, mesmo com um grau de complexidade inferior se comparada a situação atual, já anunciavam uma diferenciação primorosa entre as outras formas de construção teórica das ficções. Por mais que as ciências da natureza encontrassem ótimos modelos para sua transformação em aparelhos do pensamento, ou mesmo o uso das ciências do mercado para compreender os fenômenos da troca, a rigor, eram todas reduzidas ou a critérios algébricos e de análise lógico-matemática ou implicando uma relação jurídica precedente para regular e regulamentar as situações.

A noção de “ordem” (assim como “classe”) é uma ficção, pois classificações, regularidades, leis, sucessões e outros termos representam a noção de ordem que não podem ser provados ou vistos como dados. São generalizações lógicas, artefatos humanos com base em unidades quantitativas, inexistentes na natureza, às quais, no entanto, tende-se a atribuir o caráter de reais. A matemática usa a ficção como produto de abstração. Por exemplo, o ponto sem extensão e o infinito, sem o qual não se poderia calcular o volume de um círculo. A suposição matemática não depende da constituição do mundo real. Ao contrário, é *como se* a constituição das matemáticas fosse o ponto do qual o mundo real essencialmente depende.<sup>192</sup>

Nas fronteiras apagadas destas ficções, localizam-se, ainda segundo Vaihinger, “um dos mais importantes conceitos já criados pela humanidade: o conceito de *liberdade*; as ações humanas são consideradas livres e, portanto, ‘responsáveis’ e contrapostas ao curso ‘necessário’ da natureza. (...) a ideia constitui ainda a base de todo o direito penal”<sup>193</sup>. Consideram-se livres as ações humanas tomadas do ponto de vista da liberdade.

Implicitamente, essa perspectiva nega qualquer determinismo reduzindo as forças tanto do destino quanto do acaso. Nesse ponto, indaga-se se o que poderia eventualmente

---

<sup>191</sup> VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade*, na base de um positivismo idealista. Chapecó: Argos, 2011, p. 157. Destaca-se ainda: “Nenhum matemático diria que todo plano é formado por triângulos, mas diz, em sua trigonometria básica, que, ao se traçar linhas auxiliares, todo plano pode ser *representado* como constituído por muitos triângulos e tratado como tal. Assim também procedem o psicólogo ou o jurista prudente, eles não dizem que o homem é livre; dizem, sim, que ele, ao menos na vida forense e quando examinado do ponto de vista moral, deve ser tratado e considerado *como se* fosse livre.” VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade*, na base de um positivismo idealista. Chapecó: Argos, 2011, p. 245.

<sup>192</sup> KRETSCHMER, Johannes. Apresentação. In: VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade*, na base de um positivismo idealista. Chapecó: Argos, 2011, p. 47.

<sup>193</sup> VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade*, na base de um positivismo idealista. Chapecó: Argos, 2011, p. 172.

chamar de Comum já não faz parte do Direito como a liberdade, a pena, a ordem o fazem. Em outras palavras, o Comum pode ser representado pela Ficção ou pela Hipótese?

A cisão entre a Hipótese e a Ficção aparece aqui como um ponto central para as questões do Direito dos Comuns. Se nesta tem-se a presunção operativa de um constructo do pensamento que produz efeitos reais e concretos sem a necessidade de sua verificação *a posteriori*, a lógica da Hipótese é um pouco diferente. Por não ser unânime, sua validade e eficácia se compromete. A abertura para a verificação ou refutação constitui a fraqueza conceitual inerente à natureza das hipóteses. Contudo, são nas hipóteses que se colocam “cargas imaginárias” maiores, a maleabilidade e a plasticidade delas são os traços distintivos – isto é, onde está o ponto fraco das hipóteses, também reside o seu ponto mais forte e subversivo. Se isso (a hipótese) não passa de uma versão frágil das ficções, como então defender tal posição? Não seria apenas um ato de fé sem um compromisso teórico relevante? Ou até mesmo um devaneio, algo fora da razão, uma des-razão?

O grande destaque para a questão da Construção do Comum é que, mesmo que haja outros nomes para dizer um pouco do que seja o Real, mais cedo ou mais tarde, deve-se encaminhar todas as demandas (jurídicas e políticas) a esse ponto impossível com a finalidade de aparecer algo novo que reconfigure totalmente as coordenadas de nossa condição. Neste terreno, o Comum já sempre esteve lá, seja em sua forma opaca (sem qualquer possibilidade de dissecação e organização), seja em suas formas duplicadas (duplicadas em realidades, em Bem Comum, em Interesse Público, em Segurança Pública, em Propriedades Privadas, etc.).

Rigorosamente, falar do Comum é já falar de suas formas de captura, de exclusão. Pensado como ponto ficcional (para nós) opaco e não predicável, qualquer adjetivação sua representa uma forma de regulação, de restrição e, por óbvio, de exclusão. Falar dos Comuns é falar dos seus opostos, daquilo que faz seus duplos, do Público-Privado, da Direita-Esquerda, da Política-Economia, e tantos outros duplos operáveis da política em seu sentido originário. “A forma extrema dessa expropriação do Comum é o espetáculo, isto é, a política em que vivemos”<sup>194</sup>. Trata-se, afinal, do trabalho de uma “analítica dos comuns”<sup>195</sup>.

<sup>194</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 72.

<sup>195</sup> Este termo remete-se diretamente a três autores do debate. O primeiro deles, cronologicamente, é Martin Heidegger e sua célebre expressão que resume toda a empreitada do primeiro momento de sua obra: *analítica do ser* ou *analítica existencial*. Brevemente, Heidegger assumiu uma posição de que a Filosofia fora tragada pela metafísica invertendo a ordem dos papéis do Ser e do Ente, situação esta chamada de *metafísica da presença* – seu empenho foi fazer frente a tal situação; O segundo é Michel Foucault. A certa altura de seu ensino, o filósofo francês indica como projeto de pesquisa uma atualização na forma como é encarada a questão do poder (poder não é único, não é centralizado, não pertence a ninguém, não pode ser intencionalmente manipulado, etc.): é a *analítica do poder*; Por último, Peter Sloterdijk instaura, em seu “projeto esferológico”, uma referência a espaços surreais, e complementa que seu trabalho na verdade deve ser tomado como uma *analítica do lugar*. O que parece interessante como algo comum aos autores citados é que parece haver uma continuidade (com todas as

Na dupla de capítulos da primeira parte estavam contidas algumas das informações a respeito do que poderia constituir os Comuns. Pensar os modelos, os paradigmas e as referências sob os nomes de Paixão pelo Real, Razão Cínica e Casamento (respectivamente, primeira metade do século XX, segunda metade do século XX e o nosso tempo atual), seus horizontes respectivos da Revolução, da Guerra e da Crise. Essas estruturas deveriam estar ligadas a um conjunto teórico de estatuto equivalente a um Projeto de sociedade e de indivíduo pensado ao mesmo tempo, pensado como esquema Corpo-Cidade. Entre o plano do Corpo e o plano da Cidade, a conjunção desses planos nunca se dá de maneira homogênea, sem brechas, e esses espaços vazios terão de ser complementados. Uma das formas (além da moral e das artes) é o direito, ativado sempre por uma classe possível. Em todo esse percurso, traços do Direito dos Comuns estão implicitamente marcados.

O primeiro deles denomina-se por *Comum teológico-político*. Esse campo é muito diverso. A aliança da teologia – das construções metafísicas ou transcendentais da religião, do divino e do numinoso – com a política causa uma disjunção nos debates que vão desde a configuração de um Deus, a definição de tempo e até mesmo a figura de uma autoridade que fundamenta qualquer relação de dominação (política). Não é preciso dizer que Walter Benjamin, Carl Schmitt, Paulo de Tarso, Tomás de Aquino, Friedrich Nietzsche e Giorgio Agamben aparecem como a vanguarda desse pensamento.

O segundo, *Comum ontológico-filosófico*, estão teorias que tratam daquilo que se costuma chamar de *variações do comum*, isto é, uma variedade de pensadores, filósofos, políticos que debatem a respeito do Ser do Comum, de seu modo de existir. Cada um deles já tem suas posições e não abrem mão de mudar de ideia. Para citá-los, tem-se Antonio Negri e Michael Hardt, Roberto Esposito, Peter Sloterdijk, Alain Badiou e Slavoj Žižek (mas também Platão, Spinoza, Hegel, Kant).

O terceiro deles é o *Comum econômico-mercantil*. Aqui o debate ganha outras conotações. Se o âmbito do Comum é este âmbito compartilhado, em tese, por todos aqueles que estão neste plano, as questões como a produção, a circulação, a distribuição e o consumo aparecem com a sua substancial importância. A questão é sobre mercados, sobre valores, sobre mercadorias, alternativas dentro do Comum que alterem a ordem econômica atual, etc. Aqui, Marx e o marxismo têm um papel importante. E se poderia dizer de um autor que parece ter aberto essa dimensão: Karl Polanyi.

---

diferenças e rupturas evidentes) na medida em que tentam, cada qual a seu modo, insistir em uma tradição que há muito fora perdida. Há, entre eles, uma insistência fenomenológica latente.

Vale ressaltar, mais uma vez, a inexistência de hierarquia, de qualidade ou de anterioridade entre esses três campos. É claro também que se pode colocar outros campos na lista. Mas por ora, para os estudos jurídicos, fique-se apenas com esses três. Essa é apenas, como disse, uma perspectiva dentre as infinitas outras e, mais ainda, provisoriamente montada. Para um Direito dos Comuns estar bem localizados, pensa-se em elencar três grandes frentes de trabalho pelas quais é possível percebê-lo como operador funcional de um novo corpo conceitual. A hipótese defendida parte desses três marcos:

1. As narrativas históricas, providenciais, escatológicas e messiânicas provenientes da tradição judaico-cristã e greco-romana que formaram o que ainda se chama por Civilização Ocidental. A referência escolhida parte da narrativa *quase*-mítica da nomogênese Ocidental a partir do conceito de *tomada da terra/apropriação da terra* em *O Nomos da Terra* (1950) do jurista Carl Schmitt. Mesmo que essa discussão não se encerre apenas em Schmitt, os Comuns localizam-se aqui como um enfrentamento e uma disputa entre qual mitologema sobre a origem do Direito vai passar a valer;

2. As montagens ontológicas, as variações dos Comuns pela Filosofia contemporânea (Agamben, Sloterdijk, Rancière, Esposito, Negri, Badiou, Žižek). A construção de Alain Badiou, desde sua última fase, a respeito das *condições* da filosofia (Amor, Arte, Ciência e Política), a definição do múltiplo puro a partir de sua (meta)ontologia matemática, e a teoria dos *eventos* a partir dos procedimentos genéricos. O produto dessa montagem permitirá identificar dois processos diametralmente opostos: o processo de constituição dos Comuns através das quatro condições apresentadas como resistência à sua privatização.

3. A conceituação antropológico-circulacionista a respeito das origens e convenções estipuladas pelos mercados, sua natureza e suas características principais, além da apresentação de versões alternativas aos modelos mercantis tidos como os únicos possíveis hoje. A tese da formação dos mercados (economia de mercado, mercado auto-regulável) e das *mercadorias fictícias* (Trabalho, Terra, Dinheiro) defendida por Karl Polanyi em *A grande transformação* (1944). Nesse campo de debates, a eleição de coisas ao estatuto de Comuns (isto é, compartilhadas por todos em que ao mesmo tempo ninguém é dono) vem juntamente com o cercamento de tantas outras (a escolha de que algumas coisas podem ser apropriadas e terem donos).

Cada uma dessas regiões está ligada às outras duas por uma amarração específica, ligadas como em um *nó borromeano*<sup>196</sup>. Os marcos citados anteriormente não tem a pretensão

---

<sup>196</sup> O *nó borromeano* é uma figura da topologia que, para sua existência, deve conservar dois princípios básicos: o *princípio da não-complementariedade* e o *princípio da transição imanente*. Esse modelo de pensar em nós nos

de esgotar a temática ou mesmo de ditar todo o desenvolvimento desses campos, eles apenas configuram-se como simples parâmetros dentro dos quais uma rede de conexões podem ou não ser construídas – a escolha pelos textos vai mais da proximidade temporal que qualquer outra coisa. Os dois primeiros campos podem ser vistos como duplos semelhantes, estes fazendo um duplo negativo com o terceiro campo (Badiou – escrito cinquenta anos depois). O Direito dos Comuns está no *entre* dessas três regiões.

O campo do teológico-político é emendado com vários outros campos. Ele não é apenas teológico ou religioso, e muito menos apenas se restringe ao pensamento oriundo da política. É o sobre o significado e o sentido da(s) história(s) de que trata essa frente, sobre o horizonte semântico dentro do qual é possível ou não construir um monumento ao mesmo tempo mundano e sagrado, uma máquina que atualize (que seja capaz de reler a todo momento – *re-legere*) o vínculo de um Projeto Corpo-Cidade com sua implementação.

Carl Schmitt, pensador e pontífice referência do catolicismo romântico tardio romano alemão, destaca-se dentre os juristas pela produção de excertos cujos conteúdos são tão densos que seus impactos ressoam até hoje nas academias de Direito. O que está em jogo é a observação sobre o que Carl Schmitt parece apresentar como indícios da origem de todo poder político-jurídico na ordem planetária a partir da *tomada da terra (Landnahme)*<sup>197</sup> em sua obra *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, de 1950.

Tal livro divide-se em quatro partes rigorosamente alinhadas ao relato *quasi*-mítico de uma história incontornável da formação do direito, e, em especial, do direito internacional europeu. No entanto, a história é deixada um pouco de lado na primeira parte para ceder lugar à especulação filosófico-conceitual dos cinco possíveis ambientes dentro dos quais qualquer debate sobre a *terra* se dá. O texto inicia-se com a sentença: “A *terra* é denominada, na

---

ajuda a formular as questões de um ponto de vista mais contextualizado e sempre levando em consideração essas três instâncias como parâmetro normativo de pensamento. Tal ideia foi formulada por Slavoj Žižek em inúmeras passagens de suas obras concatenando a filosofia hegeliana, a teoria psicanalítica lacaniana e a tradição marxista.

<sup>197</sup> Remete-se à segunda nota do tradutor da obra de Schmitt, *O nomos da Terra*, a respeito das possíveis traduções e/ou significados do vocábulo *terra*: “(...) Esse substantivo pode designar tanto terra no sentido de solo quanto o planeta Terra. Carl Schmitt, em geral, usa *Erde* para referir-se ao planeta e *Land* para designar a superfície ou espaço terrestre. Assim, optamos por traduzir *Erde* por Terra e *Land* por terra (...)”. SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do Jus Publicum Europaeum*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2014, p. 37. É preciso ressaltar uma importante digressão sobre os significados possíveis da “tomada da terra” [*Landnahme*]. De acordo com o *Dicionário Online Duden [Duden Online Wörterbuch]*, os verbetes em alemão *Land*, *Erde* e *Grund* poderiam se confundir de acordo com a estilística usada: o primeiro poderia designar “parte da superfície terrestre não coberta de água”, “pedaço de solo utilizável”, “terra arável”, “território fora da civilização urbana”, “totalidade dos habitantes de um país”; o segundo, “rocha resistida, matéria orgânica e minerais”, “país ao qual há uma ligação emocional”, “terceiro planeta do nosso sistema solar”; e o terceiro, “solo como substrato”, “chão”, “propriedade de terra”, “superfície inferior”, “motivo, motivação”. Assemelham-se morfologicamente à tríade *Land-Earth-Ground* da língua inglesa, e poderiam relacionar-se aproximadamente com Terreno-Planeta Terra-Chão, na língua portuguesa.

linguagem mítica, a mãe do direito. Isso aponta para uma tripla raiz do direito e da justiça.”<sup>198</sup> Sendo a “mãe do direito”, a *terra* gera seus filhos como uma mãe deve gerar (abrigo, cuidado e convívio [*Sorge*]).

Essa representação desloca o próprio sentido do direito para outro lugar no qual não há mais espaço para definições normativas ou racionais primeiras, fazendo que o “fundamento primeiro” do poder jurídico recaia na intuição e no sentimento como fontes da normatividade jurídica. Ainda, como é típico das reflexões de Schmitt, é somente por meio de algo diferente (*excessivo* ou de outra natureza) que se cria outro algo, ou, resumidamente, é somente pelo não-direito que o direito pode aparecer. A essa mobilização de fundação desse contexto, denomina-se *tomada da terra*. A *tomada da terra*, portanto, é uma decisão ativa cuja capacidade fundamental é de estabelecer o *topos* dentro do qual métrica, localização e ordenação possam funcionar.

Não se trata de uma apropriação, no sentido de tomar algo para si algo, mas justamente de seu contrário, de *decidir que algo possa ser tomado para si*, ou seja, de uma *propriação*, a pulverização generalizada tornada contável e oferecida à apropriação dando início à qualquer “história do direito possível”. Significa a instauração da ordem, porém não de uma ordem qualquer. A questão mais importante na qual Schmitt está interessado possui outra grandeza. Em sua percepção, falar apenas com os instrumentos dados pela ordem ainda é superficial; é preciso travar um debate abrangente e mais fundamental: é preciso perceber o *nómos*<sup>199</sup>. Sendo assim, o *nomos da terra* é a *conditio sine qua non* em relação ao estado de

---

<sup>198</sup> Sobre a tripla raiz do direito e da justiça: “Em primeiro lugar, a terra fecunda abriga em si, no seio de sua fecundidade, uma medida interna, pois a fadiga e o trabalho, as sementes e o cultivo que o homem dedica à terra fecunda são retribuídos de forma justa por meio do florescimento e da colheita. Todo camponês conhece a medida interna dessa justiça. Em segundo lugar, o solo, lavrado e trabalhado pelo homem, exhibe linhas fixas, nas quais determinadas partições se tornam manifestas. Elas são sulcadas e inscritas por meio de demarcações nos campos, prados e bosques. Na diversidade das campinas e planícies, dos afolhamentos e pousios, são implantadas e inseminadas. Nessas linhas, tornam-se reconhecíveis as medidas e as regras do cultivo por meio das quais se realiza o trabalho do homem sobre a terra. Finalmente, em terceiro lugar, a terra porta, em seu chão firme, sebes e cercados [*Einhegungen*], marcos, muros, casas e outras construções que tornam evidentes as ordenações e localizações da convivência humana. Família, clã, tribo e estamento, tipos de propriedade e de vizinhança, bem como formas de poder e de dominação tornam-se publicamente visíveis.” SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do Jus Publicum Europaeum*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2014, p. 37-38.

<sup>199</sup> Em *Terra e Mar*, há uma nota remissiva feita por Schmitt a respeito do vocábulo “*nomos*”: “O nome Grego ‘*nomos*’ deriva do verbo ‘*nemein*’ que, assim como aquele, possui três significados. Primeiramente, ‘*nemein*’ é o equivalente do alemão ‘*nehmen*’, *tomar*. Assim, ‘*nomos*’ quer dizer *apreensão* em primeiro lugar. Como no grego ‘*legein-logos*’ corresponde ao alemão ‘*sprachen-Sprache*’, assim também, ao alemão ‘*nehmen-Nahme*’ corresponde ao grego ‘*nemein-nomos*’. De início, a apreensão era da terra, e depois, isso também se tornou apropriação do mar, muito do que faz parte de nossa revisão histórica. No setor industrial, fala-se da apropriação dos meios de produção. O segundo significado é a *divisão e distribuição do que foi apreendido*. Assim também é o segundo sentido de ‘*nomos*’, a divisão e repartição básicas do solo e a ordem de propriedade resultante. O terceiro significado é *tender a*, isto é, *usufrutar, explorar e transformar* em saldos a terra particionada para a produção e consumo. *Apreensão-divisão-tendência* são, na sequência das três noções fundamentais de qualquer

exceção – um estado primordial sem o qual não possibilita nem mesmo zonas de indeterminações elegidas para tal funcionamento. Por essa perspectiva que Schmitt luta contra a decadência de seu sentido originário como sintoma de sucessivas distinções e oposições.

No tocante a Agamben, parece que, quanto à sua apresentação e conceitualização, o italiano encontra um espaço de difícil percepção lógica criada pela zona de diferenciação entre a “tomada da terra” e a “tomada do fora”. A chave para a sustentação de nossa hipótese é que Agamben só estaria absolutamente correto *do ponto de vista do direito*, pois, no final das contas, é a exceção que o sustenta (como se identifica anteriormente). Todavia, *do ponto de vista das relações existentes não-jurídicas*, essa oposição não existe. Com isso, quer-se defender apenas que há duas possibilidades, ou bem se tem uma situação em que há direito e exceção concomitantemente (sendo que há aí uma anterioridade lógica dessa por aquele), ou bem não se tem nem direito e nem exceção fazendo que a dualidade da *tomada da terra* e da *tomada do fora* não faça qualquer sentido.

Se essa hipótese tiver algum prosseguimento, será preciso rever o alcance e a própria existência do que se entende pela expressão *ex-capere*, além de um campo novo de pesquisas desse espaço *entre* o direito-exceção e o vazio. Sobre o espaço, resta apresentar uma subversão da ordem pela perturbação do *nomos*.

Por que essa valorização do espaço é tão marcante? No século XX, a vontade de desafiar as grandezas estabelecidas parecia estar na ordem do dia. Após diversas mudanças na configuração do mundo dos cinco séculos precedentes, o esgotamento das inovações impeliu muitos sujeitos a aceitarem essa missão como um projeto de vida a ser realizado. Era preciso forçar a realidade à mudança, custe o que custar. Aqui, Schmitt também acerta na defesa de uma categoria que se julga também ser de fundamental importância para a hipótese deste texto, a categoria de *Revolução espacial*.

A valorização do espaço é empregada por Schmitt em sua obra ao longo de mais de meio século de empreendimento, ela está presente em suas considerações mais polêmicas, a começar pela admissão de um conjunto de noções muito em voga nos trinta primeiros anos do século passado, o determinismo geográfico alemão e o possibilismo francês lutavam para definir e garantir aquilo que era a força espiritual de uma nação, seu *espaço vital* (*Großraum*). Uma boa fenomenologia da geografia espacial encontraria em Schmitt um geografismo dessa natureza digno de nota: "a fusão de um espaço e uma ideia política foi, portanto, crucialmente vinculada a um conjunto específico de relações amigo-inimigo que regem as relações entre a

---

ordem concreta (...)" SCHMITT, Carl. Carl Schmitt. *Terra e Mar*. breve reflexão sobre a história universal. Lisboa: Esfera do Caos, 2008, p. 37-38.

nação ordenadora e as "forças espacialmente estrangeiras" proibidas de intervenção no *Großraum*.”<sup>200</sup>

É interessante como na mesma época em que se discutia as forças deterministas do espaço relacionando-o diretamente com a vida dos indivíduos (e das nações), um movimento que tomou a Alemanha (e do qual Schmitt teria participado) conhecido como Revolução Conservadora ganhara força. Em defesa de um novo conservadorismo tendo como inimigos declarados tanto o liberalismo quanto o comunismo, essa corrente de pensamento tentava, para resumir, fazer uma “revolução espacial” entendida como “revolução do *nomos* vigente”. O que se põe em jogo agora é, para além do conservadorismo e da fundamentação de um espaço vital de dominação de ordem planetária, a concepção de criação mítica a partir de um relato dissociado da História. A maneira como Schmitt inicia o texto de forma alguma corresponde ao ofício tradicional de um historiador. Na verdade, o que ele parece declarar é um mito fundamental assim como começa o livro de Gênesis.

É neste momento em que as temporalidades se desvinculam radicalmente da História para desembocar em outros contextos (como se indicou, a Providência, a Escatologia e o Messianismo) que algo novo parece se abrir. Antes de ser apenas uma forma de legitimação, parece-se mais com o anúncio de um novo tempo, ou mesmo o anúncio do fim dos tempos.<sup>201</sup> Vale ainda destacar e resgatar o que se disse no segundo o capítulo sobre o problema da história e de outras apresentações de temporalidades. A providência, a escatologia e o messianismo estão tão ligados e têm tanta importância quanto a história que, ao longo de todo o século XX a utilização desses recursos como formas absolutamente válidas de pensar as questões secularizadas se deram nestes termos.<sup>202</sup>

Tenta-se apresentar, nesta seção, a partir de algumas indagações a respeito das palavras de Carl Schmitt, elementos incipientes da intuição do que poderia ser entendido como Cercamento (e, pela sua via negativa, de Comum). É como se a ação política como

---

<sup>200</sup> MINCA, C.; ROWAN, R. The question of space in Carl Schmitt. *Progress in Human Geography*, v. 39, n. 4, 2015, p. 276.

<sup>201</sup> Uma nota contra a ideia do progresso está no Aforismo 4 de *O anti-cristo* de Friedrich Nietzsche: “Ao contrário do que hoje se crê, a humanidade *não* representa uma evolução para algo de melhor, de mais forte ou de mais elevado. O ‘progresso’ é simplesmente uma ideia moderna, ou seja, uma ideia falsa. O europeu de hoje vale bem menos do que o europeu do Renascimento; desenvolvimento contínuo *não* é forçosamente elevar-se, aperfeiçoar-se, fortalecer-se.” NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Lisboa: Guimaraes Editores, 1997.

<sup>202</sup> Por razões ultrapassariam os objetivos do presente trabalho, as referências citadas e utilizadas lateralmente como indicações do problema das temporalidades (História, Providência, Escatologia e Messianismo) não poderão integrar o cerne dessa preocupação. Mesmo assim, tem-se como horizonte de investigação a aproximação desse tema com a emergência das crises atuais de toda ordem. Pensar a crise como a aproximação do fim dos tempos e como o “umbral” para o tempo do fim é de fundamental importância. O ponto interessante é todas as questões desse amplo espaço de investigação gravitam em torno do direito, e, antes mesmo do surgimento lógico deste, parece haver um espaço de difícil conceituação em que poderia se localizar o Comum.

horizonte de um programa revolução, a proposta de *Revolução espacial* para trazê-la para o campo progressista, campo comunista, ou seja, e se tivesse como dois inimigos declarados – as formas contemporâneas de liberalismo e quaisquer outras configurações de totalitarismos, autoritarismos e fascismos diariamente vividos –, travando uma batalha para que o *nomos* do século XXI seja alterado em defesa daquilo que é/sempe foi/seria Comum à todos.

A segunda das frentes, a econômica-mercantil, abre margem para se pensar novas configurações de mercados antes não possíveis. Com o avanço tecnológico e o inchaço das relações de produção, circulação, distribuição e consumo, novas peças ganham, a todo instante, a estampa de mercadoria, e sua passagem para a entrada no mercado são garantidas por uma decisão invisível. Não é só a quantidade que muda com isso, mas a própria forma como se relaciona com as trocas. Desse ponto de vista, uma vertente mais apta à posse – em vez de da propriedade – pode aparecer como um grande desafio a ser resolvido e implementado, um longo caminho a ser trilhado – um debate verdadeiramente econômico que há muito se perdeu. Os saberes constituídos desde o século XIX da Economia Política ainda tamponam a real questão da Economia. É preciso atualizar nossa própria percepção e entender que a economia é uma dimensão essencial de qualquer organização.

A tarefa que se quer propor parte do húngaro Karl Polanyi. Em *A Grande Transformação* (1944), a época se passa em meio às turbulências bélicas europeias, e, se por um lado, na primeira metade de século o drama europeu culminou após o fim da primeira Grande Guerra, na segunda metade, por outro lado, o continente todo foi alvo das mais surpreendentes inovações, novas configurações político-nacionais, a apresentação de uma tecnologia muito mais mecanizada e automatizada, guardando ainda as dores da guerra.

O ponto crucial é o seguinte: trabalho, terra e dinheiro são elementos essenciais da indústria. Eles também têm que ser organizados em mercados e, de fato, esses mercados formam uma parte absolutamente vital do sistema econômico. Todavia, o trabalho, a terra e o dinheiro obviamente não são mercadorias. O postulado de que tudo o que é comprado e vendido tem que ser produzido para venda é enfaticamente irreal no que diz respeito a eles. Em outras palavras, de acordo com a definição empírica de uma mercadoria, eles não são mercadorias. Trabalho é apenas um outro nome para atividade humana que acompanha a própria vida que, por sua vez, não é produzida para venda mas por razões inteiramente diversas, e essa atividade não pode ser destacada do resto da vida, não pode ser armazenada ou mobilizada. Terra é apenas outro nome para a natureza, que não é produzida pelo homem. Finalmente, o dinheiro é apenas um símbolo do poder de compra e, como regra, ele não é produzido mas adquire vida através do mecanismo dos bancos e das finanças estatais. Nenhum deles é produzido para a venda. A

descrição do trabalho, da terra e do dinheiro como mercadorias é inteiramente fictícia.<sup>203</sup>

Trata-se de uma amarração borromeana por meio da qual “em todas as sociedades humanas, a produção e a distribuição são asseguradas por certos princípios de integração socioeconômica, incluindo redistribuição, reciprocidade e intercâmbio.” E cada forma de produção/distribuição figuraria um elemento-chave ligado aos outros dois, quais sejam: 1) “A redistribuição opera através do padrão institucional de ‘centralização’ característico do estado.”; 2) “A reciprocidade define a entrega de presentes socialmente obrigatória, e encontra sua expressão em relacionamentos ‘simétricos’ característicos do parentesco e da amizade.”; 3) “O padrão institucional de troca é o mercado, e os mercados podem ser encontrados em muitas sociedades diferentes através da história.” O *insight* trazido por Polanyi foi, sem dúvida, muito importante para o pensamento econômico contemporâneo – foi o prelúdio do que hoje se tem por nome de *Teorias do Cercamento*.

Esse contexto institucional evidentemente mudou desde a Idade Média, mas o mercado continua a assentar-se em fundamentos dogmáticos. Se é preciso lembrá-lo hoje, é porque o pensamento econômico dominante deixou-se prender na armadilha das ficções jurídicas das quais ele repousa. Para instaurar há dois séculos um regime de livre-troca, foi preciso fazer *como se* o trabalho, a terra e a moeda fossem produtos trocáveis, mercadorias. Evidentemente, o trabalho, a terra e a moeda não são produtos, mas condições da atividade econômica. Tratá-los como produtos se baseia, portanto, em ficções. Essas ficções são artefatos jurídicos, pois é o Direito que autoriza, por exemplo, fazer *como se* o trabalho fosse uma mercadoria separável da pessoa do trabalhador, organizando um estatuto salarial que limita essa mercantilização e proíbe tratar o trabalhador como uma coisa. Esquecer que se trata de ficções, subordinadas como tais aos valores que fundam a ordem jurídica, a tratar os homens e a natureza como puras mercadorias é não só deplorável no plano moral, mas só pode conduzir a catástrofes ecológicas e “humanitárias” tremendas. Pois o bom funcionamento do mercado supõe

---

<sup>203</sup> E continua na mesma página: “Não obstante, é com a ajuda dessa ficção que são organizados os mercados reais do trabalho, da terra e do dinheiro. Esses elementos são, na verdade, comprados e vendidos no mercado; sua oferta e procura são magnitudes reais, e quaisquer medidas ou políticas que possam inibir a formação de tais mercados poriam em perigo, *ipso facto*, a auto-regulação do sistema. A ficção da mercadoria, portanto, oferece um princípio de organização vital em relação à sociedade como um todo, afetando praticamente todas as suas instituições, nas formas mais variadas. Isto significa o princípio de acordo com o qual não se pode permitir qualquer entendimento ou comportamento que venha a impedir o funcionamento real do mecanismo de mercado nas linhas de ficção da mercadoria.” POLANYI, Karl. *A grande Transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro, Campus, 1980, p. 94. Apesar de Polanyi recusar certa vinculação das mercadorias fictícias com o pensamento marxista, em uma rápida leitura do *Manifesto Comunista* pode-se identificar passagens bem próximas às suas teses: “Onde passou a dominar, destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Dilacerou sem piedade os laços feudais, tão diferenciados, que mantinham as pessoas amarradas a seus ‘superiores naturais’, sem pôr no lugar qualquer outra relação entre os indivíduos que não o interesse nu e cru do pagamento impessoal e insensível ‘em dinheiro’. (...) Transformou o médico, o jurista, o sacerdote, o poeta e o homem de ciência em trabalhadores assalariados. (...) A burguesia suprime cada vez mais a dispersão dos meios de produção, da propriedade e da população. Ela aglomerou as populações, centralizou os meios de produção e concentrou a propriedade em poucas mãos. (...)” MARX, Karl. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 12-16.

regras e instituições que garantem a segurança dos recursos humanos, naturais e monetários.<sup>204</sup>

A proposta que se segue daí é a de alargar semanticamente o conceito de Cercamento (aquela forma de apropriação resultante de uma lei que permite a qualquer um tomar para si uma porção de terra anteriormente comum) para outros campos que não somente a terra<sup>205</sup>. Nesse sentido, se as mercadorias fictícias são aquelas de que qualquer um dispõe e que, a rigor, não são essencialmente mercadorias, mas sim limiares e limitações a todas as outras mercadorias, o campo dos Cercamentos também se dá a partir dessas mercadorias. Sobre o Comum, portanto, atuam as forças constantes de Cercamentos que impedem que o compartilhamento, a posse e o usufruto floresçam como paradigmas e modelos de operação em uma economia de mercado.

A nova configuração do trabalho, o novo tratamento do rentismo pela terra e a financeirização monetária instalaram uma nova dinâmica nas relações capitalistas de mercado que, direta ou indiretamente, refletem no Estado, na Nação e no próprio Direito. Assim como essas mudanças nos convocam para pensar e repensar a questão da crise, a urgência a respeito das temáticas sobre a logística também emergem com toda a força<sup>206</sup>.

<sup>204</sup> POLANYI, Karl. *A grande Transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro, Campus, 1980, p. 115.

<sup>205</sup> “E meio a reivindicações muito concretas, pontuais, precisas, muitos outros desejos se deixam expressar na dinâmica do próprio movimento. Reivindicações podem ser satisfeitas, mas o desejo obedece a outra lógica – ele tende à expansão, ele se espraia, contagia, prolifera, se multiplica e se reinventa à medida que se conecta com outros. Falamos de um desejo coletivo, em que se tem imenso prazer em ocupar coletivamente um espaço antes policiado, em ir à rua juntos, em sentir a pulsação multitudinária, em cruzar a diversidade de vozes e corpos, sexos e tipos, e apreender um “comum” que tem a ver com as redes, com as redes sociais, com a conexão produtiva entre os circuitos vários, com a inteligência coletiva, com uma sensorialidade ampliada, com a certeza de que a escola deveria ser o coração de uma sociedade, e não seu apêndice agonizante, assim como em 2013 alguns sustentaram que o transporte em São Paulo deveria ser um bem comum, assim como na Turquia os jovens consideraram que o verde da praça Taksim em Istambul era um bem comum, assim como o deveria ser a água, a terra, a internet, as informações, os códigos, os saberes, a cidade, de modo que toda espécie de privatização e *enclosure* na sua versão atual constitui um atentado às condições da produção contemporânea, que requer cada vez mais o livre compartilhamento do comum. tornar cada vez mais comum o que é comum – outrora alguns chamaram isso de comunismo. Um comunismo do desejo. A expressão soa hoje como um atentado ao poder. Mas é a expropriação do comum pelos mecanismos de poder que ataca e depaupera capilarmente aquilo que é a fonte e a matéria mesma do contemporâneo – a vida (em) comum, a inteligência comum. PELBART, Peter Pál. *Carta aberta aos secundaristas*. São Paulo: n-1 edições, 2016, p. 18-20.

<sup>206</sup> “O conceito de cooperativismo de plataforma tem três partes. Primeiro, ele baseia-se na clonagem do coração tecnológico de Uber, TaskRabbit, Airbnb ou UpWork. Ele recepiona a tecnologia, mas quer colocar o trabalho em um modelo proprietário distinto, aderindo a valores democráticos, para desestabilizar o sistema quebrado da economia do compartilhamento/economia sob demanda, que beneficia poucos. (...) Segundo, o cooperativismo de plataforma trata de solidariedade, que faz muita falta nessa economia baseada em força de trabalho distribuída e muitas vezes anônima. (...) Terceiro, o cooperativismo de plataforma é construído na ressignificação de conceitos como inovação e eficiência, tendo em vista o benefício de todos, e não a sucção de lucros para poucos. (...) O cooperativismo de plataforma é um termo que descreve mudanças tecnológicas, culturais, políticas e sociais. O cooperativismo de plataforma é um horizonte da esperança. Não é uma utopia concreta; é uma economia emergente. (...)” SCHOLZ, Trebor. *Cooperativismo de plataforma: contestando a economia do compartilhamento corporativa*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; Editora Elefante; Autonomia Literária, 2016, p. 60-62.

A terceira e última frente tenta lidar com uma abordagem filosófica e ao mesmo tempo ontológica do problema dos Comuns, indicando novas bases para se pensar a produção de um Direito dos Comuns. E a ela que se deve nos atentar para uma cosmologia capaz de narrar, sem a carga economista e teológica, as configurações de um pensamento intrinsecamente movido por um desejo de filosofia.

Há um duplo papel que está em jogo nessa frente: o primeiro deles é a maneira como se pode pensar uma forma de Comum – é o que se chama ao longo do texto de *variações/figuras do Comum* –; a segunda parte já de uma escolha, de uma figura do Comum (que é a oferecida pelas considerações de Alain Badiou) sobre como construir uma ontologia do múltiplo, demonstrando-o como sendo primordialmente uma questão matemático-ontológica<sup>207</sup> sobre o Ser como já-sendo uma conta-por-um de um múltiplo (conjunto) anterior. O *Comum puro* ou propriamente o *vazio*. Em outras palavras, usando a linguagem cartográfico-nulista de Carl Schmitt, a Terra que ainda não foi demarcada não tem existência em qualquer das coordenadas do mapa. O breve exercício teórico realizado nestas páginas trouxe algumas reflexões a partir de três caminhos diferentes que tomaremos, sem um esforço exaustivo, como possivelmente verídicos. A partir disso, a título de conclusão, poder-se-iam tirar algumas considerações.

A proposição de Carl Schmitt (como primeira das frentes) acerca da *tomada da terra* pode servir como base para uma intuição daquilo que seja a formação “mítica” da fundação do Direito com base no surgimento (não origem) do Comum e do Cercamento. Isso incitaria a pensar em novas formas de atuação social, além de estabelecer um novo papel para os recortes, algo que não seja visto negativamente apenas como exclusão.

A proposição de Karl Polanyi (como segunda das frentes) a respeito das *mercadorias fictícias* (trabalho, terra, dinheiro) na formação dos mercados apresenta, de outro modo, a relação Comum/Cercamento do ponto de vista das trocas abrangentes. A seleção fictícia de pontos na constelação sistêmica (como é o caso das três mercadorias para o mercado capitalista de matriz liberal) passa por um crivo decisional involuntariamente estabelecido por todos, mas com intenções de alguns. Essa dimensão da decisão e da narrativa mítica, que transforma o inerte em sagrado também constitui um elemento do Comum/Cercamento.

---

<sup>207</sup> Se fosse possível perguntar a um matemático uma definição abrangente de matemática, dificilmente uma resposta convincente e integradora seria dada. Se se repetisse esse experimento com cientistas, a respeito da ciência, a situação seria parecida. Da mesma forma, para Badiou, ao se indagar sobre a própria ontologia, uma resposta filosoficamente convincente estaria longe de aparecer, pois, uma de suas teses é de que o campo singular da ontologia se dá pelas declarações matemáticas, e não filosóficas. É isso que o autor perceber desde os primórdios pitagóricos, platônicos e helenísticos da Filosofia. Haveria algum porquê de o direito ser diferente? Cf. FLUSSER, Vilém. FLUSSER, Vilém. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 263.

A proposição de Alain Badiou (como sendo a terceira das frentes) sobre o *desejo* de manter a filosofia viva a partir de suas quatro *condições* (amor, arte, ciência e política) vem para completar a tríade como o elemento negativo das outras duas teses. Fazendo frente às formas decisórias e míticas de apropriação e estabelecimento do Comum/Cercamento, a hipótese de Badiou seguida por nós como um modelo capaz de contribuir em alguma medida para as discussões jurídicas é de que a contingência *forçada* ocorrida em alguma dessas quatro condições pode renovar aquilo que se entende por direito a partir do deslocamento do Comum/Cercamento.

As Figuras do Comum em termos filosóficos e ontológicos aparecem a todo momento no debate contemporâneo típico da filosofia política. Há certa disposição dos filósofos da política em (re)pensar a questão ontológica pelo fato de que é a partir da entrada política da vida em sociedade que as perguntas sobre a existência, projeções para um futuro e balanços sobre o passado aparecem como sendo o cerne de toda vida em sociedade. Junto a isso, o que se vela são as exclusões produzidas por essa mesma entrada política na sociedade. Enquanto não se afirmar que, da maneira como se encontra, o Direito é também um promotor da desigualdade e da exclusão, as soluções estruturais de qualquer sociedade se perder no palavreado vazio dos debates superficiais da vida jurídica. Para tanto, seria preciso incluir algumas das categorias que usualmente não são consideradas aptas a participar das articulações políticas oferecidas, respectivamente, por Jacques Rancière, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Antonio Negri, Ernesto Laclau e Alain Badiou.

A inclusão da *ignorância*<sup>208</sup> na política está diretamente ligada à tentativa de, por uma forma negativa e sem apoio aos saberes constituídos, construir uma forma de transmissão de saber em que nenhum dos participantes envolvidos possui, uma relação desvinculada da prática científica que pode se reforçar com as adjacências da vida política.

A inclusão da categoria de *inutilidade*<sup>209</sup> na política procura apresentar uma forma de intercâmbio (seja ele pelo trabalho, pelo consumo e pela propriedade) que, do ponto de vista das coisas do mundo, não tem qualquer propósito ou finalidade, restando apenas, depois da absoluta suspensão de suas qualidades, um simples e mundano uso desvinculado dos caracteres de objeto da forma como a propriedade o identifica.

---

<sup>208</sup> Cf. RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002; RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996; RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários*. Arquivos do sonho operário. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

<sup>209</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005; AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

A inclusão do *sintoma*<sup>210</sup> ao debate político vem à tona no momento que sua visualização se apresenta a partir de funções características da psicanálise lacaniana colocadas na política e na filosofia. O espaço político como um campo em que o gozo pode a qualquer momento aparecer e produz seus efeitos é a grande inovação dessa categoria. Seu objetivo é tentar compreender como é possível distinguir uma transformação que reproduz uma lógica já contida no mundo de uma transformação irreduzível ou que se mostre absolutamente transparente, eliminando as barreiras cognitivas e complexas que compõem a formação das relações políticas.

A inclusão da *multidão*<sup>211</sup> como uma das novas formas de associações coletivas, das organizações descentalizadas e não hierárquicas no sentido clássico, busca superar as formas estáticas do tradicional modo de mobilização político em busca de um “corpo sem órgãos”, uma forma combativa “sem forma” que pulsa em defesa da mudança radical e estrutural. Trata-se de como pensar as recentes organizações e aquelas que se esgotaram por insuficiência criativa.

A inclusão do *populismo*<sup>212</sup>, fundamental em sua contribuição teórica (em uma espécie de operador antagônico à multidão), põe em questão os desafios organizacionais em busca de uma democracia radical cujo centro do poder orienta-se pela necessidade de uma mobilização democrática na qual as massas se tornariam efetivamente povo.

A inclusão tanto da *inexistência* quanto da *emergência*, como já se demonstrou algumas das definições de Alain Badiou, contribui também para a política na medida em que a organização e o Comum podem, enfim, ser apreendidos por outra perspectiva. A indagação a respeito de como se orientar pela construção de um corpo subjetivado (de sujeitos) por algo que, de acordo com o mundo, é impossível de existir segundo suas próprias regras está no núcleo do que se defende como a renovação das coordenadas do Novo Tempo do Mundo.

Desse modo, a *ignorância*, a *inutilidade*, o *sintoma*, a *multidão*, o *populismo*, e a *inexistência* perfazem-se como categorias as quais uma nova forma de política deve absorver. Para além das posições racionalistas em que os cálculos da vida aparecem como critérios que prevalecem em detrimento dos afetos, das indeterminações ou até mesmo das impossibilidades do cotidiano, não é possível, em termos de novos paradigmas, novos

<sup>210</sup> Cf. ŽIŽEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012; ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

<sup>211</sup> Cf. NEGRI, Toni; HARDT, Michael. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001; NEGRI, Toni; HARDT, Michael. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005; NEGRI, Toni; HARDT, Michael. *Bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record, 2016.

<sup>212</sup> Cf. LACLAU, Ernesto. *A razão populista*. São Paulo: Três Estrelas, 2013. LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. São Paulo: Intermeios, 2015.

horizontes (do Direito dos Comuns) ignorá-las sob a pena de recair no já-dado da política e da jurídica anteriores.

Diante desse cenário, o que se quer estabelecer são condições para um novo Direito que esteja paralelamente atrelado às indicações teóricas apresentadas neste trabalho: incorporar as condições que movem o desejo pela filosofia a um projeto de Direito consistente. Sendo assim, para que essa defesa esteja alinhada, a única maneira de captar o porvir é pela defesa da Hipótese Comunista, vale dizer, um Direito dos Comuns. É a partir do produto dessas três proposições que o entendimento sobre a conjuntura atual e sua possível reformulação se faz. Assim como Schmitt, entendendo a de-limitação da “Terra” como inevitável e definitiva (enquanto outra revolução espacial não aconteça); assim como Polanyi, entendendo o processo de mercantilização como um dos modos de *escolha* daquilo que uma organização social quer ter para si como *pseudos*; e assim como Badiou, uma proposta de resignificação do Direito como horizonte de possibilidades de transformação social e como fundação garantida da vida, esse pretense Direito dos Comuns se situaria preliminarmente, com seus engajamentos específicos de cada campo, a partir de pilares dentro da qual a *potência eventual* poderia irromper. São chamados esses pilares de *condições para o desejo do Direito dos Comuns*.

#### 4 ALAIN BADIOU: UMA APOSTA MILITANTE

As energias que empregamos em sermos todos irmãos provam bem evidentemente que não o somos. Mesmo com nosso irmão consanguíneo, nada nos prova que somos seus irmão – podemos ter uma porção de cromossomas completamente opostos. Essa obstinação com a fraternidade, sem contar o resto, a liberdade e a igualdade, é coisa ridícula, que seria conveniente captar o que recobre. (...) Só conheço uma única origem da fraternidade – falo da humana, sempre o húmus –, é a segregação. Estamos evidentemente numa época em que a segregação, ergh! Não há mais segregação em lugar nenhum, é inaudito quando se lê os jornais. Simplesmente, na sociedade – não quero chamá-la de humana porque reservo meus termos, presto atenção ao que digo, constato que não sou um homem de esquerda – na sociedade, tudo o que existe se baseia na segregação, e a fraternidade em primeiro lugar.

*Jacques Lacan, O avesso da psicanálise.*

As configurações sócio-jurídicas das potências atuais regidas pelo modelo e pelo paradigma da união da Paixão pelo Real com a Razão Clínica manifestam-se na imposição forçada por meio da repressão direta e por sua autoridade aparentemente absoluta. Tal imposição se apresenta como: 1) uma *ideologia* que promove como única alternativa de sobrevivência a sua própria reprodução garantindo a todo custo os meios para sua sobrevivência como único interesse possível; 2) uma *forma* articulada de meios de *reprodução, circulação, distribuição e consumo* por um lado, e de relações de produção e reprodução arquitetadas sob o signo de modo de produção capitalista por outro; 3) um *sujeito* agente invisível que comanda instintivamente as práticas políticas fazendo que o campo de lutas seja de acordo, com suas próprias decisões; e 4) um *estado* ou *limitador das condições de possibilidades* criadoras através dos três elementos descritos. Portanto, o capitalismo como nome aglutinador desse estado da situação é uma *forma de vida*.<sup>213</sup>

Em oposição a essa forma de vida com a capacidade de se pensar como uma alternativa pode surgir, tenta-se neste capítulo apresentar algumas das características que norteiam o pensamento de Alain Badiou com substantivas contribuições para a construção do Direito dos Comuns, isto é, como é possível, a partir das tarefas exigidas por uma outra Filosofia, estabelecer uma Filosofia do Direito que respeite a contingência e a aleatoriedade, que aceite o novo e a produção das várias verdades em relação de compossibilidade com o

<sup>213</sup> Vladimir Safatle a define da seguinte maneira: “Chamamos de ‘forma de vida’ um conjunto socialmente partilhado de sistema de ordenamento e justificação da conduta nos campos do trabalho, do desejo e da linguagem. Tais sistemas não são simplesmente resultados de imposições coercitivas, mas da aceitação advinda da crença de eles operarem a partir de padrões desejados de racionalidade. Pois toda forma de vida funda-se na partilha de um padrão de racionalidade que se encarna em instituições, disposições de conduta valorativas e hábitos.” SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 12.

próprio Direito. A estratégia de Badiou exige que se considerem dois pontos preliminares: 1) a travessia da Filosofia da Diferença por indicações de uma Filosofia do Mesmo; e 2) o resgate de Platão pelo horizonte aberto tanto pelas matemáticas do século XX quanto pela psicanálise de Jacques Lacan.

O primeiro deles encontra-se na defesa de uma particular Filosofia do Mesmo em puro contraste com as Filosofias da Diferença. As indagações acerca dos graus de importância dos eventos e seus efeitos desdobrados, a resistência imaterial da força das ideias ao longo das passagens dos séculos, e a investigação sobre uma teoria da organização que se faz das técnicas historicamente dadas são alguns momentos em que as duas formas de filosofia entram em atrito.

Vinculadas a uma tradição que perpassa Aristóteles, Spinoza, Nietzsche, Foucault e Deleuze, os pensadores da diferença, de modo antecipado, tendem a desconsiderar inúmeras possibilidades em razão da escolha do referencial teórico: rejeitam formas necessárias como as divisões hierárquicas; ignoram a posição de que pela imanência não poderia haver outros planos efetivamente fortes; negam a valorização das intensidades, das rupturas e descontinuidades, o pensamento sobre o Outro, a Diferença. Esse efeito das décadas de 70 e 80 fez que Badiou, além alterar as coordenadas dos debates envolvendo as filosofias da diferença, pudesse deslocar as intenções para outro campo que foi, direta ou indiretamente, deixado de lado pela configuração epocal da Diferença. Por essa razão, Badiou se engaja em seu projeto *O ser e o evento* para retomar parte da tradição filosófica considerada dominante (Platão, Descartes, Hegel), sem, contudo, prescindir dos autores das Filosofias da Diferença.

O segundo ponto se refere ao empenho de Badiou em delinear, segundo descreve o próprio autor, uma espécie de “platonismo do múltiplo”<sup>214</sup>. Com este “gesto platônico”, o filósofo defende as teorizações de Platão a partir de sua própria experiência na tentativa de reverter o idealismo grego em uma espécie de materialismo especulativo. Para tanto, a presença tanto das matemáticas quanto da psicanálise abrem um horizonte de possibilidade nas leituras platônicas que usualmente foram poucas vezes testadas.

---

<sup>214</sup> A influência da matriz platônica no empreendimento de Alain Badiou é tão marcante que o autor reescreveu *A República*, reorganizando-a a partir de termos e ideologias contemporâneas: “Reforçado por Badiou na análise do caráter do ser, por causa das aporias sobre a existência nela desencadeadas, estamos diante de um Platão que examina os limites do idealismo transcendental. Será este mesmo Platão que esvaziou o ser da doutrina de ideais, como pretendia Heidegger? Será este mesmo Platão, cuja filosofia não indica de maneira alguma a possibilidade de uma doutrina, de uma ciência, de um logos do ser? A resposta é: sim e não. Badiou volta a Platão, por que nele já está contida em germe a libertação da multiplicidade da dominação epistemológica pelo modelo-tipo. Esta multiplicidade é suficientemente problemática – um modelo sem referência e cujos termos miméticos são *sui generis*.” MADARASZ, Norman. *O múltiplo sem um: uma apresentação do sistema de Alain Badiou*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011, p. 35.

Em resumo, é pela passagem das Filosofias da Diferença para essa nova forma do filosofar que a afirmação do Mesmo ganha outra conotação, ou seja, só é possível construir um platonismo do múltiplo por conta dessas contribuições. Tomado a partir de sua literalidade, o inconsciente configura-se como uma regra de conduta da maneira como se há de comportar em face de um conteúdo de consciência ou, ao menos, de um fenômeno objetivável. Deve-se, portanto indagar ou analisar que experiência se oculta por detrás de um estado de coisas, que, por si, não é objetivável, durante a fase de latência inconsciente.<sup>215</sup>

O interesse pelo pensamento de Badiou surgiu pelas questões envolvendo a organização e a ação em um mundo de pleno esgotamento teórico e prático. Articular modos de pensar em conjunto parece ser uma das tarefas mais arduas, e agir conforme essas regras preestabelecidas cuja finalidade é de formar uma organização independente que seja capaz de ultrapassar as figuras dos seus próprios participantes parece igualmente um grande desafio. Desde suas primeiras publicações na década de 60, Badiou parecia ter experimentado uma sensação próxima cujo domínio das posições ocupadas por um campo inerte de burocratas no Partido Comunista Francês e seu esvaziamento intelectual progressivo mudou estruturalmente a sociedade sob a imposição por um regime sem resistências cujo culto aos novos ídolos eleitos inaugurara a nova sociedade de consumo.

A pergunta a respeito da exposição e teorização de uma consistência racional que sempre se liga e depende de uma consistência ontológica parece ser o núcleo das preocupações de Badiou na tentativa de responder, sem antecipar seus elementos, sob a égide da *experiência existencial da militância*. Isto é, como se pode tratar de algo experienciado (experiência) que não seja suficiente (existência) para assegurar uma identificação prática minimamente suficiente (militância). Se a tomada de posição da militância contra a perspectiva de um mundo que não reconhece a potência da novidade de que é possível que esse problema seja resolvido, então se pode constatar que também é possível uma certa *filosofia para militantes*. Essa defesa só pode ser válida se, e somente se, dois requisitos forem cumpridos: 1) afirmar *a priori* que a experiência militante seja distinguível do fanatismo (ou de outras figuras como a loucura, a obsessão, o autoritarismo); 2) fazer essa distinção por meio de um engajamento experienciável militante.

A única forma concreta que a experiência militante seja distinguível fanatismo está na presença unilateral e subjetiva do engajamento como critério de acompanhamento das práticas em disputa, ao mesmo tempo em que esse mesmo critério serve para reconhecer em

---

<sup>215</sup> BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 84.

outras práticas não engajadas as formas ideais e fanáticas aplicadas nos variados contextos. A diferença da Ideia e da ideologia, do Todo e das Partes, do sucesso e do fracasso reside exclusivamente na capacidade prática de conservar o engajamento eternamente. Essa distinção pelo engajamento só pode se fazer nas práticas experienciáveis das múltiplas militantes. Não existe outro critério a não ser a própria dinâmica militante, ela é o processo de verificação munida da única autoridade para fazê-lo.

Dessa forma, Badiou não antecipa a percepção de como a resolução se dará, e a pergunta sobre como é possível um pensamento determinado de uma prática indeterminada permanece presente, segundo o filósofo, em ao menos quatro espaços (vividos por ele) – a escuta clínica, as artes, o marxismo militante, a experimentação científica – que se confundem com as quatro características gerais para uma nova filosofia.

Na Psicanálise, a grande dificuldade é teorizar uma forma de prática singular (a escuta clínica) e, além disso, estabelecer os próprios critérios de verificação e adequação desta prática discernindo-a em uma forma de sucesso e uma forma falha. No campo da Arte, a discussão em torno dos critérios e limitações sobre o que pode ser considerada obra-de-arte e, dentro dos próprios critérios, discernir daquilo que não pode ser arte – como exemplo, a arte aquilo que está em um lugar de arte, se algum objeto qualquer está em uma exposição de arte, logo sua “validade” pode estar garantida. Na Política (ou mesmo no marxismo militante), o problema aparece usualmente a partir da problematização que envolve uma nova forma de relação/organização social possível que ainda não existe (uma *utopia*), e um desenvolvimento paralelo a isso cujo projeto de implementação pode recair em uma distorção curiosa e errônea (uma *ideologia*). No âmbito das Ciências, o problema também aparece na tentativa de discernir os modelos experimentais ideais como hipóteses suficientemente estáveis capazes de reorganizar os modos tradicionais que a concepção de mundo presente faz questão de defender.

Esse pano de fundo ajuda a pensar nas estratégias em busca de uma solução para as questões do Direito em suas mais amplas vertentes. Para tanto, uma construção da inteligibilidade de uma Filosofia (do ponto de vista dos militantes) do Direito que seja, ela mesma, condicionada pela afirmação engajada produzida pela sua própria prática e verificada criteriosamente por ela. Sendo assim, a primeira proposição constatativa deve ser “Há militância (política)”. Inicia-se com a tomada de engajamento local, que, a partir dessa orientação, resultam as constatações dos outros campos como consequências racionais e causais, e, então, outra proposição aparece: “mas também existe engajamento artístico, científico e amoroso”. A síntese de ambas as proposições indaga a Filosofia e,

consequentemente, a Filosofia do Direito sobre sua tarefa: qual o conceito provisório que torna inteligível aquilo que o engajamento foi capaz de produzir em nossa época? Três são as práticas dessa perspectiva.

Chama-se *prática positiva* a filosofia para militantes que parte da afirmação de que o engajamento expõe a prática ao pensamento, e que da afirmação de que há algo que pensa de maneira imanente a esses diferentes domínios (amoroso, artístico, científico, político) põe, em um regime de ação, o pensamento em prática. Desse modo, a tarefa positiva dessa prática reconhece no pensamento autônomo que habita a interioridade de uma prática e sua história uma possibilidade nova de ação orientada pela positivação de um novo pensamento.

Chama-se *prática compositiva* aquela forma de ação que aparece na medida em que o que tem lugar em cada domínio da prática é um pensamento que deriva de um engajamento cuja afirmação não possui um lugar prévio e, como efeito, essas práticas produzem novidades capazes de condicionar desenvolvimentos na Filosofia promovendo a defesa de várias verdades de acordo com as possibilidades de compô-las entre si. A tarefa compositiva extrai da autonomia de um pensamento as novas possibilidades que esse mesmo pensamento torna legível para qualquer um a partir de suas relações entre os domínios da prática.

Chama-se *prática negativa* aquela cuja afirmação do pensamento está na capacidade de certas práticas nas quais o engajamento torna-se possível, tendo como resultado a separação dos diferentes campos de militância para sua apreensão filosófica (filosofia do amor, filosofia da arte, filosofia da ciência, filosofia política) ou extrínseca (psicanálise, estética, prática laboratorial, marxismo). A tarefa negativa está na crítica e no discernimento dos usos da filosofia e dos outros saberes como interdições para o desenvolvimento do pensamento imanente a cada campo.

A perspectiva badiouana de que uma teoria que reconcilie o pensamento crítico e uma ação orientada por ele<sup>216</sup> se aloja como uma forma de materialismo diferente das versões tradicionais no qual ao lugar do transcendental é reservada uma posição de absoluta

---

<sup>216</sup> “Haveria de chegar um tempo no qual as ruas começariam a queimar. Desde 2008, elas queimam nos mais variados lugares. Em Túnis, em São Paulo, no Cairo, Istambul, Rio de Janeiro, Madri, Nova York, Santiago, Brasília. Elas ainda queimarão em muitos outros e imprevistos lugares, recolocando o que é separado pelo espaço em uma série convergente no tempo. Na verdade, por mais que alguns procurem se convencer do contrário, por mais que agora o fogo pareça ter momentaneamente se retraído, as ruas desde então não pararam de queimar, elas só deslocaram suas intensidades. É importante lembrar disso, pois há algo que pode existir apenas quando as chamas explodem em uma coreografia incontrolada de intensidades variáveis. Por isso, diante de ruas queimando não há de se correr, não há de se gritar, há apenas de se perguntar: o que fala o fogo? O que se diz apenas sob a forma do fogo?” SAFATLE, Vladimir. *Quando as ruas queimam*: manifesto pela emergência. São Paulo: n-1 edições, 2016, p. 4-5.

imanência<sup>217</sup>. O eixo em torno do qual gira todas as operações de Badiou está assentado sob a rubrica do *Evento*, neste termo podem ser apreendidas as mudanças estruturais, ontológicas e pragmáticas do *status quo*. Trata-se de perceber o Evento como a emergência de um não-lugar capaz de torcer a linguagem<sup>218</sup> e de aceitar outra forma de existência não ordenada por ela.

O problema de recepcionar a filosofia de Alain Badiou e combinar suas teses com o pensamento crítico em geral (e com o pensamento crítico do direito em particular) se apresenta como um desafio mais complexo do que parece. Especificamente quanto ao Direito, é muito difícil encontrar algum comentário longo do autor quanto ao respectivo campo (diferentemente do que acontece com Agamben, por exemplo), mesmo que haja uma crítica parece haver mais uma crítica ao ideal de justiça e da democracia que propriamente a um debate jurídico. *Grosso modo*, três saídas seriam possíveis para se pensar este trabalho.

Como primeira saída, uma solução possível seria entender o direito como o quinto elemento, como a quinta condição dos procedimentos genéricos de Alain Badiou. Com isso, deve-se aceitar em bloco todo o seu pensamento e, por meio de uma simples adição, tentar inscrever essa nova condição ajustando-a às outras a fim de que pensar a Filosofia do Direito como aquele domínio seria estabelecer um diálogo específico de alinhamento com os outros campos. Afinal, o Direito também se configuraria como uma daquelas práticas de boa consistência teórica por uma militância indeterminada.

Outra possível saída, a segunda saída, seria pensar o Direito como subordinado à condição da Política. As duas condições se parecem por sua relação de dominação, sua

---

<sup>217</sup> “A tese segundo a qual o Absoluto é idêntico a este mundo não é uma novidade. Na sua forma extrema, ela foi anunciada pelos lógicos indianos no axioma: “entre o nirvana e o mundo não há a menor diferença”. O que é novo, no entanto, é o pequeno deslocamento que a estória introduz no mundo messiânico.” (p. 52) Fetichismo da mercadoria: “Aqui a mercadoria mostrava a sua secreta solidariedade com as antinomias teológicas (que Marx tinha entrevisto). Pois o “a imagem e semelhança” do Gênesis, que enraizava em Deus a figura humana, vinculava-a, porém, desse modo, a um arquétipo invisível e fundava, com isso, o conceito paradoxal de uma semelhança absolutamente imaterial. A mercantilização, desancorando o corpo do seu modelo teológico, salva, todavia, a sua semelhança: *qualquer é uma semelhança sem arquétipo, isto é, uma Ideia*. Por isso, se a beleza perfeitamente intercambiável do corpo tecnicizado não tem mais nada a ver com a aparição de um *unicum* que, em presença de Helena, confunde os velhos príncipes troianos às portas Ceias, todavia em ambas vibra algo como uma semelhança (“vendo-a, assemelha-se terrivelmente às deusas imortais”). O corpo humano não se assemelha mais ao Deus nem ao animal, mas aos outros corpos humanos. Daí, também, o êxodo da figura humana da arte do nosso tempo e o declínio do retrato: captar uma unicidade é a tarefa do retrato, mas, para apanhar uma qualqueridade, é necessária a objetiva de uma máquina fotográfica.” AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 49.

<sup>218</sup> O lugar da linguagem como não-lugar: “O programa Heideggeriano de pensar a linguagem além de toda *φωνή* não foi, portanto, mantido. E se a metafísica não é simplesmente aquele pensamento que pensa a experiência da linguagem a partir de uma voz (animal), mas, em vez disso, já pensa sempre esta experiência a partir da dimensão negativa de uma Voz, então a tentativa de Heidegger de pensar uma “voz sem som” além do horizonte da metafísica recai no interior deste horizonte. A negatividade que tem o seu lugar nesta Voz não é uma negatividade mais originária, mas indica, também ela, segundo o estatuto de *shifter* supremo que lhe cabe no âmbito da metafísica, o ter-lugar da linguagem e o abrir-se a dimensão do ser.” AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 83-84.

participação ativa no plano estatal, sua capacidade de vinculação com pretensões de vigência em grandes áreas. A grande dificuldade desse ato é de se perder todo o conteúdo diferenciador do Direito nas trilhas da Política, pois parece haver a necessidade de se desvincular um do outro como condições relativamente autônomas. Se se quiser pensar uma teoria do Evento para o campo do Direito (e, para a perspectiva deste trabalho, do Direito dos Comuns), essa possibilidade poderia prejudicar sensivelmente os efeitos dela extraídos. Ainda que, em relação à primeira, a adesão quase por completo do *corpus* de Badiou também seria necessária.

A terceira saída, que parece mais plausível, seria fazer o uso do pensamento de Badiou como um modelo para uma teoria independente e nova. Mesmo que enseje uma aposta radical na (re)configuração de grande parte deste trabalho, a aposta engajada em um Projeto maior e demorado poderia revelar surpreendentes resultados, se se trataria de uma recepção imprópria para o que se chama o Direito dos Comuns. A partir das descrições da primeira parte sobre a situação em que se encontra o tempo contemporâneo e das proposições com base no que se desenhou como o Comum e os campos dos Comuns.

Do ponto de vista dos três campos de batalha dos Comuns, Badiou parece cumprir com o requisito ao ter em mente essas três vertentes do pensamento dos Comuns, e contribui significativamente com a sua *variação* do comum com sua proposta ontológica. Do ponto de vista da organização, das hierarquias e das formas de dominação teológico-políticas, seu bem marcado ateísmo não prejudica as questões que possam ser discutidas. E do ponto de vista ontológico, Badiou também possui uma variação do Comum diferenciada, sua herança marxista não deixa de lado o problema econômico-mercantil. Mesmo sem se aceitar absolutamente os termos de sua própria contribuição teórico-filosófica, o resgate de Badiou para os objetivos deste trabalho é necessária na medida em que para um Direito que se quer expressar por outras formas, o Comum e o Evento são capazes de alterar sensivelmente as coordenadas jurídicas atuais. Mesmo que haja profundas influências de Badiou a essa hipótese de uma Teoria do Direito dos Comuns, o que se defende é não simplesmente a Hipótese Comunista nos moldes prontos indicados pelo filósofo, mas sim um indicativo de contribuição para os debates dessa hipótese.

Como contribuição, no seguinte iten serão tratadas, respectivamente, das condições principais nas quais uma Filosofia teria como tarefa de organização das inovações e práticas dos domínios diversos a ela, isto é, das condições que mantém o desejo pela filosofia. Por fim, serão abordadas as dinâmicas que Badiou apresenta em seu modo de pensar ontológica, fenomenológica e abstratamente seu sistema filosófico, apresentando, enfim, uma ética das

verdades. Por fim, uma breve digressão sobre o horizonte aberto pela hipótese do Direito dos Comuns.

#### 4.1 AS CONDIÇÕES

As considerações deste item focarão em uma das lições do filósofo francês Alain Badiou: as condições do desejo de Filosofia. Como defende o filósofo, quatro componentes básicos mobilizam o pensamento filosófico contemporâneo: 1) a revolta como fato político de insatisfação constante frente aos fatos cotidianos injustamente cometidos que exploram e dominam; 2) a lógica como atividade rigorosa para a argumentação, convencimento e defesa dos próprios compromissos; 3) o universal como aquele impulso de sempre alargar as convicções o máximo possível. E 4) a aposta, isto é, a crença naquilo em que se acredita ciente de se estar correndo o risco de perder algo valioso para si. Esses quatro campos propulsores de uma Nova Filosofia capaz de se afirmar por si mesma são as fontes para quatro *procedimentos genéricos de verdade* diferentes.

Apesar de o pensamento filosófico de Alain Badiou não tê-los como preocupação primeira, sua proposta para uma ontologia matemática (“metaontologia”) pode servir de caminho para a construção de um esquema teórico jurídico novo que aceite as contingências históricas como operadores relevantes para a atualização dos sistemas jurídicos, além de ser capaz de integrá-las de modo que essa recepção apresente novas coordenadas para os embates que envolvam a relação Comuns/Cercamentos ao futuro.

Se essa perspectiva for assumida, um novo caminho para a compreensão e predicação do papel do “Direito” para além das normas, decisões, sujeitos e ações se abre. A preocupação com a tarefa da filosofia como mediadora das quatro condições com a pretensão de torná-las harmoniosamente coexistentes pode ser trazida para os estudos da Filosofia do Direito após um longo trabalho de (re)tradução de seus operadores categoriais. Com isso, não se quer dizer que a proposta seja uma aplicação cega da teoria de Badiou aos cânones jurídicos, muito menos que essa proposta seja uma adequação de seu sistema ao sistema teórico do direito. O que se tem vista é justamente efetuar um ato de rigorosa separação entre a Filosofia e a Filosofia do Direito e percebê-las como possíveis modelos a serem interpretados, recepcionados ou não.

A Filosofia como renovadora dos desafios contém, como defende Badiou, quatro componentes básicos para sua existência, ou, em suas palavras, quatro condições que caracterizam o *desejo* de filosofia:

A revolta, a recusa de ficar instalado e satisfeito. (Política)  
 A lógica, o desejo de uma razão coerente. (Ciência)  
 O universal, a recusa do que é particular e fechado. (Arte)  
 A aposta, o gosto pelo encontro e pelo acaso, o engajamento e o risco.  
 (Amor) (parênteses nosso)<sup>219</sup>

É evidente que há forças reacionárias que preservam o instinto de nada alterar. Sabe-se que essas forças se colocam em oposição à Filosofia e esse embate entre as formas precárias e as novas possibilidades de mudanças é expresso por Badiou pela superposições nominais que recalcam os campos e as condições em um tentativa de obstrução absoluta da emergência do novo:

O mundo contemporâneo é, assim, duplamente hostil aos processos de verdade. O sintoma dessa hostilidade dá-se por superposições nominais: onde se deveria manter o nome de um procedimento de verdade, vem outro nome, que o recalca. O nome cultura vem obliterar o da arte. A palavra técnica oblitera a palavra ciência. A palavra gestão oblitera a palavra política. A palavra sexualidade, que tem o imenso mérito de ser homogêneo no mercado e cujos termos, aliás, designam uma rubrica da apresentação mercantil, é a superposição nominal moderna do sistema arte-ciência-política-amor, que identifica tipologicamente os procedimentos de verdade.<sup>220</sup>

Diante desse cenário, o desafio de pensar a possibilidade de outro registro jurídico que não aquele sob o imperativo da Lei se impõe como uma necessidade de pensamento. Como é possível pensar, em meio a esse mundo que hostilmente antecipa as surpresas e estanca as novidades, uma nova forma de organização do Direito, uma forma que reconheça o

<sup>219</sup> Destaca-se: “Ora, acredito que o mundo contemporâneo, o nosso mundo, é oposto a esse desejo, o nosso mundo não quer e não gosta da filosofia. Porque esse mundo é oposto aos quatro componentes do desejo da filosofia. Nosso mundo não gosta da revolta nem da crítica. É um mundo que crê na gestão e na ordem natural das coisas. Desde o desmoronamento da ideia comunista, este mundo não oferece nenhuma perspectiva de revolta. Ele pede a cada um para adaptar-se. É um mundo do simples cálculo individual. Nosso mundo não gosta da lógica nem da coerência racional. Ele está submetido à comunicação, às imagens. Ora, o mundo das imagens, o mundo da mídia, é instantâneo e incoerente. É um mundo muito rápido e sem memória. Um mundo em que as opiniões são ao mesmo tempo extremamente móveis e extremamente frágeis. Sustentar firmemente uma lógica do pensamento é, portanto, muito difícil. Nosso mundo não gosta da universalidade. Ou melhor: a única universalidade que ele conhece é a do dinheiro. É a universalidade daquilo que Marx chamava de equivalente geral. Fora da universalidade do mercado e da moeda, cada um está encerrado em sua tribo. Cada um defende sua particularidade. Nosso mundo justapõe a falsa universalidade do capital e o gueto das culturas, das classes, das raças, das religiões. Desejar um pensamento universal é, portanto, muito difícil. Nosso mundo não gosta da aposta, do acaso, do risco, do engajamento. É um mundo obcecado pela segurança, é um mundo onde cada um deve, o mais cedo possível, calcular e proteger o seu futuro. É um mundo da carreira e da repetição. um mundo onde o acaso é perigoso. Um mundo onde não devemos nos abandonar aos encontros. Um mundo onde é preciso ter uma tática de vida e onde não se deve, portanto, apostar sua própria existência.” BADIOU, Alain. *Para uma nova teoria do sujeito*: conferências brasileiras. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p.12-13.

<sup>220</sup> BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 19.

problema primordial dos Comuns e que dele se sirva de guia para o enfrentamento e gerenciamento de seus próprios problemas. Para cada condição, um campo de investigação do Direito dos Comuns pode aparecer.

No “Amor”, uma *Teoria do Sujeito*. O direito não é capaz de estabelecer um parâmetro consistente que defina o que é um sujeito, ora fazendo uso das noções sociais de sujeitos como uma instituição fictícia jurídica, ora fazendo uso das noções biológico-vitais dos seres vivos dotados de razão e de linguagem. Pode-se declarar que é preciso que o Direito diga o que é um sujeito para si, na tentativa de definir um humano e um Estado por essa homologia.<sup>221</sup>

Na “Arte”, uma *Teoria da Decisão*. As cargas procedimentais para uma teoria da decisão jurídica e jurisdicional em sua maioria não alcançam sua definição também pelo Direito. É provável que qualquer um possa decidir sem, porém, saber o que é decidir, e que as bases filosófico-conceituais para um esboço de teoria da decisão em sentido amplo podem abalar as estruturas jurídicas da situação estabelecidas em que decidir é dizer o que se quer a todo momento sem levar em consideração qualquer responsabilização pelos efeitos ou motivos pelos quais se decide.

Na “Ciência”, uma *Teoria da Norma*. A força positiva das normas jurídicas se mostra insuperável, não parece possível enfrentá-la. No entanto, um positivismo matemático, ou ainda, um positivismo da “lógica matemática” revela sua potência em relação às escolas filosóficas do positivismo pela sua não vinculação a qualquer tradição e pela sua capacidade de falar do *genérico*, isto é, falar de algo sem ao menos saber do que se está falando, exercício típico da teoria dos conjuntos números de Peano a Frege. Essa genericidade seria uma porta de entrada para o Direito falar do que se entende por norma. Seja um costume, uma lei e um discurso, eles deveriam corresponder a uma definição genérica de *norma*. E essa normatividade também readquiriria sua própria investigação.

Na “Política”, uma *Teoria da Ação*. Longe de estar ligada à gestão administrativa ocupada pelas funções estatais, ou mesmo ligada às ações processuais em sentido estrito, pensar uma Ação Jurídica a partir apenas do par Comuns/Cercamento é a validação daquilo que pode ser a política do ponto de vista do Direito. Ações dentro e fora do estado, que estão

---

<sup>221</sup> “Mas, antes mesmo de ter, pela palavra, acesso à consciência de seu ser, todo recém-nascido terá sido nomeado, inserido numa filiação: ter-lhe-á sido atribuído um lugar numa cadeia de geração. Pois foi antes mesmo de termos podido dizer “eu” que a lei fez de cada um de nós um sujeito de direito. para ser livre, o sujeito de direito deve primeiro estar vinculado (*sub-jectum*: lançado embaixo) por palavras que o prendam aos outros homens. Os vínculos do Direito e os vínculos da palavra se mesclam, assim, para que cada recém-nascido tenha acesso à humanidade, ou seja, para atribuir à sua vida um significado, no duplo sentido, geral e jurídico, dessa palavra.” SUPIOT, Alain. *Homo juridicus*: ensaio sobre a função antropológica do direito. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. viii.

de acordo ou não com as formas, de acordo ou não com os costumes, dão uma resposta coerente que componha essas três situações, uma teoria de lapidação da forma jurídica, uma teoria da *perform*-ação. Um possível quarteto que seria ponto de partida para essas quatro condições seriam Freud, Schmitt, Kelsen e Pachukanis, respectivamente.

Ainda, a inclusão dos termos da *ignorância*, da *inutilidade*, do *sintoma*, da *multidão*, do *populismo*, e da *inexistência* auxiliam na orientação das novas coordenadas dadas pelos desafios abertos de um futuro em que o modelo de “desenvolvimento” se dá pela Crise, no qual o papel das classes trabalhadoras se dizimam, e as figuras tanto dos militantes quanto dos Comuns estão longe de oferecer uma resposta que impeça a desigualdade e a exclusão. O peso da tradição política que há mais de vinte e cinco séculos recai sob nossos ombros não faz mais que imobilizar as expectativas do tempo presente. O Direito dos Comuns deve aparecer como uma alternativa sólida frente aos avanços mórbidos e exterminadores da atual conjuntura mundial.

Longe da pretensão de esgotar a temática, o que se quis com as considerações apresentadas foi esboçar alguns elementos que sirvam de base para uma pesquisa teórica abrangente ainda em curso. Para tanto, fica-se com a afirmação de que as três peças dos Comuns, se tomadas de certo ponto de vista, podem ser pertinentes a um novo modelo do jurídico que leve em consideração a questão dos Comuns e dos Cercamentos.

Em um exercício mental que faz uma previsão dos possíveis futuros que estão por vir, Peter Frase, em *Four Futures*, indica quatro possibilidades com uma apresentação simples e cruzada de elementos de Igualdade, Hierarquia, Abundância e Escassez em dois pares opostos. Das múltiplas combinações que esses quatro elementos podem constituir quatro futuros podem surgir.<sup>222</sup>

---

<sup>222</sup> “Levada ao seu limite lógico, esta dinâmica nos traria ao ponto onde a Economia não precisará de nenhum trabalho humano. Isso não traria automaticamente o fim do trabalho assalariado, como tem sido falsamente previsto inúmeras vezes como resposta aos desenvolvimentos tecnológicos. Mas isso significa que as sociedades humanas irão encarar cada vez mais a possibilidade de libertar as pessoas do trabalho involuntário. Se vamos agarrar essa oportunidade, e como faremos isso, dependerá de dois fatores principais, um material e um social. A primeira questão é sobre a escassez de recursos: a habilidade de encontrar fontes de energia baratas, de extrair ou reciclar matérias-primas, e em geral, de depender da capacidade da Terra de prover um alto padrão de vida material para todos. Uma sociedade que possua tanto tecnologias de substituição do trabalho quanto recursos abundantes pode sobrepujar a escassez de uma maneira completa que uma sociedade que possua apenas o primeiro elemento não pode. A segunda questão é política: que tipo de sociedade seremos? Uma em que todas as pessoas são tratadas como seres livres e iguais, com um direito igualitário de compartilhar da riqueza da sociedade? Ou uma ordem hierárquica em que uma elite domina e controla as massas e seu acesso aos recursos sociais? Existem então quatro combinações lógicas dessas duas oposições, abundância de recursos vs. escassez e igualitarismo vs. hierarquia. Para colocar as coisas em termos de um marxismo um tanto vulgar, o primeiro eixo dita a base econômica do futuro pós-capitalista, enquanto o segundo pertence à superestrutura sócio-política. Dois desses possíveis futuros são “socialismos” (e apenas um deles eu chamarei por esse nome) enquanto outros dois são sabores contrastantes de “barbarismos”.” FRASE, Peter. *Quatro futuros*. Acessado em: 05 de novembro de 2018.

No pior dos casos, isto é, na visão que combina Hierarquia e Escassez, temos uma imagem do tempo vindouro baseada única e exclusivamente no Exterminismo – fenômenos da pura militarização, pulverização de povos que, a longo prazo, invalida qualquer vida possível no planeta.

A combinação de Igualdade e Escassez produz um fenômeno interessante para pensar e (re)pensarmos a função social. Trata-se, segundo o autor, do Socialismo. O socialismo produz altos graus de igualdade sem, no entanto, debruçar-se sobre a produção e a distribuição de riquezas. É o que comumente se diz com um jargão extremamente elitista que “reduz-se por baixo”.

Por sua vez, a Hierarquia e a Abundância não dão conta, como no Socialismo, de repartir e produzir as riquezas de um modo mais homogêneo. Frase aponta essa visão de futuro como Rentismo. Muito próxima de nossa situação atual, o rentismo é uma forma de sociabilidade em que uma mínima parcela da sociedade usufrui solitariamente do Projeto Corpo-Cidade. Nestes termos, a falência do Projeto está em não estabelecer universalismo suficiente para que os espaços deixados sejam preenchidos por amplas camadas da população. A noção de democracia pulveriza-se e a economia passa a ditar os rumos de qualquer estratégia jurídico-política nos setores da vida.

Tendenciosamente, Peter Frase elenca como única possibilidade dupla positiva, a Igualdade e Abundância, uma visão de futuro típica com o que defendemos com este trabalho. E a essa forma ele dá o nome de Comunismo. É a partir da total automação, ampla distribuição e universalização dos bens que a *virada Comum* se daria. Uma única forma em que as qualidades se harmonizariam. É óbvio que essa apresentação é apenas uma ilustração de como poderíamos pensar a questão das visões do futuro, uma figura de linguagem, por assim dizer. Mesmo assim, o debate acerca da imaginação futura vem à tona como um importante campo para se defender. Tratem-se de algumas questões que envolvem isso nessas poucas páginas.

Alain Supiot apresenta ao menos três barreiras pelas quais se deveriam lidar seriamente para ultrapassar aquilo que é chamado de fundamentalismo ocidental<sup>223</sup>. Esse

---

<sup>223</sup> “Para ter uma chance de progredir, a reflexão sobre os “valores comuns da humanidade” deve começar por evitar qualquer desvio fundamentalista. Noção de origem protestante, o *fundamentalismo* designou no início uma doutrina surgida no final do século XIX nos meios tradicionalistas americanos (adoção em 1895 dos *Fundamentals*), doutrina caracterizada pela defesa de uma interpretação literal das Escrituras e oposta ao liberalismo teológico e ao *social gospel*. Esse estreitamento de pensamento à letra de um Texto encontra-se no hoje chamado fundamentalismo islâmico, que extirpa das fontes da Lei a contribuição do pensamento jurídico medieval e a técnica do consenso dos doutores, para ater-se à letra do Alcorão e da Suna. A interpretação fundamentalista dos direitos humanos pode assumir três aspectos diferentes: o do messianismo, quando se procura impor ao mundo inteiro uma interpretação literal deles; o do comunitarismo, quando se transformam, ao

fundamentalismo estaria alinhado a práticas cotidianas invisíveis nas sociedades. Parece que o tempo presente não nos deixa outra saída a não ser manter as forças para não desviar desses caminhos e enfrentá-los. A exclusão e a desigualdade tomam conta do mundo como é possível ver em cada censo ou reportagem jornalística. Ainda, com Supiot, as três formas de fundamentalismo ocidental seriam respectivamente o messianismo, o comunizarismo, e o cientificismo.

Arelado aos direitos humanos, o *messianismo* descrito por Supiot “consiste em tratar os direitos humanos como um novo Decálogo, um Texto revelado pelas sociedades “desenvolvidas” às sociedades “em desenvolvimento” e em não deixar a estas últimas senão a escolha de “recuperar o atraso” e de converter-se à modernidade dos direitos do Homem e da Economia de mercado reunidos.”<sup>224</sup>. Mesmo que o termo gere alguma ambiguidade, talvez dizer que messianismo não seria uma palavra tão adequada para representar esses fenômenos escolhidos pelo autor. De toda forma, a ideia central desse dogmatismo jurídico causa e sempre causou várias polêmicas.<sup>225</sup>

O segundo deles chamaria *comunitarismo*. “O comunitarismo consiste, ao contrário, em considerar que os direitos humanos são um Decálogo revelado ao Ocidente e apenas a ele, e que a liberdade, a igualdade ou a democracia não podem ter sentido noutras civilizações.”<sup>226</sup> Em vista dessa conceitualização, a denominação egoísmo cultural também seria adequada. Trata-se de um fenômeno que nasce juntamente com a Antropologia e que até hoje ressoa nos mais variados campos. Antigamente conhecido pelo nome de eurocentrismo, depois como colonialismo.

Há também o *cientificismo*. “O cientificismo, enfim, conduz a submeter a interpretação dos direitos humanos às verdadeiras leis do comportamento humano que nos

---

contrário, os direitos humanos na marca de uma superioridade do Ocidente e se nega a outras civilizações, em nome do relativismo cultural, a capacidade de adotá-los; e, enfim, o do cientificismo, quando a interpretação dos direitos humanos é reportada aos dogmas da biologia ou da economia, que seriam as verdadeiras leis intangíveis do comportamento humano.” SUPIOT, Alain. *Homo juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 241.

<sup>224</sup> SUPIOT, A. *Homo juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 241.

<sup>225</sup> Badiou, Žižek e Agamben não cansam de, a todo momento, enfatizar o caráter autoritário e nulificante do debate envolvendo os direitos humanos. Mesmo que tenham opiniões divergentes entre si, o pano de fundo se encontra sempre em uma denúncia a certo dogmatismo tanto das legislações e recomendações quanto das instituições a nível internacional de verificação desses direitos. Outro problema fundamental seria a falta de uma boa caracterização do que seriam esses “humanos” que compõem os direitos humanos, um problema filosófico de primeira grandeza.

<sup>226</sup> SUPIOT, Alain. *Homo juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 245.

seriam reveladas por uma Ciência então fetichizada.”<sup>227</sup> A crença de que as soluções científicas podem modificar significativamente o andamento da sociedade rumo ao progresso está mais viva que nunca. É claro que há inúmeros problemas em se aceitar isso, a começar pela própria ideia de progresso que não faz sentido a não ser por uma falsa orientação em “andar para a frente”. De toda forma, esse é um dos pilares que impedem o debate sério e rigoroso a respeito do tema dos direitos, dos direitos humanos, da exclusão e da dominação política.

Não há outro nome mais apropriado para se pensar a sobreposição dessas três barreiras do que *exclusão*, ou talvez *exceção*. Para Supiot se trataria de uma *feudalização das liberdades*. Entretanto, essa denominação não nos parece correta justamente porque o que se descreve como feudalização é um processo que se efetiva essencialmente no capitalismo. Trata-se, antes de tudo, de uma *capitalização das liberdades*:

A partir do momento em que a lei, ao contrário, remete ao contrato o cuidado de definir o que ela deve significar, as partes do contrato ficam subordinadas a objetivos que ultrapassam seu simples interesse patrimonial. Em vez de servir para trocar quantidades, o contrato se “publiciza” ao participar da definição de um bem comum. Isso repercute na autonomia da vontade das partes: elas permanecem livres para querer, mas com a condição de perseguir objetivos que vão além de seu interesse próprio. Sua liberdade é enfeudada na realização desses objetivos. É no campo socioeconômico que esse fenômeno se manifesta com mais clareza: no plano individual, mediante a normatização dos comportamentos e, no plano coletivo, mediante a instrumentalização das fontes do Direito.<sup>228</sup>

O horizonte de expectativas decai a cada momento, manifestando assim, parafraseando Michel Foucault, as “novíssimas divisões”: os grandes encarceramentos, as grandes segregações, e os grandes Cercamentos. Essa origem remota dos Cercamentos aparece em meio a transição das relações primordialmente feudais para as relações capitalistas. Tais formações se tornam mais evidentes a partir do “cercamento das terras comuns” (porções de terra sem proprietários e, portanto, de livre uso por qualquer um) para propriedades privadas. Essa grande privatização e seleção de porções de terra se desencadearam em profundos fenômenos de diferenciação, sendo o primeiro deles a desvinculação dos trabalhadores da terra e dos donos da terra.

Os cercamentos também debilitaram a situação econômica dos artesãos. Da mesma forma que as corporações multinacionais se aproveitam dos camponeses cujas terras foram expropriadas pelo Banco Mundial para

<sup>227</sup> SUPIOT, Alain. *Homo juridicus*: ensaio sobre a função antropológica do direito. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 246-7.

<sup>228</sup> SUPIOT, Alain. *Homo juridicus*: ensaio sobre a função antropológica do direito. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 208.

construir “zonas de livre exportação”, onde as mercadorias são produzidas por menor custo, nos séculos XVI e XVII os negociantes capitalistas se aproveitaram da mão de obra barata que se encontrava disponível nas áreas rurais para quebrar o poder das guildas urbanas e destruir a independência dos artesãos. Isso aconteceu principalmente com a indústria têxtil, reorganizada como indústria artesanal rural, na base do “sistema doméstico”, antecedente da atual “economia informal”, também construída sobre o trabalho das mulheres e das crianças. Porém, os trabalhadores têxteis não eram os únicos que tiveram seu trabalho barateado. Logo que perderam o acesso à terra, todos os trabalhadores lançaram-se numa dependência econômica que não existia na época medieval, considerando-se que sua condição de sem-terra deu aos empregadores o poder para reduzir seu pagamento e ampliar o dia de trabalho. Em regiões protestantes, isso ocorreu sob o disfarce da reforma religiosa, que duplicou o ano de trabalho, por meio da eliminação dos feriados religiosos.<sup>229</sup>

Outro ponto importante é apresentado por Slavoj Žižek a respeito do sentido desses Comuns/Cercamentos. O pensador esloveno apresenta-os como espaços de lutas em pleno antagonismo que, em última instância, põem em xeque o futuro da existência humana. Considerando as mercadorias fictícias de Polanyi, Žižek apresenta os campos de maneira heurística para fundamentar suas conclusões:

Portanto, mais uma vez, não basta se manter fiel à Ideia comunista; é preciso localizar dentro da realidade históricos antagonismos que dêem urgência prática a essa Ideia. A única pergunta *verdadeira* hoje é: endossamos a “naturalização” predominante do capitalismo ou o capitalismo global contemporâneo contém antagonismos suficientemente fortes para impedir sua reprodução indefinida? Há quatro desses antagonismos: a ameaça crescente de catástrofe *ecológica*; a inadequação da noção de *propriedade privada* em relação à chamada “propriedade intelectual”; as implicações socioéticas da *nova evolução tecnocientífica* (em especial na biogenética); e, não menos importante, a criação de *novas formas de apartheid*, os novos muros e favelas.<sup>230</sup>

<sup>229</sup> FEDERICI, Silvia *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Editora Elefante, 2017, p. 139-140.

<sup>230</sup> ŽIŽEK, S. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 82. Žižek também apresenta uma *teoria dos cercamentos* muito parecida com a obliteração do mundo de Badiou em outros trechos de outras obras. A título de exemplo: “Hoje, contudo, nossa própria realidade sociopolítica impõe versões múltiplas das intromissões externas, traumas que são apenas interrupções brutais e sem sentido que destroem a textura simbólica da identidade do sujeito. Há, em primeiro lugar, a violência física brutal: ataques terroristas como os do 11 de Setembro, o bombardeiro de ‘choque e pavor’ dos Estados Unidos contra o Iraque, a violência das ruas, os estupros etc., mas também as catástrofes naturais, os terremotos, os furacões etc. Há, em segundo lugar, a destruição ‘irracional’ (sem sentido) da base material de nossa realidade interior (tumores cerebrais, mal de Alzheimer, lesões no cérebro etc.), que podem mudar totalmente e até destruir a personalidade do doente. Há, por fim, os efeitos destrutivos da violência sociossimbólica, como a exclusão social. (Devemos observar que essa tríade reflete a tríade das ares comuns: a natureza externa, a natureza interna, a substância simbólica.) É claro que a maioria dessas formas de violência é conhecida há séculos, algumas desde a pré-história da humanidade. A novidade é que, como vivemos uma época pós-religiosa ‘desencantada’, elas são vividas de modo muito mais direto como intromissões sem sentido do real e, por essa mesma razão, embora de natureza totalmente diferente, parecem pertencer à mesma série e produzir o mesmo efeito.” ŽIŽEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 264.

É possível fazer um paralelo com os meios de produção, as relações de produção e a força de trabalho compondo o centro de cada um desses campos. O que o autor está bem ciente é de que se entrou, há pouco tempo, no horizonte da Crise como instância epocal contemporânea, e que, por isso, a defesa desses campos deve ser feita de um modo a acompanhar essas novas demandas. Não mais com a Prática ou mesmo com a Lógica, mas sim com a Logística. Os novos desarranjos da organização da classe proletária prejudicam qualquer expectativa positiva de reação efetiva, o que se combina ainda com a pulverização dos espaços públicos, que se encontram em declínio contínuo desde a década de 70 pelas razões apresentadas nos capítulos anteriores.

Dessa forma, agora em uma nova chave, a questão dos *Cercamentos* se alarga e ganha novos espaços, pois, para cada campo, há uma forma de cercamento específico. É como se, a longo prazo, a humanidade fosse dividida (novamente) em duas raças: a dos superiores e a dos inferiores. Considerando uma perspectiva futurista, peculiar do tempo presente, novas técnicas de manipulação genética, por exemplo, poderiam engendrar a existência de humanos capazes de viver por séculos. Ou mesmo as famílias mais abastadas poderiam escolher certas características de seus filhos, preferências estéticas e até marcas de diferenciação de classe perante outros. A catástrofe ecológica é um dos maiores desafios. Pode-se imaginar também que acidentes iminentes, de qualquer ordem, poderiam, a longo prazo, ser controlados e deslocados para regiões mais pobres, que, com ou sem razão, sofrerão as intempéries naturais como punição, enquanto os mais ricos ficariam livres e tranquilos dentro de suas cidades-bolhas artificialmente climatizadas. O mundo seria dividido com um muro entre a parte da abundância e o resto – mesmo que esse resto componha mais de 99% do território terrestre.

O futuro da propriedade intelectual vista a partir dos cercamentos absolutos também corre sérios riscos. A longo prazo, tende-se à monopolização de uma pessoa. Realmente poderia haver um dono do mundo, que, a partir de sua caridade, arrendaria bens e serviços a seu bel prazer, sendo possível somente àqueles com um pouco de dinheiro alugá-los. É um dos casos da internet nos dias de hoje. É inegável que ela é um domínio comum mas que, por força legal e econômica, tem um dono. E todos nós, mês a mês, pagamos parte de nossa renda. Se continuarmos assim, o futuro da propriedade intelectual desembocará em um rentismo de bases totalitárias.

O que esses três campos escondem, no fundo, é a aparente inevitabilidade de um novo *apartheid social* de proporções globais. Se podemos hoje pensar a questão dos cercamentos desvinculada à terra, devemos pensar a questão do apartheid desvinculado do

racismo. No final, parece-nos que esse quarto termo funciona como o 3+1, aquilo que anteriormente já se denominou de “determinação oposta”.<sup>231</sup>

Essa dimensão é o prelúdio do Direito dos Comuns. Se fosse possível aliar as indicações de Badiou e Žižek, facilmente teríamos um campo mais delimitado e consistente, ou até mesmo uma experiência jurídica germinal de uma proposta. O mais longe que se pode chegar neste momento é apresentar uma simples paródia de um trecho badiouano:

Estabeleci que o jurista (e junto deste termo, a ser entendido em gênero neutro, naturalmente, o jurista e a jurista) decerto deve ser um cientista positivista instruído (sob a condição da Ciência no *front* da “natureza externa”), um amante hermeneuta da poesia (sob a condição da Arte no antagonismo “civilizatório”) e um militante marxista político (sob a condição da Política contra “as novas formas de apartheid”), mas também deve assumir que o pensamento nunca é dissociável das violentas peripécias do amor (psicanálise). Sábio(a), artista, militante e amante: são esses os papéis que a filosofia do direito exige de seu sujeito. A isso denominei as quatro condições da filosofia do Direito dos Comuns.<sup>232</sup>

Sábio, artista, militante e amante – essas são as quatro causas de ser de quem defenda os Comuns. Não se trata aqui de figuras de sujeitos prontos para entrar em combate com a situação. É uma forma poética de dizer que é preciso revitalizar toda a conjuntura. A teoria dos sujeitos de Badiou é mais elaborada que isso. Eles não podem configurar-se como substância, não são perenes, não tem uma forma preestabelecida e só aparecem em conjunto com um procedimento de verdade. Mesmo assim, defender poeticamente que um jurista precisa degustar as experiências do sábio, do artista, do militante e do amante é mais que urgente.

<sup>231</sup> “Aqui, a lógica subjacente é a da ‘determinação oposta’ hegeliana: a economia é, ao mesmo tempo, o gênero e um de sua espécie, assim como a sexualidade, para Freud, é o gênero e um de sua espécie (há sonhos que representam um desejo sexual direto). E – indo até o fim e colocando em termos filosóficos básicos – nós não estamos lidando aqui, em ambos os casos, com uma solução que é simultaneamente materialista (afirmando a sexualidade e/ou economia no fator determinante supremo) e dialética (rejeitando a fetichização da sexualidade e/ou da economia no fator diretamente determinante)? O problema com o materialismo dialético nos confronta com o que é supostamente o maior paradoxo de toda a história da filosofia: embora, em sua codificação stalinista, tenha degenerado em um edifício ideológico vazio e filosoficamente sem valor, ele é ao mesmo tempo, em certo sentido ingênuo, apenas categoricamente verdadeiro: o todo da filosofia ‘pós-metafísica’ contemporânea não é sustentado pela tentativa de pensar em conjunto o ‘materialismo’ (a rejeição das soluções idealistas) e a ‘dialética’ (no sentido mais amplo de uma abordagem plenamente capaz de explicar os fenômenos que rompem o quadro de referência do realismo tirado do senso comum, desde a física quântica até os paradoxos da linguagem)?” ŽIŽEK, Slavoj. *Alguém disse totalitarismo?: cinco intervenções no (mau) uso de uma noção*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 135.

<sup>232</sup> Essa paródia é referente ao trecho: “Estabeleci que o filósofo (e junto deste termo, a ser entendido em gênero neutro, vem, naturalmente, a filósofa) decerto deve ser um cientista instruído, um amante da poesia e um militante político, mas também deve assumir que o pensamento nunca é dissociável das violentas peripécias do amor. Sábio(a), artista, militante e amante: são esses os papéis que a filosofia exige de seu sujeito. A isso denominei as quatro condições da filosofia.” BADIOU, Alain; TROUNG, Nicolas. *Elogio ao amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 9.

Diante desse quadro de problematizações, a defesa de certa organização teórico-prática capaz de superar esses antagonismos se faz necessária no exato momento em que surge na teoria crítica o debate do Direito dos Comuns. Agrupados em quatro grandes esferas, cada qual contendo suas especificidades em contraste com a situação de tais temas na sociedade contemporânea: Amor, Arte, Ciência e Política. Essa releitura permitirá anotar o esquema da exclusão social, a disposição de forças e a defesa de quatro frentes (segunda parte) que se confundiriam com os quatro (3+1) antagonismos de Žižek e com as quatro condições da filosofia de Badiou.

O grande mérito de Žižek ao apresentar esses quatro antagonismos é que ele faz uma releitura dos três campos dos comuns – construídos por Antonio Negri e Micheal Hardt ao longo de suas obras – que se concentravam apenas nos três primeiros (Natureza Interna, Natureza Externa, Social-Propriedade Intelectual), porque, para a dupla, a ação política primordial para o século XXI (aproximadamente durante a primeira década do novo milênio) seria acelerar os processos decorrentes da mudança estrutural de uma sociedade pós-fordista: as forças produtivas (natureza interna), os meios de produção (natureza externa) e força de trabalho (intelectual-social). Pelas suas influências (Michel Foucault, Gilles Deleuze, Friedrich Nietzsche e Baruch Spinoza), Negri e Hardt imaginam a luta no plano da superficialidade imanente. O que Žižek, por outro lado, quer propor é: 1) rachar cada um dos três campos fazendo que o embate nesses campos entrem em um movimento pendular em que ora podem cair para o lado do sequestro/exclusão, ora para o lado do Comum. Com isto, tem-se uma nova configuração: a informação genética pode ser comunalizada para todos ou apropriada pelas empresas farmacêuticas; o problema da catástrofe ecológica pode verter para resoluções totais ou para o levantamento de muros gigantes dentro dos quais apenas os 1% mais ricos poderiam viver; e a questão social da propriedade intelectual o caso é da internet que poderiam ser liberada automaticamente mas em vez disso teremos que pagar mais caro de acordo com o pacote de dados comprados; e 2) Dada essa constatação anterior, Žižek introduz o *apartheid social* como quarto elemento determinante dos outros três; o *apartheid social* funciona como determinante-em-última-instância dos outros três. Isso muda totalmente a percepção dos problemas, mobilizando-os de modo dialético.

Apresentar um modelo que seja capaz de articular a situação em que vivemos e abrir uma perspectiva consciente do possível do nosso tempo. Em linhas gerais, o que expomos até o presente momento converge em um ponto central deste início de projeto: a formação de uma teoria do direito baseada no Direito dos Comuns. É somente através desses pressupostos e por

meio de uma desconstrução reconstrutiva que será possível a idealização real e efetiva de uma teoria dos Comuns concretizadora da Justiça enquanto Conceito.

Em razão da absoluta necessidade de alcançar soluções para tamanho desafio, é imprescindível voltar-se à edificação de uma nova “Ideia de Direito”, conglobando as frentes do Comum e utilizando-se de um instrumental constituído pelas condições já postas: o Amor, a Arte, a Ciência e a Política.

A rápida mobilização das forças que produzem os antagonismos em todas as vertentes e o alinhamento delas em um plano mundial mina qualquer possibilidade de uma emergência local a curto prazo. Em médio prazo, a espera em termos de resultados efetivos causa um tremendo mal-estar para aqueles que se engajam nas mudanças.

A grande dificuldade é agir de acordo com uma estratégia (logística) que não se baseia mais nas medidas absolutas de antigamente. O tempo, o espaço, a velocidade e a aceleração – ou, para resumi-los, a questão do valor – não mais sustentam os fundamentos do pensamento filosófico-jurídico. Passado, presente e futuro são horizontes amarrados pela dependência necessária<sup>233</sup>. Essas imagens temporais doam-se para outros espaços virtualmente possíveis de transformação, ou seja, é pelo imaginário construído do passado e pela projeção do futuro que fazemos o tempo presente (e todas os entrecruzamentos possíveis). Em uma abordagem mostra-se que a força capitalista não deixa pedra sobre pedra, configurando-se o limite de si mesma. No entanto, se no horizonte da Revolução e da Guerra, o imperativo capitalista também contribuía para a homogeneização e organização da “classe da mudança”, na Crise há o completo descolamento da organização capitalista, deixando-nos todos órfãos de qualquer tática ou estratégia. Essas medidas perderam os sentidos.

Isto quer dizer que, para tentar mudar nossa localização e nossa situação, é preciso trabalhar em três frentes: compreender os eventos que já aconteceram, dando a eles uma carga valorativa adequada que vá de acordo com os interesses coletivos; montar um esquema de possibilidade dos possíveis que virão a partir do material obtido no presente; e agir na atualidade em busca de rápidas transformações.

Desse modo, a ênfase aqui nos sujeitos que interpretam e agem prevalece sobre as grandes estruturas rígidas de longa duração; os espaços articuladamente combinados dão lugar ao improvisado e a criatividade; e a temporalidade própria das estruturas, ao final, rende-se ao lampejo extemporâneo da Verdade que vem para reconfigurar as regras do jogo próprias das estruturas.

---

<sup>233</sup> A passagem de Karl Marx sobre “tudo o que é sólido se desmancha no ar”, cf. MARX, Karl. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 15.

É dessa articulação *compossível* em que estão localizadas as coordenadas de um Direito que se reivindique para si como orientação à militância e que, em cada uma de suas condições possíveis, ergue uma teoria conjunta. O grande desafio para um Direito encarado como “Direito dos Comuns” está na construção, ao mesmo tempo, de uma Teoria do Sujeito, uma Teoria da Decisão, uma Teoria da Norma e uma Teoria da Ação.

Para tanto será preciso partir de uma definição básica e transitória do Direito. Em uma rápida análise, poderíamos dizer que a tensão entre a comunização e a apropriação estão presentes em ao menos quatro domínios distintos. E, no caso do Direito, esses domínios podem aparecer no modo como o pensamento jurídico pensa (1) seus sujeitos, (2) suas decisões, (3) suas normas, (4) e suas ações.

Em uma rápida e imediata conceituação, simplista aos olhos de qualquer leitor, o Direito inicialmente poderia ser descrito como uma forma de organização e composição social em que sujeitos, sob o comando de normas decididas previamente por uma ação ou omissão subjetiva, funcionam em coesão.

Organização, composição social, sujeitos, decisões, normas, ações e ordem são os componentes fundantes sob os quais qualquer direito moderno prescreve sua própria função. Não é preciso, para fins deste trabalho, exprimir o significado e o sentido de cada termo isoladamente. O que é preciso demarcar é que para que um Direito dos Comuns seja minimamente compreensível, esses componentes devem ser compreendidos como as pedras de toque desse constructo teórico.

O Direito não só qualifica os sujeitos dentro dos ordenamentos jurídicos como também elenca uma hierarquia entre eles reforçando seus lugares pré-estabelecidos psíquica, sociológica e politicamente. É o caso, por exemplo, de um ordenamento jurídico que eleva o instituto da escravidão à condição *sine qua non* do ordenamento territorial que institui e normaliza. Sendo assim, a maneira de pensar o sujeito do Direito faz parte da tensão Comuns-Cercamento.

Uma aposta, bem como uma definição própria do que é Sujeito para o Direito deve passar, no mínimo, por duas trajetórias (uma extrínseca e outra intrínseca). A primeira, extrínseca, compreende o estudo das mais variadas formas de conceituação do termo pelas mais variadas práticas do conhecimento – o que é/foi sujeito para a filosofia, o que o é para as ciências, o que é para os estudos da linguagem, para o estilo de escrita poética, etc. A segunda, intrínseca, pretende construir, por si mesmo, um conceito próprio de sujeito, um conceito capaz de ser dito pelo Direito sobre si mesmo. Esses dois caminhos devem andar juntos e, pela comparação e refutação, devem amigavelmente discutir entre si.

O Direito também prescreve suas decisões (judiciais principalmente), mas é fundamental perceber que o horizonte das escolhas não-judiciais também é calculado pelas regras de normatividade. Desse modo, falar de decisões indica a participação dos sujeitos construídos juntamente com o conjunto de escolhas feitas por eles dentro de um campo juridicamente construído. O antagonismo está aqui também presente.

As decisões acontecem na medida em que a formação dos sujeitos entra em cena. Decidir sem um “alguém” não passa de um comando vazio que, pelo próprio paradoxo, não decide. No entanto, no caso do Direito, a possibilidade de uma decisão “sem sujeito” ganha um mínimo de sentido apenas e tão somente como uma forma ficcional de lidar com seus próprios fenômenos. Esse domínio da ficção para as questões da decisão é de fundamental importância porque institui certo anonimato nas decisões, *como se* elas se resolvessem por si.

Isso vale para as decisões dentro dos ordenamentos e também para as questões judiciais. Porém, sobre a decisão a respeito da própria *origem* do Direito, o processo é um pouco mais complexo. Trata-se de uma decisão movida pela *fidelidade*. Somente um engajamento em direção aos comuns é capaz de produzi-la, e, ao aparecer, essa fidelidade abre caminho para a emergência do novo, da novidade. Sabendo o que a Fidelidade é, uma teoria do Direito dos Comuns sob a condição da Arte está satisfeita.

As normas jurídicas positivadas cumprem o papel de meios de transmissão entre as decisões e os sujeitos automaticamente. No entanto, falar de normas dentro da dicotomia Comuns/Cercamento é aspirar a um tipo de “normatividade” ancestral às próprias normas jurídicas, é falar de regras, e, no sentido mais amplo do termo, é falar de Forma. Cada vez menos há espaço para uma Teoria Formal do Direito.<sup>234</sup>

Acredita-se que a função cumprida pela teoria das normas jurídicas se dá em razão de um alto apreço do Direito pelas organizações e produções das normatividades. É um campo absolutamente necessário. Mas, para além disso, uma boa discussão a respeito do que poderia ser a Lei, os limites de sua incidência, a produção das contravenções e de uma pretensa força de punibilidade, também vem a calhar.

Ao longo da história da *Civilização Ocidental*, a aposta de um sujeito, isto é, a fidelidade impressa sob a fundação de uma Lei produz o que estamos tentando chamar de Verdade. Longe de absolutismos, a Verdade (com “v” maiúsculo) é um conjunto múltiplo que, a partir do engajamento subjetivo, tem efeitos na vida material tem significado. Sabendo

---

<sup>234</sup> Pachukanis teve a oportunidade de fazê-la na década de 20 do século passado. Mas sem alguns recursos teóricos tidos de hoje (a linguística, a psicanálise, a fenomenologia hermenêutica e os estudos das matemáticas modernas), seu compromisso foi apagado, justamente porque estar do lado soviético da história, ele não foi levado a sério pelo pensamento.

o que uma Norma é, uma teoria do Direito dos Comuns sob a condição da Ciência está satisfeita.

O produto de um sujeito, uma decisão e uma norma é uma ação. Trata-se de um projeto a ser traçado segundo as três diretrizes anteriores, orientação esta que depende necessariamente do grau de compartilhamento ou de cercamento dos sujeitos, das decisões ou das normas. É possível concluir que a Teoria da Ação para o Direito parece ser a forma mais importante dentro das quais a luta pela comunização se dá. O debruçar-se sobre uma ação compõe o cerne da questão.

Mesmo que uma teoria do ação apareça no Direito, é muito difícil identificar a dimensão de sua amplitude. Pode-se decidir e legislar são verbos originários do ato. O que queremos mostrar com a Política é que só o Ato é capaz de reconfigurar todo o seu horizonte – o mesmo acontece na psicanálise, como indica o modelo psicanalítico laciano.<sup>235</sup> Sabendo o que é uma Ação é, uma teoria do Direito dos Comuns sob a condição da Política está satisfeita. Todas essas elaborações partem de arranjos nossos com densas influências de Alain Badiou. Apesar de muitas das palavras-chave convergirem com o pensamento do filósofo francês, o grande desafio é de uma aposta em converter essa montagem para os debates jurídicos.

É com esse esquema tetraédrico que se quer dar seguimento. Corresponderá a uma das condições e com os elementos citados anteriormente, além de elaborar, mesmo que minimamente, uma crítica do presente que visa a todo custo apagar as condições por um desejo de direito. É dessa ressignificação do Comunismo em direção ao Comum que se trata. Tomada por muito tempo como relacionada a ideia de “comunidade” (em uma clara inversão do que poderíamos chamar de sociedade, modernidade e capitalismo), a palavra Comunismo se renova. Hoje ela está muito mais viva. Nas palavras de Giorgio Agamben,

Os sonhos e os desejos não realizados da humanidade são, antes, os membros pacientes da ressurreição, sempre a ponto de despertar no dia final. E não dormem fechados em preciosos mausoléus, mas estão pregados, como astros vivos, no céu remotíssimo da linguagem, cujas constelações mal conseguimos decifrar. E isso – pelo menos isso – não o sonhamos. Ser capaz de apanhar as estrelas que, como lágrimas, caem do firmamento jamais sonhado da humanidade – essa é a tarefa do comunismo.<sup>236</sup>

---

<sup>235</sup> Em muitos dos seus trabalhos, Slavoj Žižek trabalha essa dimensão do ato com o que ele chama de *ato político*. O que se quer fazer é tentar encontrar um ponto de equivalência entre o ato zizekiano e a perspectiva político-anarquista de Giorgio Agamben sobre a suspensão do tempo e desativação das máquinas do poder e da dominação. Além disso, baseia-se na “teoria do evento” de Badiou como o pano de fundo.

<sup>236</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Ideia de prosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 67.

“Ser capaz de apanhar as estrelas, que como lágrimas, caem do firmamento jamais sonhado da humanidade”. Essa é a tarefa do Comunismo. E um Direito dos Comuns deve, acima de tudo, acompanhar assim como a manhã é guiada pelos pontos, linhas e raios do sol. A comparação com essas condições e os elementos que constituem um Evento nos termos badiouianos devem ser analisados. Temos razões suficientes para coligar as quatro condições seguintes em pares ordenados, quais sejam: Amor e Sujeito; Arte e Fidelidade; Ciência e Verdade; Política e Evento.

## 4.2 POR UMA ÉTICA DAS VERDADES

A possibilidade de reflexão sobre uma forma de pensamento que funciona determinadamente de uma prática indeterminada orienta o sistema filosófico de Alain Badiou por completo. A essa forma de orientação em que pensamento e prática estão ligados indiretamente sem qualquer possibilidade final de predicação dá-se o nome de ética das Verdades. Diferentemente das éticas da alteridade, da diferença ou mesmo do resto, a perspectiva badiouana se liga a sua obra na medida em que três assuntos conexos se convergem em uma espécie de síntese: 1) a declaração dos elementos que fundam uma Ideia no sentido platônico e atualizado do termo; 2) as movimentações internas que relacionam uma possível definição da Filosofia (e, por dedução, a Filosofia do Direito) com a Ontologia (que, nesse caso, será uma ontologia matemática); 3) e uma síntese sobre a qual ao menos quatro formas de existência sistêmica aparecem na tentativa de deslegitimar o arcabouço badiouano com denúncias sobre a má-compreensão das sugestões do filósofo. Como resultado desses assuntos é que se pode esboçar delineamentos esquemáticos do Direito dos Comuns.

O primeiro assunto, como dito anteriormente, está na eleição de alguns elementos capazes de compor uma Ideia a partir da renovação platônica operada por Alain Badiou. Para ele, uma Ideia se define a partir de três perspectivas, é a *subjetivação* de uma *relação* entre a *singularidade* de um processo de verdade e uma *representação* da História. Tem-se, portanto, a subjetivação, a relação, a singularidade e a representação como balizas norteadores na defesa do Conceito de Ideia. A partir disso, depreendem-se seus componentes (político, histórico e subjetivo).

No componente “político”, um processo concreto de uma verdade (política) se configura como uma sequência concreta, datada e empiricamente descritível no estado de situação, o surgimento ou o desaparecimento de uma nova prática e de um novo pensamento

determinam que um sujeito é irredutível ao indivíduo, excedendo-o em parte a este. São próprios desse campo da singularidade a tríade *Evento, Verdade e Sujeito*<sup>237</sup>.

No componente “histórico”, está presente um lugar da verdade no devir da humanidade historicamente considerada. Trata-se de modos históricos específicos da política, seus suportes espaciais (um nação, por exemplo), temporais (moderno, por exemplo) e antropológicos (sujeito de direitos ou cidadãos, por exemplo). Quando o componente histórico se liga a um determinado recorte, parte de sua efetividade fica contida em uma zona de não-recepção opaca que não permite o pleno exercício dessa abordagem, que, como

---

<sup>237</sup> “Se não há ética ‘em geral’, é porque falta o sujeito abstrato, aquele que deveria possuí-la. Não há senão um animal particular, convocado pelas circunstâncias a se *tornar* sujeito. Ou melhor, a entrar na composição de um sujeito. O que quer dizer que tudo o que ele é, seu corpo, suas capacidades, é em certo momento requisitado para que uma verdade faça o seu caminho. Então o animal humano é intimado a ser o imortal que não era. Que são essas ‘circunstâncias’? São as circunstâncias de uma verdade. Mas o que devemos entender por isso? E claro que *o que há* (os múltiplos, as diferenças infinitas, as situações ‘objetivas’: por exemplo, o estado comum da relação com outra pessoa antes de um encontro amoroso) não pode definir tal circunstância. Nesse tipo de objetividade, o animal, universalmente, se arranja como pode. E preciso então supor que o que convoca à composição de um sujeito está *a mais*, ou sobrevêm às situações como aquilo de que essas situações e a maneira usual de nelas se comportar não podem dar conta. Digamos que um *sujeito*, que ultrapassa o animal (mas para o qual o animal é o único suporte), exige que haja ocorrido alguma coisa, alguma coisa de irredutível à sua inscrição ordinária no ‘aquilo que há’. Esse *suplemento*, chamemo-lo um *acontecimento*, e distingamos o ser-múltiplo, onde não se trata de verdade (mas somente de opiniões), do acontecimento, que nos obriga a decidir uma *nova* maneira de ser. Tais acontecimentos são perfeitamente demarcados: a Revolução Francesa de 1792, o encontro de Heloísa e Abelardo, a criação galileana da física, a invenção por Haydn do estilo musical clássico... Mas também: a Revolução Cultural na China (1965-1967), uma paixão amorosa pessoal, a criação da teoria dos Topos pelo matemático Grothendieck, a invenção do dodecafonismo por Schoenberg... De que “decisão” se origina então o processo de uma verdade? Da decisão de se referir daí por diante à situação *do ponto de vista do suplemento do acontecimento*. Chamemos a isso uma *fidelidade*. Ser fiel a um acontecimento é mover-se na situação que esse acontecimento suplementou *pensando* (mas todo pensamento é uma prática, um pôr à prova) a situação ‘segundo’ o acontecimento. O que, evidentemente, uma vez que o acontecimento estava fora de todas as leis regulares da situação, obriga a *inventar* uma nova maneira de ser e de agir dentro da situação. É claro que sob o efeito de um encontro amoroso, e se eu quero ser-lhe *realmente* fiel, devo transformar de alto a baixo minha maneira comum de ‘habitar’ a minha situação. Se quero ser fiel ao acontecimento ‘Revolução Cultural’, devo em todo caso praticar a política (particularmente a relação com os trabalhadores) de maneira inteiramente diferente do que propõe a tradição socialista e sindicalista. E, do mesmo modo, Berg e Webern, fiéis ao acontecimento musical que tem o nome ‘Schoenberg’, não podem continuar como se o neo-romantismo *fin de siècle* não fosse nada. De acordo com os textos de Einstein de 1905, se eu for fiel à sua radical novidade, não poderei continuar a praticar a física em seu contexto clássico etc. A fidelidade ao acontecimento é ruptura real (pensada e praticada) na ordem própria em que o acontecimento teve lugar (político, amoroso, artístico, científico...). Chamamos ‘verdade’ (*uma* verdade) ao processo real de uma fidelidade a um acontecimento. Aquilo que essa fidelidade *produz* na situação. Por exemplo, a política dos maoístas franceses entre 1966 e 1976, que tenta pensar e praticar uma fidelidade a dois acontecimentos entrelaçados: a Revolução Cultural na China e maio de 68 na França. Ou a música dita ‘contemporânea’ (nome tanto admitido quanto bizarro), que é fidelidade aos grandes vienenses do princípio do século. Ou a geometria algébrica dos anos 50 e 60, fiel ao conceito de Universo (no sentido de Grothendieck) etc. No fundo uma verdade é o traçado material, dentro da situação, da suplementação do acontecimento. E portanto uma *ruptura imanente*. ‘Imanente’ porque uma verdade procede *dentro* da situação e em nenhuma outra parte. Não há Céu das verdades. ‘Ruptura’ porque o que torna possível o processo de verdade — o acontecimento — não estava entre os dados da situação, nem se deixava pensar pelos saberes estabelecidos. Pode-se dizer também que um processo de verdade é heterogêneo aos saberes instituídos da situação. Ou, para utilizar uma expressão de Lacan, que ele é um ‘buraco’ nesses saberes. Chamamos ‘sujeito’ ao suporte de uma fidelidade, portanto o suporte de um processo de verdade. O sujeito, portanto, de modo algum preexiste ao processo. É absolutamente inexistente na situação ‘antes’ do acontecimento. Pode-se dizer que o processo de verdade *induz* um sujeito.” BADIOU, Alain. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 53-56.

consequência, está sempre em potência marcada por um efeito retroativo dessas verdades sobre as verdades em outros tempos históricos, uma disponibilidade “transtemporal” das verdades. São próprios desse campo da representação o *Suporte local*, a *História* e a *Eternidade*.

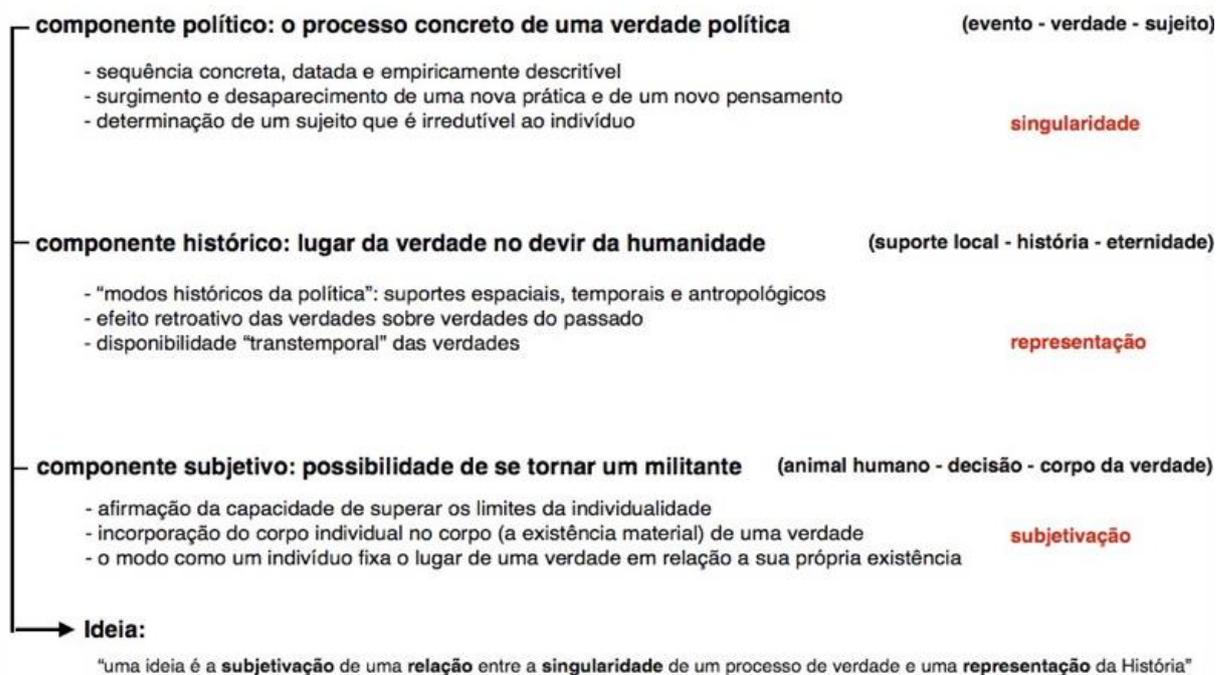
No componente “subjetivo” está a possibilidade de se tornar um militante que ressoa ontológica e fenomenologicamente os parâmetros dos outros componentes. Para tanto, apareceria naquele sujeito uma afirmação da capacidade de superar os limites da individualidade, bem como os limites de seu tempo histórico no momento em que se aceita para si a incorporação do Evento. Essa incorporação do corpo individual (a existência material) no corpo de uma verdade faz que apareça um modo do indivíduo em fixar seu lugar em uma verdade em relação a sua própria existência. É próprio desse campo da subjetivação o *Animal humano*, a *Decisão* e o *Corpo da verdade*.

Todos os componentes estão presentes ao longo do projeto de Alain Badiou na trilogia *O Ser e o evento*, no qual, em cada uma de suas obras, cada estrato vertical aparece e mobiliza suas próprias dinâmicas. Como Badiou sintetiza:

O primeiro tomo pergunta: o que são as verdades em relação ao ser? O segundo: o que são as verdades em relação ao aparecer? O terceiro perguntará: o que é o ser e o aparecer, do ponto de vista das verdades? Assim, terei percorrido todo o contorno da questão. O problema é que a chegada a esse terceiro tempo supõe longos desvios e questões muito difíceis.<sup>238</sup>

<sup>238</sup> Parece que esses registros aparecem no projeto de Badiou nos seus três volumes de *O Ser e o Evento* (*O Ser e o Evento* [1988]; *Lógicas dos Mundos – O Ser e o Evento 2* [2006]; *A Imanência das Verdades – O Ser e o Evento 3* [setembro de 2018]). A este respeito: “Todo o meu trabalho filosófico consiste em propor uma nova definição do que é uma verdade e em tirar conclusões disso em relação à nossa existência como sujeitos. Coloquemos as coisas em perspectiva. *O ser e o acontecimento* (BADIOU, 1988) pode ser considerado como a primeira parte de uma construção em diversos tempos, parte que concerne sobretudo à questão do ser. O que seria o ser, o ‘ser enquanto ser’, como o nomeia Aristóteles? Quais são as vias e os meios de conhecê-lo? Minha proposição ontológica é que o ser enquanto ser é uma multiplicidade pura, quer dizer, uma multiplicidade não composta por átomos. O ser é evidentemente composto por elementos, mas esses elementos são multiplicidades, as quais são elas mesmas compostas por multiplicidades. Chega-se, no entanto, a um ponto de interrupção, que não é de modo algum o Um — o Um seria necessariamente um átomo — mas o vazio. Eis aí minha proposição do ser. Quanto ao conhecimento do ser, minha proposta é identificar a ontologia — o discurso sobre o ser — à matemática, considerada ela mesma como ciência do múltiplo puro, do múltiplo ‘sem qualidades’ e sem Um. Aliás, *O ser e o acontecimento* (BADIOU, 1988) desenvolve, como contraponto, uma teoria das verdades que consiste numa teoria *formal* das verdades: as verdades são, como todas as coisas, multiplicidades. A particularidade delas é que dependem de um acontecimento, que é uma multiplicidade evanescente, multiplicidade que não encontra, na situação em que tem lugar, fundamento algum. Uma verdade é uma multiplicidade que se compõe a partir das consequências de um acontecimento, e que é, assim, sustentada por um ser infundado. Trata-se, portanto, de saber de que tipo é essa multiplicidade, paradoxal e sobretudo rara, que se chamará verdade. Logo, o livro trata, ao mesmo tempo, de uma teoria do ser e de uma teoria das verdades; tudo isso no quadro geral de uma teoria do múltiplo puro, a qual é, de tempos em tempos, afetada por um surgir infundado que eu chamo de acontecimento. A segunda parte dessa construção, *Lógicas dos mundos* (BADIOU, 2006), dedica-se à questão do aparecer. Trata-se de uma teoria do que, do ser, aparece em determinados mundos e forma as relações entre os objetos desses mundos. Proponho dizer que essa parte da construção do conjunto é uma *lógica*. Trata-se de uma lógica, já que ela concerne não mais à composição do que é, mas às relações que se

A esses estratos teóricos poderiam se ligar respectivamente as abordagens ontológica (em relação ao Ser), fenomenológica (em relação ao Aparecer) e imediata (em relação às Verdades). O corte transversal dessas três abordagens é que poderia ser a orientação badiouana militante na defesa dos acontecimentos cotidianos.



Quadro 1 – Componentes da Ideia (elaborado pelo Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia)

O segundo assunto, em consequência do primeiro, apresenta as movimentações com as quais uma possível definição da Filosofia se relaciona com a Ontologia. Tal esquema dos procedimentos genéricos e com a da Ontologia pode ser entendido a partir de três indagações sobre a Filosofia, o Evento e o Ser.

Sobre a Filosofia (Conceito, Fenômeno e Imediatez) e a compossibilidade das verdades, qual seria o pensamento de uma determinada época se Eventos aconteceram e se o pensamento a respeito desses Eventos dá legibilidade tanto ao Novo (e sua inscrição na

---

tecem entre todas as coisas que aparecem localmente nos mundos. Em suma, depois de uma teoria do ser, uma teoria do *ser-aí* — para empregar uma expressão próxima àquela de Hegel — isto é, do ser tal qual ele é alocado e disposto nas relações de um mundo singular. Em *Lógicas dos mundos* (BADIOU, 2006), a questão da verdade é evidentemente retomada. *O ser e o acontecimento* (BADIOU, 1988) tratava do ser das verdades enquanto multiplicidades especiais, multiplicidades que podem ter valor universal, aquilo que, depois do matemático Paul Cohen, eu chamei de multiplicidades genéricas. Com *Lógicas dos mundos* (BADIOU, 2006), entramos na questão dos corpos reais, da lógica de suas relações e, em particular, na questão do aparecer das verdades. Se tudo o que aparece no mundo é um corpo, é preciso abordar a questão do corpo de uma verdade. Esse segundo tomo tem, portanto, de maneira ampla, por finalidade uma teoria dos corpos que também possa ser uma teoria dos corpos de verdade, assim como o primeiro tomo tem por finalidade uma teoria das multiplicidades que também possa ser uma teoria das verdades enquanto multiplicidades: as multiplicidades genéricas. O projeto do terceiro tomo é examinar as coisas e, portanto, o ser e o aparecer, *do ponto de vista das verdades*." BADIOU, Alain. Por uma nova definição da verdade. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, 2015, p. 169-180.

situação) quanto ao Ser (pensamento rígido), sendo estes procedimentos completamente heterogêneos entre si.

Sobre o Evento, o que pode ser um Evento se aquilo que acontece é irreduzível àquilo que é, mesmo se o Evento exista para o conjunto do pensamento, e esse mesmo pensamento seja uma manifestação imanente ao processo de inscrever o Novo na situação sem qualquer mediação possível.

Sobre o Ser, qual o estatuto do Ser se o Novo pode acontecer, se esse Novo (não sendo irreduzível ao Ser) é aquilo que não é o ser enquanto ser. É possível o Novo durar quando se inscreve na normatividade ontológica do Ser, ou é impossível que tal contato exista pois se trata de uma lógica pelo absurdo. Tentar fazer um salto da Ontologia para a Política diz da enorme dificuldade nessa passagem. Corre-se o risco de ir além ou aquém por meio do conjunto dessas três séries de perguntas que se consegue apresentar como Badiou molda suas próprias questões para pensar a tarefa atual da Filosofia, das Condições e da Ontologia. Sendo assim, a tentativa está na maneira como se poderia ler essa formalização do ponto de vista de um Direito dos Comuns. O Direito (pensado na posição da Filosofia) pode ser pensado como composto por quatro condições (semelhantes àquelas de Badiou) cada uma delas ligadas diretamente a uma das grandes áreas dos Comuns apresentadas no capítulo anterior, forçando sua verdade contra a tentativa de nomeação inerte dos Cercamentos. Sua relação com a Ontologia se dá na medida em que tentamos apresentar uma definição de Comum muito próxima do que Badiou entende como *múltiplo puro*, cujo  $\emptyset$  é o nome deste.

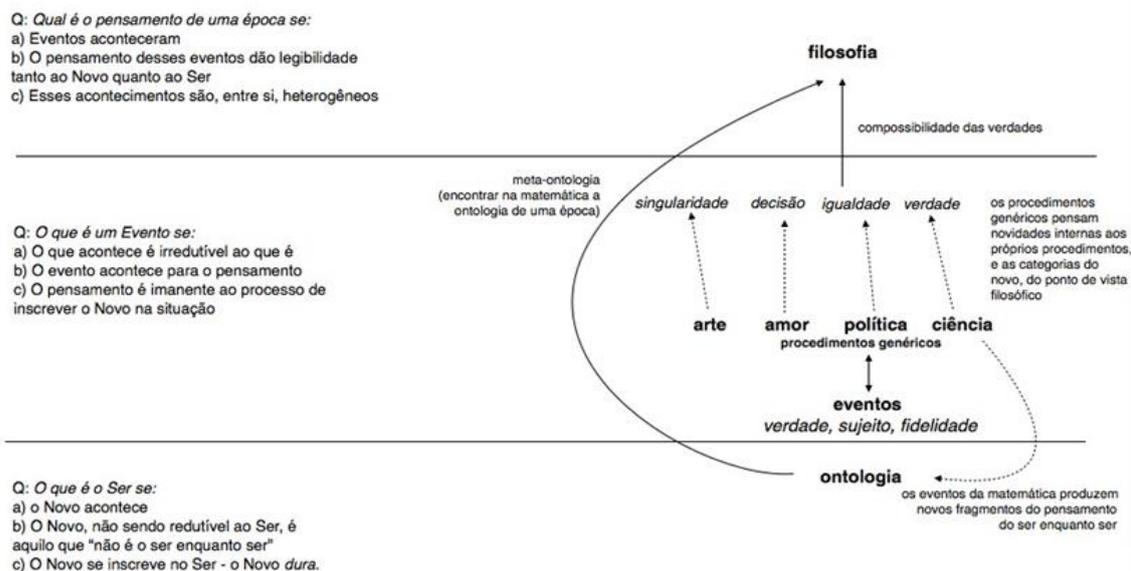
No sentido mais autêntico do termo, a orientação ética oferecida pelas teorizações badiouanas reconhece, antes de tudo, uma cisão no estado de coisas atual entre a dinâmica finita do horizonte de possibilidades sem o Evento e a dinâmica infinita do horizonte de possibilidades pelo engajamento na declaração do Evento e suas consequências. Sem descartar a produção de benefícios dessa potência limitada finita (típica da mortificação dos entes), abre-se, com Badiou, um caminho pela Ideia, uma forma de atuação que também valoriza o vitalismo subjetivo (uma vivificação e eternização dos entes).<sup>239</sup>

---

<sup>239</sup> “De modo que, fundando a universalidade singular sobre a singularidade universal, a que somente os eventos dão acesso, o sujeito tem obrigatoriamente que ser pós-evental, o que exige que haja tantos sujeitos como procedimentos de verdade e, conseqüentemente, que a ética, enquanto ética das verdades, careça de uma figura transcendental de sujeito. Badiou se mantém assim a distância das posições kantianas e humanista clássica, que mais bem pertencem ao âmbito da moral. Os sujeitos, induzidos por novos procedimentos de verdade, são sempre a parte finita e material de tais verdades, não podem ser reduzidos a uma única figura transcendental, a qual prescindiria das particularidades as quais se encontram indefectivelmente ligados. De modo que a ética das verdades, apesar de ser em muitas ocasiões acusada de formalismo extremo, o veremos, mostra-se capaz de pensar as necessidades operativas do animal humano que se incorpora a um novo corpo-sujeito, ao tempo que mantém as particularidades de cada caso na indiferença, sem por isso eliminar umas em favor de outras. Isso é graças à, precisamente, categoria de subtração, que permite pensar a manutenção da posição subjetiva da

Chamaremos de “ética de uma verdade”, de modo geral, ao princípio de continuação de um processo de verdade — ou, de modo mais preciso e complexo, *ao que dá consistência à presença de alguém na composição do sujeito que induz o processo dessa verdade.* (...) A ética de uma verdade, então, se enuncia facilmente: “Faz tudo o que puderes para fazer perseverar o que excedeu tua perseverança. Persevera na interrupção. Captura em teu ser aquilo que te capturou e deteve.”<sup>240</sup>

Pode-se considerar o conjunto das operações mencionadas como algo que se abre e se fecha, visto que sua essência marca o tempo pelo qual, ao nascer como significante, o sujeito torna-se dividido entre a vida e a morte. O militante é, esse surgimento, justamente aquele cujo antes como indivíduo não era nada, mas que, após seu (re)surgimento, coagula-se em significativo suporte de uma Ideia, de uma Verdade.<sup>241</sup>



Quadro 2 – O esquema da filosofia de Alain Badiou

fidelidade eventual (ou fidelidade a uma singularidade universal, ou a uma subtração afirmativa, é o mesmo) sem destruir as particularidades e participando no desdobramento subjetivo da universalidade singular mediante um procedimento de afirmação subtrativa.” PEQUEÑO, Mikel Varela. *La universalidad en la filosofía de las verdades de Alain Badiou: de la objetividad moral a la sustracción ética.* Tese d doutorado Universidad del País Vasco – Euskal Herriko Unibertsitatea Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación Departamento de Filosofía, 2017, p. 418.

<sup>240</sup> BADIOU, Alain. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 57-60.

<sup>241</sup> “Ora, o que é um significante? Eu o matraqueio há muito tempo para vocês, para não ter que articulá-lo aqui de novo, um significante é aquilo que representa um sujeito, para quem? – não para um outro sujeito, mas para um outro significante. Para ilustrar esse axioma, suponham que vocês descobrissem num deserto uma pedra coberta de hieróglifos. Vocês não duvidam nem por um instante que tenha havido um sujeito por trás para inscrevê-los. Mas acreditar que cada significante se dirige a vocês, é um erro – a prova está em que vocês podem nada entender daquilo. Pelo contrário, vocês os definem como significantes pelo fato de estarem certos de que cada um desses significantes se reporta a cada um dos outros. E é disto que se trata na relação do sujeito ao campo do Outro.” LACAN, Jacques. *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise 1964.* Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 194.

O terceiro assunto, como síntese sobre a qual as formas de existência sistêmica aparecem pelo esforço em deslegitimar o arcabouço badiouano consolidam-se por meio de quatro grandes sistemas diferentes da ontologia filosófica (Marx, Wittgenstein, Lacan e Heidegger) contra os quais Badiou se insurge. Pode-se dizer que, em cada um deles, uma forma predominante de condição nos termos badiouanos assume o lugar da Filosofia como tal, fazendo que as interpretações das outras condições se apoiem exclusivamente e nela. Essa visão parcial tanto da Filosofia quanto da Ontologia permite denunciá-las pelo Direito dos Comuns como setores incompletos da tarefa da Filosofia do Direito. Por aproximar as matemáticas ao estudo do ser enquanto ser, a eleição dos quatro campos da tradição filosófica do marxismo, da filosofia analítica, da psicanálise e da hermenêutica, de acordo com Badiou, põem como barreira a crítica ontológica da Filosofia. Badiou a descreve parcialmente como um esboço a partir do qual sua teoria busca uma superação.

Com Karl Marx e o marxismo, o objetivo de sua prática busca a transformação concreta do mundo. Para tanto, é necessária a defesa de uma verdade que seja Política em detrimento das demais, pois a não politização do mundo transforma as ações engajadas em neutralidades reacionárias para que tal mudança possa ocorrer. Sendo assim, a indicação de uma ontologia fixa aparece nas considerações teóricas como ideologia (uma imagem invertida e despolitizada da política), fazendo que a justificativa do porquê do mundo se configurar de tal modo seja alvo das críticas e, conseqüentemente, de uma organização capaz de transformar os dados mundanos até então aparentemente fixos.

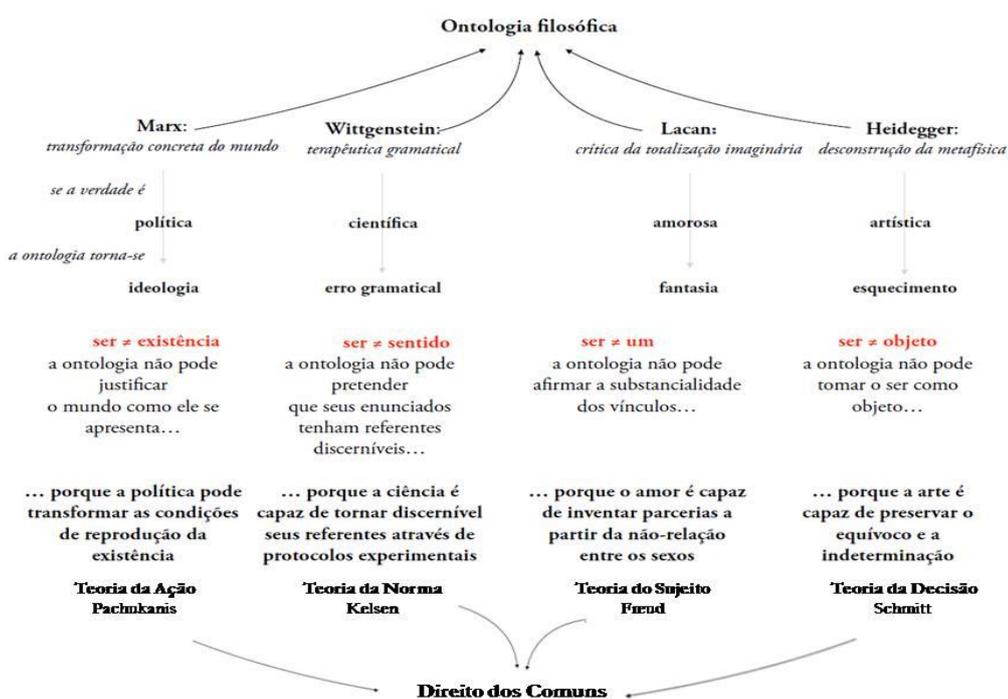
Com Ludwig Wittgenstein e a filosofia analítica, o objetivo de sua prática reside na busca por uma gramática universal sem ruídos que empreenda uma espécie de “comunicação perfeita” entre os falantes cujo fim estaria na eliminação de toda metafísica fictícia (uma espécie de terapêutica gramatical dos próprios jogos de linguagem). Sendo assim, é pelo apoio na verdade Científica que se observa a ontologia como um erro gramatical, uma forma de obstáculo à situação ideal de fala uma vez que essa ontologia não pode pretender outros referentes a não ser aquele sentido próprio das enunciações. Sendo o ser diferente do sentido, não se construir discernibilidades porque só a ciência as torna pelos seus protocolos experimentais.

Com Jacques Lacan e a psicanálise, as práticas analíticas procuram desmontar o império do Uno em favor das ambigüidades e ambivalências tanto daquelas dos analistas quanto daquelas dos analisantes. A crítica que se faz é uma crítica da totalização imaginária denunciando como ilusão a totalidade fechada e aparentemente consistente, pois a verdade é Amorosa. Por isso, qualquer tentativa de unificação do todo é tomada pela psicanálise como

uma fantasia, fazendo que a ontologia não possa afirmar a substancialidade dos laços sociais. Com um sujeito dividido (consciente e inconsciente), é o amor que suplanta a maior cisão humana que é a não-relação dos sexos.

Com Martin Heidegger e a hermenêutica, objetiva-se com sua prática a desconstrução radical da metafísica como desvelamento do Ser. Portanto, se a verdade é Artística, abre-se com o poema o autêntico sentido pelo Ser como sendo não ente. É pela rememoração do Ser que a denúncia ontológica reside na rejeição de tomá-lo como um objeto, contra o esquecimento do Ser. É pela arte que a capacidade de preservação dos campos do equívoco, da diferença e da indeterminação se sustentam como o lugar em que a abertura ontológica se expressa através dos entes.

A perspectiva de Badiou transversalmente às quatro outras apresentadas conclui que, quando se trata do ser enquanto ser (ontologia), a característica subtrativa aparece como a marca desse lugar de investigação. Tem-se, portanto, que a ontologia não pode tratar da existência, nem do sentido, nem do Um, nem dos objetos. Sua abordagem, para Badiou, confunde-se exatamente com a função que a teoria dos conjuntos numéricos exerce ao trabalhar com as coleções (não unas) de coisas (não objetos) sem referentes no mundo (não existentes) e sem qualquer predicação (sem sentidos). Conclui-se, portanto, que a equação matemática = ontologia auxilia Badiou para deixar de lado a Ontologia, como objeto de uma prática fixa com critérios prévios, e se preocupar com o Evento, com a Filosofia.



Quadro 3 – Esquema do Direito dos Comuns aplicado à ontologia filosófica de Alain Badiou

A proposta, portanto, é a de trazer os quatro personagens que Badiou usa como modelos de suas quatro condições da filosofia para o espectro jurídico. Em relação à Arte, coloca-se Carl Schmitt no lugar de Martin Heidegger. No que tange à Lógica, Hans Kelsen em vez de Ludwig Wittgenstein. No que diz respeito à Política, substitui-se Karl Marx pelo jurista Eugeni Pachukanis. E, por fim, sob a condição Amor, Sigmund Freud na posição de Jacques Lacan. É a partir das quatro condições para o Direito dos Comuns, regidas por cada um destas quatro figuras, que uma ideia jurídica de *Evento* se torna possível.

Se o Evento pode ser entendido como um processo de Fidelidade a respeito de uma Verdade declarada e confirmada por um Sujeito engajado, essas quatro características precisariam também ser reconsideradas à luz do futuro Direito dos Comuns. Sendo assim, é possível alocada cada uma delas de acordo com os personagens mencionados como propulsores das indicações jurídicas dos temas analogamente badiouanos. Ainda, cada uma dessas características renovariam quatro novas teorias compositivas com o Direito: uma Teoria do Sujeito (Amor, Freud, Sujeito), uma Teoria da Decisão (Arte, Schmitt, Fidelidade), uma Teoria da Norma (Ciência, Kelsen, Verdade) e uma Teoria da Ação (Política, Pachukanis, Evento).

Para cada campo dos antagonismos sociais, vistos anteriormente, cada condição deve necessariamente estar articulada em três critérios: 1) *critério em si* – leva-se em consideração sua própria condição; 2) *critério para si* – leva-se em consideração um nome próprio que inicia todo o debate da teoria, e que delimita a abrangência e os espaços objetos; 3) *critério em si e para si* – leva-se em consideração as outras condições em relação umas às outras e em relação a elas próprias, produzindo o *Evento*.

Parte-se, nesse ínterim, de cada um dos antagonismos sociais e opõe-se, a cada um deles, as quatro condições elencadas por Alain Badiou, quais sejam, Arte, Ciência, Política e Amor. Os nomes próprios, em seguida, aparecem como fechamentos teóricos para cada uma delas: o campo da Arte é limitado, no espectro jurídico, por Carl Schmitt; a Ciência é demarcada por Hans Kelsen; a Política é mensurada por Eugeni Pachukanis; e o Amor é determinado por Sigmund Freud. É então que cada um dos personagens é estendido, como Conceito, em relação a si mesmo, e é nesta abertura, ou neste deslocamento de si para si, de cada uma das condições – no aberto dentro de todo fechamento – que os quatro campos teóricos conseguem se comunicar e promover o *Evento*, ou seja, subjetivar cada uma das singularidades e suas respectivas representações.

Para se recolocar toda a questão jurídica para que se possa pensar o que significa *viver em comum*. Desde Paulo de Tarso, e passando por São Francisco de Assis, como mostra

Agamben, a questão do *viver em comum* é posta em expressa contradição à lei e ao direito de suas épocas. Por que as coisas seriam diferentes agora? Enviesados pelo *apartheid* social, os direitos e os Estados do mundo agenciam, cada um a seu modo, os demais antagonismos sociais, cercando pessoas, coisas e terras. O desafio é deslocar cada um destes Cercamentos para um puro Comum, uma ressignificação do próprio adjetivo “jurídico”, que desativa a *propriedade* em seu sentido de “posse” ou “detenção”, sublevando-a ao seu significado de característica singular que performa o próprio a partir de sua impropriedade inominável.

As páginas deste trabalho buscam oferecer uma pequena contribuição para a colocação dos principais questionamentos e de como se delineia a proposta de um Direito dos Comuns. Não se pretende, desse modo, exaurir este tema. Pelo contrário, a perspectiva aberta para trabalhos futuros residirá em explorar com mais paciência a relação entre cada uma das condições e os antagonismos sociais do novo século.

Um Evento jurídico nada mais é que *uma novidade que reconfigura todo o direito*. Esta reconfiguração se dá por meio de uma abertura do direito em quatro dimensões, que estabelece um conjunto que busca transformar algo até então imperceptível a partir da perspectiva das áreas dos Comuns (Teológico-Política, Ontológico-Filosófica e Econômico-Mercantil). É nesta conjuntura, que envolve as áreas dos comuns, em que as condições do Amor, da Arte, da Ciência e da Política desativam os nomes que apagam a potência delas mesmas (Sexualidade, Cultura, Técnica e Gestão). A investigação em torno de uma teoria para o Direito dos Comuns deve ser ininterrupta e, deve-se estudar minuciosamente a Lei e seus guardiões, preparando seu próprio *Evento*.

## CONCLUSÃO

O comunismo, hoje, não é o nome da solução, mas o nome do *problema*: o problema das *áreas comuns* em todas as suas dimensões – as áreas comuns da natureza como substância da vida, o problema da área comum biogenética, o problema da área comum cultural ('propriedade intelectual') e, por último, mas não menos importante, o problema da área comum como espaço universal de humanidade, do qual ninguém deveria ser excluído. Seja qual for a solução, ela terá de resolver *esse* problema.

*Slavoj Žižek, Vivendo no fim dos tempos.*

A partir da apresentação dos argumentos ao longo do trabalho, fez-se uma crítica ao pensamento e ao tempo contemporâneos a partir do ponto de vista da filosofia da história e da epistemologia em seus termos operacionais. Ademais, foram apresentadas proposições segundo o pensamento do filósofo Alain Badiou em heterogêneas recepções possíveis de seu sistema para as questões relativas à Filosofia do Direito. Por fim, foi iniciado um primeiro caminho para a aproximação de uma teoria do Direito dos Comuns orientada pela Hipótese Comunista a partir dos dois sentidos anteriores.

No tocante ao último ponto, a investigação realizou os primeiros passos rumo à possibilidade de criação do campo em torno do Direito dos Comuns. Por se tratar de uma questão aberta, não consolidada e ainda em processo de construção, as proposições a respeito do Direito dos Comuns contêm indícios de vagueza. Apesar disso, foi possível constatar algumas conclusões e definições prévias.

Este estudo se constitui como uma tentativa de contribuir para o conhecimento da atitude dos juristas frente às mudanças estruturais do tempo contemporâneo histórico do século XXI. Trata-se de um debate incipiente. De alguma forma, as pautas constantes das pesquisas realizadas nas últimas décadas (a defesa da democracia e dos direitos humanos e fundamentais, uma defesa no combate ético contra a corrupção e ao direito a uma boa eleição) se ligam com a perspectiva aberta que mantém sua postura em direção do compartilhamento dos bens e serviços universalmente possíveis de disseminação, configurando-os como manifestações dos Comuns na vida cotidiana nas e entre nações.

Essa abertura para o campo desses Comuns revela a potencial capacidade de articular pautas em níveis sociais (locais, regionais, nacionais, internacionais) em busca da resolução fática mais adequada tendo em vista as diversas peculiaridades desses níveis. Seria, portanto, uma oportunidade de interlocução até mesmo de algumas áreas do Direito que comumente não dialogam, uma maneira de considerar as formas de sociabilidade que envolvem o Direito sob a égide da abrangência global.

Como contribuição para a Filosofia, pode-se dizer da disseminação do pensamento de autores como Alain Badiou que tem pouca entrada na acadêmica ou até mesmo nas questões relativas ao plano teórico em sentido geral. Seu percurso filosófico de mais de cinquenta anos de estudos ainda preserva grandes novidades, sua aproximação com as matemáticas poderia ajudar a Filosofia a pensar suas questões, sua relação com a prática militante o olhar engajado poderiam reformar as perspectivas sólidas e aparentemente isentas da pesquisa acadêmica e a discussão em comparação com outros autores esclareceria parte da filosofia política cuja radicalidade está marcada por excessos de desentendimentos.

As recentes notícias mundiais sobre o problema da imigração como um complexo problema generalizado, os desafios postos pelas inovações dos estudos de gênero, a reconstrução das narrativas universais com os pontos de vista dos continentes periféricos, todos eles constantemente esbarram na impossibilidade de o Direito oferecer uma solução definitiva, como no primeiro caso, a desconsideração da dignidade humana em prol de um legalismo nacional que dificilmente os reconhecerão como pessoas jurídicas naturais; no segundo caso, a insistência em estampar sem reservas a identidade em uma plena confusão entre o sexo biológico e o gênero social; a barreira jurídica em adequar costumes tão diferentes em um mesmo ordenamento jurídico normalmente são as respostas hodiernamente dadas.

Em uma rápida e imediata conceituação, o Direito inicialmente poderia ser descrito como uma forma de organização e composição social em que sujeitos, sob o comando de normas decididas previamente por uma ação ou omissão subjetiva funciona em coesão. Partindo desse cenário (de incompletudes), pretende-se fazer um corte transversal e lidar com os problemas de outra maneira, de modo que as linhas que circunscrevem as disciplinas acadêmicas afinem suas fronteiras em um ponto de fuga bem próximo das pistas contidas neste trabalho sob o nome de Direito dos Comuns. Em razão da absoluta necessidade de alcançar soluções para tamanha celeuma, é imprescindível voltar-se à edificação de uma nova Ideia de Direito, conglobando as frentes do Comum, é através desses pressupostos e por meio de uma desconstrução reconstrutiva da dogmática jurídica que será possível uma mobilização real e efetiva de uma Teoria dos Comuns que concretize a Justiça como eterno norte da organização social e abra novos horizontes para lidar com os desníveis sociais.

Por se tratar das primeiras linhas de um estudo mais amplo e dedicado, o presente estudo se limitou a escavar alguns dos elementos que poderão fazer sentido futuramente. Há que se apontar os elementos de Modelo e Paradigma como recursos epistemológicos possíveis e oriundos de duas raízes filosóficas diferentes (Husserl-Foucault-Agamben de um lado e

Althusser-Lacan-Badiou de outro) e a perspectiva de analisar os séculos como um recurso de prosopopeia devem ser considerados como modos parciais de investigação, uma vez que a estratégia da redução metodológica ajuda a esclarecer a dinâmicas dos objetos, mas, com ela, os detalhes se perdem. As mudanças que existem na passagem e mudança dos tempos históricos exigem uma abordagem mais completa que compreende as situações em grandes estruturais e que respeite as minúcias de cada caso.

Em razão do fato de que o esforço empreendido nesse trabalho no tocante os campos de abrangência desse Direito dos Comuns corresponde a uma tarefa inicial, de exploração de uma área ainda nativa, foi necessária a adoção das seguintes estratégias de apresentação: 1) a diferenciação ente o que é o Comum e o que são os Comuns, seu alinhamento a uma diferença ontológica entre dois patamares absolutamente incomensuráveis (em termos ilustrativos, a passagem do Um para o Dois); 2) o encontro e a localização dos Comuns pela escolha dos três campos cujo produto recai nos Comuns, por esses três campos que os Comuns podem aparecer e entrar por aproximação em uma relação precária com o Comum apontando para uma possível ideia de Direito (a passagem do Dois para o Três); 3) a terceira, como resultado das duas estratégias anteriores, reside no estabelecimento de critérios e condições para a construção desse Direito dos Comuns, chamados Condições para o Direito dos Comuns, ou até mesmo de desejo pela Filosofia do Direito, são elas Amor, Arte, Ciência e Política (a passagem do Três para o Quatro).

A inconsistência do Uno e a necessidade de um pensamento que se mova por contradição e oposição faz parte das intenções principais desse projeto. No entanto, tanto o movimento de passagem do Comum para os Comuns ou até mesmo movimento em contraposição da União da Paixão pelo Real e da Razão Cínica contra o Direito dos Comuns (Hipótese Comunista) depende de mais considerações para sua mobilização. Para isso, precisaria de mais algumas considerações com a mobilização de tantos outros autores para fundar solidamente uma base ontológica contemporânea que trate esses blocos. Mesmo não cumprindo isso, fica-se como a indicação de uma parcial e incompleta sobre qual ontologia poderia ser o suporte do Direito dos Comuns. Ainda que esse movimento não tenha sido feito de forma completa, pode-se verificar que possui o mérito de ter...

Outro ponto que merece um estudo que transborda os limites de uma dissertação de mestrado, diz respeito à passagem do problema anterior para uma depuração do que poderiam ser as áreas ou campos de batalha dos Comuns. Essa passagem também não se fez plena na medida em que houve apenas uma simples indicação; além disso, a escolha dos três campos de batalha e seus respectivos nomes aparecem espontaneamente sem qualquer explicação

detalhada. A ênfase, para além dessas deficiências, está na imbricação dessas três campos em uma figura do nó borromeano, um recurso essencial para imaginar a não-relação entre três campos pela fictícia ligação de dois em dois deles.

Da passagem dos três campos de batalha para as condições do Direito dos Comuns parece haver ali outra arbitrariedade. A intuição de que se há três campos de batalha então haverá três condições não se apresenta como verdadeira. Acontece que os três campos de batalha não estão diretamente relacionados com as quatro condições do Direito dos Comuns pelo fato de que esses campos tratam da identificação dos domínios dos Comuns e sua dedução parte da diferença específica entre o Comum e os Comuns. Por sua vez, as condições estão ligadas à teoria do Direito dos Comuns, uma possibilidade de teoria do direito aberta pela diferença apontada anteriormente. Mesmo que essa construção teórica poderia atuar nas três áreas (campos de batalha) sozinhos, em pares ou ao mesmo tempo, as condições são independentes a elas e não necessariamente servem para uma intervenção direta nessas áreas.

Em resumo, as limitações do presente trabalho não impedem que a compreensão de sua proposta fique prejudicada. Ainda como horizontes de limitações, pode-se citar a possibilidade de outros temas envolvendo o Comum e os Comuns, a exclusão de certas abordagens feitas durante o trabalho poderiam simplificar o debate, ou até mesmo uma nova abordagem. Diante disso, as escolhas tomadas durante essa investigação encaminharam-se para a estrutura dos quatro capítulos apresentados.

A descrição mais desdobrada da íntima relação entre a Crise, o Futuro e o Direito como expressões epocais do tempo contemporâneo restará como campo de investigações do presente projeto. As catástrofes políticas, ontológicas e econômicas refletidas no Direito se deslocam de acordo com as mudanças estruturais no campo da Crise e do Futuro. Quanto mais o sintagma da Crise está presente, mais essa força empurra o Futuro minguando-o. E vice-versa. Diante desta constatação, quer-se debruçar em investigações aproximativas em torno da seguinte pergunta para uma hipótese alternativa: os domínios da Crise, do Futuro e Direito mantêm, cada qual a seu modo, relações fortes intrinsecamente íntimas possíveis de serem desarmadas por uma proposta teórico-prática.

Sobre as possibilidades de novos estudos, pode-se elencar quatro eixos: 1) o aprofundamento da análise sobre a crise e futuro, o esgotamento do direito como nós conhecemos do século XX, as fraturas irreformáveis do Direito iniciadas pelo nosso recorte teórico; 2) a delimitação das três grandes áreas dos comuns (teológico-político, ontológico-filosofico e econômico-mercantil) em uma disputa mais concreta com dados e horizontes estatísticos globalmente considerados; 3) a explicação sobre as condições, os autores

referentes a ela em um projeto de ampla revisão teórica e bibliográfica das contribuições de cada um deles. É certo que isso é uma etapa depois das duas primeiras, mas que o exercício constante de revisão terá que ter um início breve; 4) elaboração de uma síntese de todas essas conexões em um trabalho que acompanhe essas etapas com resultados convincentes e passíveis de defesa por parte do autor.

Conforme os caminhos que foram sendo tomados ao longo de suas pesquisas, Reinhart Koselleck percebeu que há a vaga noção de tempo histórico como produto do espaço de experiência e do horizonte de expectativas articulava entre si três elementos: a Crise, a Filosofia da História e o Utopismo. Segundo ele, os momentos críticos pelos quais se passa um estrato de tempo abre margem para pensar o impensável, mesmo que isso queira significar coisas terríveis. Ainda em suas considerações, Koselleck sustenta que um desses impensáveis apareceu na Idade Moderna com o nome de utopia, isto é, o não-lugar imaginário que se faz presente ou como uma projeção que virá ou como uma miragem do antigo passado. Esse utopismo, em realidade, tratava-se de um engodo, um mal-entendido criado por uma época culminando no bloqueio das novidades e na obstrução de uma política verdadeira:

Quando nossa investigação tiver atingido sua meta, a dependência e o entrelaçamento recíprocos da crise e da filosofia da história – e, por que não, sua identidade – terão se tornado visíveis em alguns pontos de partida no século XVIII. O utopismo originou-se de um mal-entendido em relação à política, mal-entendido que foi condicionado historicamente e, em seguida, fixado pela filosofia da história. No fogo cruzado da crítica, não se desmantelou apenas a política de então. Neste mesmo processo, reduziu-se a própria política, enquanto tarefa constante da existência humana, a construções utópicas do futuro. A estrutura política do Estado absolutista e o desenvolvimento do utopismo são um processo complexo, no qual se inicia a crise política do presente.<sup>242</sup>

A mudança radical desse aparente elo inquebrantável do ordenamento contemporâneo só poderá ser rompido a partir do momento em que a indicação de Koselleck ser levada a sério: será preciso chegar um tempo em que a Crise acumule tanta força que poderá não mais deixar os elementos da tradição remanescer, a Filosofia da História se esgotará em apenas mais um conto como tantos outros e, como resultado, a carga imaginativa das Utopias será esvaziada de qualquer predicado possível. Para frear esse fluxo, é preciso partir de uma Filosofia da História outra que deforme a tal ponto a intuição concreta do tempo que tanto a Crise quanto as Utopias perderão todos seus sentidos.

Para isso ocorrer, é preciso também abrir-se para o novo e construir uma teoria suficientemente aberta para as novidades e a sua recepção. Uma tarefa dupla: que serve tanto

---

<sup>242</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999, p. 17.

para o pensamento em geral quanto para as formas jurídicas em particular. É uma tarefa constante da existência humana. São, portanto, partes desse esforço o desenvolvimento futuro das condições para uma teoria do Direito que aceite o novo e o restitua integralmente sem obstruí-lo: os sujeitos, os processos de fidelidade, as verdades multiplamente constituídas e a emergência do evento devem ser o ponto de partida para essa jornada que é a do Direito dos Comuns.

Fazer uma conclusão que dê conta de apresentar esse clima de insatisfação e, ao mesmo tempo, de potencial mudança do estado atual das coisas. Uma crítica do contemporâneo forte o suficiente para abalar as estruturas tão bem moldadas do presente e, se for possível, transformá-lo em dó nem piedade em ruínas. Trata-se de tomar a sério a máxima horaciana: *De te fabula narratur*.<sup>243</sup>

---

<sup>243</sup> Comumente traduzido por “*A fábula refere-se a ti*”, o brocardo completo de Horácio nas *Sátiras* (livro I, verso 69), “*Mutato nomine de te fabula narratur!*” (Sob outro nome, a fábula refere-se a ti!), aparece como um recurso utilizado por Karl Marx, em seu prefácio da primeira edição de *O Capital* em 1867, para chamar a atenção com uma alusão sarcástica daqueles que pensavam estar isentos dos reflexos de seus trabalhos. O trecho é o seguinte: “O físico observa processos naturais, em que eles aparecem mais nitidamente e menos obscurecidos por influências perturbadoras ou, quando possível, realiza experimentos em condições que asseguram o transcurso puro do processo. O que pretendo nesta obra investigar é o modo de produção capitalista e suas correspondentes relações de produção e de circulação. Sua localização clássica é, até o momento, a Inglaterra. Essa é a razão pela qual ela serve de ilustração principal à minha exposição teórica, mas, se o leitor alemão encolher farisaicamente os ombros ante a situação dos trabalhadores industriais ou agrícolas ingleses, ou se for tomado por uma tranquilidade otimista, convencido de que na Alemanha as coisas estão longe de ser tão ruins, então terei de gritar-lhe: *De te fabula narratur*.” MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*: Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 78. (as traduções latinas são feitas como nota do tradutor Rubens Enderle da obra de Marx).

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Trad. Vinícius Honesko. 1. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Trad. João Barrento. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa, Cláudio Oliveira. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum: sobre el método*. Trad. Flávia Costa, Mercedes Ruviluso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2009.
- AGAMBEN. *Meios sem fim: notas sobre política*. Trad. Davi Pessoa. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. et al. *Ler O Capital. v. 1*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- ALTHUSSER, Louis. *Ler O Capital. vol. 2.* . Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.
- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. 1. ed. 1. reimp. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2018.
- ALVES, Fernando de Brito; LIMA, Jairo Néia. Quando o poder constituinte desafia os poderes constituídos: uma abordagem filosófica sobre a confiança democrática na desobediência civil e no direito ao protesto social. *Revista Brasileira de Direito*, Passo Fundo, v. 13, n. 1, p. 45-59, jan.-abr. 2017. Disponível em: <<https://seer.imed.edu.br/index.php/revistadedireito/article/view/1790/1097>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.
- ARANTES, Paulo Eduardo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.
- ASSY, Bethânia. Subjetivação e ontologia da ação política diante da injustiça. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, ago. 2016. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/25171/18199>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.
- ASSY, Bethânia; CUNHA, José Ricardo. *Teoria do Direito e o Sujeito da Injustiça Social*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.
- BACHELARD, Gaston. *A epistemologia*. Trad. Fátima Lourenço Godinho, Mário Carmino Oliveira. Lisboa: Edições 70, 2006.

- BACHELARD, Gaston. *O materialismo racional*. Trad. João Gama. Revisão de tradução Artur Lopes Cardoso. Revisão tipográfica Francisco Almeida. Lisboa: Edições 70, 1990.
- BADIOU, Alain. *A hipótese comunista*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012.
- BADIOU, Alain. *Compêndio de metapolítica*. Trad. Filipe Duarte Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- BADIOU, Alain. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Trad. Antônio Teixeira, Gilson Iannini. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- BADIOU, Alain. *El concepto de modelo: bases para una epistemología materialista de las matemáticas*. Trad. Hugo Acevedo. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores S.A., 1972.
- BADIOU, Alain. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Trad. Antônio Trânsito, Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- BADIOU, Alain. *Logiques des mondes: l'Être et l'événement, 2*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Angélica, 1991.
- BADIOU, Alain. *O século*. Trad. Carlos Felício da Silveira. Aparecida, SP: Ideias& Letras, 2007.
- BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Trad. Maria Luiz X. de A. Borges. Revisão técnica Márcio Souza Gonçalves, Ieda Tucherman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996.
- BADIOU, Alain. *Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras*. Trad. Gilda Sodre, Emerson Silva. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- BADIOU, Alain. *Philosophy for militants*. Trad. Bruno Bosteels. Londres: Verso Books, 2012.
- BADIOU, Alain. Por uma nova definição da verdade. Tradução de Luiz Paulo Leitão Martins. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, jul. 2015, p. 169-180. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/agora/v18n2/1516-1498-agora-18-02-00169.pdf>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.
- BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.
- BADIOU, Alain; TROUNG, Nicolas. *Elogio ao amor*. Trad. André Paes Leme. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- BATAILLE, Georges. *A parte maldita*, precedida de “A noção de dispêndio”. Trad. Júlio Castañon Guimarães. 2. ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Susana Kampff Lages, Ernani Chaves. Organização, apresentação e notas Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política. Obras escolhidas*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BERCOVICI, Gilberto. *Entre o estado total e o estado social: atualidade do debate sobre direito, estado e economia na República de Weimar*. Tese (Livre Docência em Direito Econômico) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- BINSWANGER, Ludwig. O sonho e a existência. *Natureza humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*, São Paulo, v. 4, n. 2, dez. 2002, p. 440-441. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v4n2/v4n2a07.pdf>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.
- BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Trad. e introdução de Luiz Costa Lima. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. Trad. Ivone C. Benedetti. Revisão técnica Brasília Saluum Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

- CAHIERS Marxistes-Léninistes. Disponível em: <<https://adlc.hypotheses.org/>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.
- CAHIERS pour l'Analyse. Disponível em: <<http://cahiers.kingston.ac.uk/>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.
- CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Revisão técnica Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CASALINO, Vinicius. *O direito e a mercadoria: para uma crítica marxista da teoria de Pachukanis*. São Paulo: Dobra Editorial, 2011.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller. Revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- CHUEIRI, Vera Karam de. Constituição radical: uma ideia e uma prática. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, Curitiba, PR, Brasil, v. 58, 2013. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/34863/21631>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.
- CHUEIRI, Vera Karam de; GODOY, Miguel G.. Constitucionalismo e democracia: soberania e poder constituinte. *Revista direito GV*, São Paulo, v. 6, n. 1, jan.-jun. 2010, p. 159-174. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rdgv/v6n1/09.pdf>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.
- COELHO, Luiz Fernando. *Teoria crítica do direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.
- COMITÊ INVISÍVEL. *Motim e Destituição: agora*. Trad. Vinicius Honesko. Revisão Ana Godoy. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- CORRÊA, Murilo Duarte Costa. *Direito e Ruptura: ensaios para uma Filosofia do Direito na Imanência*. Curitiba: Juruá Editora, 2013.
- MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. Paradigm/Example. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica (org.). *The Agamben dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. p. 144-147.
- DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: UNISINOS, 2009.
- DOUZINAS, Costas; ŽIŽEK, Slavoj. *The Idea of Communism*. London: Verso Books, 2010.
- DUPUY, Jean-Pierre. *La marque du sacré*. Paris: Carnets Nord, 2008.
- DUPUY, Jean-Pierre. *O tempo das catástrofes: quando o impossível é uma certeza*. Trad. Lilian Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011.
- ENRIQUEZ, Eugène. *Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*. Trad. Teresa Cristina Carreiro, Jacyara Nasciutti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrotu Editores, 2007.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrotu Editores, 2003.
- ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires; Madrid: Amorrotu Editores, 2005.
- FARALLI, Carla. *A filosofia contemporânea do direito: temas e desafios*. Trad. Candice Premaor Gullo. Revisão da tradução Silvana Cobiacci Leite. São Paulo. WMF Martins Fontes. 2006.
- FEDERICI, Silvia *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

- FELTHAM, Oliver. *Alain Badiou: live theory*. London: Continuum, 2008.
- FLICKINGER, Hans-Georg. *A filosofia política na sombra da secularização*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2016.
- FLUSSER, Vilém. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum*. Trad. Tereza Maria De Souza Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, As heterotopias*. Trad. Salma Tannus Muchail. Posfácio de Daniel Defert. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.
- FRASE, Peter. *Quatro futuros*. Disponível em: <<https://ominhocario.wordpress.com/2015/07/13/quatro-futuros/>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação de sonhos*. Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. vol. IV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Walter Benjamin: os cacos da História*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- GHIRALDELLI JR., Paulo. *Para ler Sloterdijk*. Rio de Janeiro: Via Verita Editora, 2016.
- GIACOIA JR., Oswaldo. *Agamben: Por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- GIACÓIA JR., Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- GOMES, Orlando. *Raízes históricas e sociológicas do Código Civil brasileiro*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HAN, Byung-Chul. *Agonia de eros*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schubak. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Trad. e introdução de Urbano Zilles. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura: volume 1*. Trad. Diogo Ferrer. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Editado

por Ursula Penzer. Diretor científico Pedro M. S. Alves. Revisor técnico-ortográfico para adaptação da língua portuguesa falada no Brasil Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Silvio Rosa Filho. Prefácio de Bento Prado Jr. 2. Ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. Trad. Izidoro Blikstein, José Paulo Paes. Prefácio de Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2008.

JÜNGER, Ernst. A mobilização total. *Natureza humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*, São Paulo, v. 4, n. 1, 2002, p. 216.

KASHIURA JR., Celso Naoto. *Crítica da igualdade jurídica*. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

KASHIURA JR., Celso Naoto. *Sujeito de direito e capitalismo*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitária, 2014.

KELSEN, Hans. *A democracia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti, Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla, Vera Barkow. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. *Sobre a teoria das ficções jurídicas: com especial consideração da filosofia do “como se” de Vaihinger*. Trad. Vinícius Matteucci de Andrade Lopes. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abrea. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Versão final Angelina Harari, Marcus André Vieira. Preparação do texto André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. *Meu ensino*. Trad. André Telles. Revisão técnica Ram Mandil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 3: as psicoses (1955-1956)*. Trad. Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Trad. Dulce Duque Estrada. Texto estabelecido por Jacques Alain-Miller. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)*. Trad. Vera Ribeiro. Revisão de Marcus André Vieira. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

LACAN, Jacques. *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise, 1959-1960*. Trad. Antonio Quinet. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

LACAN, Jacques. *O triunfo da religião*, precedido de, Discurso aos católicos. Trad. André Telles. Revisão técnica Ram Mandil. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise 1964*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACLAU, Ernesto. *A razão populista*. Trad. Carlos Eugenio Marcondes De Moura. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. Trad. Joanildo A. Burity, Josias de Paula Jr, Aécio Amaral São Paulo: Intermeios, 2015.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LIMA, Lucas Bertolucci Barbosa de. *Assinatura de um sujeito qualquer: dispositivo, campo e potência em Giorgio Agamben*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.
- MACCORMICK, Neil. *Argumentação jurídica e teoria do direito*. Trad. Waldéa Barcellos. Revisão da tradução Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MACHADO, Roberto. *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- MANZI, Ronaldo Filho. Duas noções de a priori histórico: a tradição e o arquivo – a concepção de uma “anti-crise” de Michel Foucault. *Philosophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 19, n. 1, set. 2014, p. 198. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/27878/16989>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.
- MARRAMAO, Giacomo. *Cielo y tierra: genealogia de la secularización*. Trad. Pedro Miguel García Fraile. 1. ed. Barcelona: Paidós 1998.
- MARRAMAO, Giacomo. *Contra el poder: filosofía y escritura*. Trad. María Julia de Ruschi. 1. Ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- MARRAMAO, Giacomo. *Kairós: apologia del tiempo oportuno*. Trad. Helena Aguilà. Barcelona: Gedisa Editorial, 2008.
- MARX, Karl. *Manifesto do partido comunista*. Trad. Victor Hugo Klagsbrunn. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MASCARO, Alysso. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, mar. 2016. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/19953/18931>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*. Belo Horizonte: Via Vértice, 2014.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti, Armando Mora d'Oliveira. Revisão Pérola de Carvalho, Luiz Henrique Lopes dos Santos, Ricardo Terra. Produção Ricardo W. Neves, Heda Maria Lopes, Raquel Fernandes Abranches. 4. Ed. 1. Reimp. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- MILNER, Jean-Claude. *El salario del ideal: la teoría de las clases y de la cultura em el siglo XX*. Trad. Enrique Folch González. Barcelona: Gedisa Editorial, 2003.
- MINCA, C.; ROWAN, R. The question of space in Carl Schmitt. *Progress in Human Geography*, v. 39, n. 3, 2015, p. 268-289. Disponível em: <[https://www.academia.edu/5080967/The\\_question\\_of\\_space\\_in\\_Carl\\_Schmitt](https://www.academia.edu/5080967/The_question_of_space_in_Carl_Schmitt)>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.
- NAVES, Márcio Bilharinho. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra, 2014.

- NAVES, Márcio Bilharinho. *Direito e marxismo: um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo editorial, 2000.
- NAVES, Márcio Bilharinho. Notas sobre o maoísmo. *Leste Vermelho: revista de estudos críticos asiáticos*, São Paulo, v. 1, n. 1, jun. 2015, p. 8-14. Disponível em: <<http://www.lestevermelho.org/revista/index.php/lestevermelho/article/view/2/12>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.
- NEGRI, Toni; HARDT, Michael. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- NEGRI, Toni; HARDT, Michael. *Império*. Trad. Berilo Vargas. 3. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- NEGRI, Toni; HARDT, Michael. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.
- PACHUKANIS, Evgeni. *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921- 1929)*. Trad. Lucas Simone. São Paulo: Sundermann, 2017.
- PAZELLO, Ricardo Prestes. *Direito insurgente e movimentos populares: o giro descolonial do poder e a crítica marxista ao direito*. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal do Paraná – UFPR. Curitiba, 2014.
- PEQUEÑO, Mikel Varela. *La universalidad en la filosofía de las verdades de Alain Badiou: de la objetividad moral a la sustracción ética*. Tese (Doutorado Universidad del País Vasco) Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación Departamento de Filosofía, 2017.
- PERELMAN, Chaïm. *Ética e direito*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PERELMAN, Chaïm. *Lógica jurídica: nova retórica*. Trad. Vergínia K. Pupi. 1. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Revisão da tradução Eduardo Brandão. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PESSANHA, Juliano Garcia. *Peter Sloterdijk: virada imunológica e analítica do lugar*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo – USP. São Paulo, 2017.
- PETRÔNIO, Rodrigo. *Mesons: ontologia*. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Centro de Educação e Humanidades, Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Rio de Janeiro, 2015.
- PLATÃO. *República*. Trad. Enrico Corvisieri. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2002.
- POLANYI, Karl. *A grande Transformação: as origens de nossa época*. Trad. Fanny Wrobel. 2. Ed. Rio de Janeiro, Campus, 1980.
- PONZO, Leandro García. *La fundación de una ciudad: sobre a introducción de las matemáticas em la filosofía de Platón*. Madrid: Editorial Dykinson, S.L., 2012.
- RAMIRO, Caio Henrique Lopes; HERRERA, Luiz Henrique. Hans Kelsen: filosofia jurídica e democracia. *Revista de Informação Legislativa*, v. 52, n. 205, jan.-mar. 2015, p. 235-261. Disponível em: <<http://www2.senado.gov.br/bdsf/handle/id/509951>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.
- RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários: arquivos do sonho operário*. Trad. Marilda Pedreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.

- RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Trad. Lilian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlo Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.
- ROMANDINI, Fabián Ludueña. *Para além do princípio antrópico: por uma filosofia do Outside*. Trad. Leonardo D'Ávila. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2012.
- ROMANDINI, Fabián Ludueña. *A comunidade dos espectros*. I. Antropotecnia. Trad. Alexandre Nodari, Leonardo D'Ávila. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2012.
- ROSENFELD, Michel. *A identidade do sujeito constitucional*. Trad. Fernando Gomes. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.
- SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.
- SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- SAFATLE, Vladimir. *Introdução à Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- SAFATLE, Vladimir. *Quando as ruas queimam: manifesto pela emergência*. São Paulo: n-1 edições, 2016.
- SCHMITT, Carl. *Terra e Mar*. breve reflexão sobre a história universal. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Esfera do Caos, 2008.
- SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do Jus Publicum Europaeum*. Trad. Alexandre Franco de Sá, Bernardo Ferreira, José Maria Arruda, Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco. 1. Ed. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2014.
- SCHMITT, Carl. *Teologia Política 1 y 2*. Trad. Francisco Javier Conde, Jorge Navarro Pérez. Epílogo de José Luis Villacañas. Madrid: Trotta, 2009.
- SCHOLZ, Trebor. *Cooperativismo de plataforma: contestando a economia do compartilhamento corporativa*. Trad. e comentários: Rafael A. F. Zanatta. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; Editora Elefante; Autonomia Literária, 2016.
- SENNETT, Richard. *A cultura do novo capitalismo*. Trad. Clóvis Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- SENNETT, Richard. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Trad. Marcos Aarão Reis. 3. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Trad. Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SLOTERDIJK, Peter. *Mobilização copernicana e desarmamento ptolomaico: ensaio estético*. Trad. Heidrun Krieger Olinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. Trad. Marco Casanova e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.
- SLOTERDIJK, Peter. *Haz de cambiar tu vida*. Trad. Pedro Madregal. Valencia: Pre-Texto, 2012.
- SLOTERDIJK, Peter. *Ira e tempo: ensaio político-psicológico*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.
- SLOTERDIJK, Peter. *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SLOTERDIJK, Peter. *Se a Europa despertar: reflexões sobre o programa de uma potência mundial ao final da era de sua letargia política*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

SOHN-RETHEL, Alfred. *Intellectual and manual labor: a critique of epistemology*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1978.

SUPIOT, Alain. *Homo juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Trad. Nélio Schneider, Luiza Araújo. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010.

TOURINHO, Carlos Cortes. A dupla implicação da epoché e sua relação com o mundo na fenomenologia de Husserl. *Philosophos – Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 21, n. 1, jan.-jun. 2006, p. 37-58. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/35564/21705>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.

TUPINAMBÁ, Gabriel. O que é abstração real, mesmo?. *Breviário de Filosofia Pública*, Rio de Janeiro, v. 67, n. 6, jun. 2012, p. 1-9. Disponível em: <<http://estudoshumeanos.com/wp-content/uploads/2012/06/n67.pdf>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.

TUPINAMBÁ, Gabriel. O que é abstração real?. *Breviário de Filosofia Pública*, Rio de Janeiro, v. 54, n. 3, mar. 2012, p. 1-15. Disponível em: <<http://estudoshumeanos.com/wp-content/uploads/2012/03/n54.pdf>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.

VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista*. Trad. e apresentação Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Utopística, ou, As decisões históricas do século vinte e um*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

WARAT, Luis Alberto. *A pureza do poder: uma análise crítica da teoria jurídica*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1983.

WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito I: interpretação da lei/ temas para uma reformulação*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1994.

WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito II: a epistemologia jurídica da modernidade*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito III: o direito não estudado pela teoria jurídica moderna*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.

WARAT, Luis Alberto; PÊPE, Albano Marcos Bastos. *Filosofia do direito: uma introdução crítica*. São Paulo: Moderna, 1996.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

ZILES, Urbano. Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl. *Revista abordagem gestaltáltica*, Goiânia, v. 13, n. 2, jul.-dez. 2007, p. 216-221. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v13n2/v13n2a05.pdf>>. Acessado em: 05 de novembro de 2018.

ŽIŽEK, Slavoj. *A marioneta e o anão: o cristianismo entre perversão e subversão*. Trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Revisão de texto Miguel Rodrigues. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. *Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. 1. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

ŽIŽEK, Slavoj. *Alguém disse totalitarismo?: cinco intervenções no (mau) uso de uma noção*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real!:* cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. Trad. Paulo Castanheiro. Posfácio Vladimir Safatle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas.* Trad. Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada:* Hegel a sombra do materialismo dialético. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. *O amor impiedoso* (ou: Sobre a crença). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. *O ano em que sonhamos perigosamente.* Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa.* Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos.* Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.