

# Uma alternativa ao neoliberalismo

## Entrevista com Pierre Dardot e Christian Laval

Por Daniel Pereira Andrade e Nilton Ken Ota

Tradução do francês de Naira Pinheiro dos Santos

Pierre Dardot e Christian Laval renovaram o debate intelectual francês e internacional sobre o neoliberalismo com a publicação de *La nouvelle raison du monde*, em 2009. Além do diagnóstico da sociedade neoliberal, em que exploram a via aberta por Michel Foucault, os autores buscam em seus livros mais recentes problematizar teoricamente o pensamento crítico, propondo uma releitura original de Marx e pensando o princípio do “comum” como uma alternativa política.

A entrevista foi realizada no primeiro semestre de 2014 por Nilton Ken Ota e Daniel Pereira Andrade durante estágio pós-doutoral na Université Paris Ouest Nanterre La Défense.

*Vocês desenvolvem em conjunto um trabalho que até o momento resultou em quatro livros que parecem apresentar uma trajetória intelectual coerente (Sauver Marx?; La nouvelle raison du monde; Marx, prénom: Karl; Commun). O seu ponto de partida foi a criação do seminário Question Marx. Vocês poderiam nos explicar qual o projeto dessa iniciativa?*

Christian Laval [CL] – O grupo de estudos que nós criamos na primavera de 2004 e que na verdade iniciou os trabalhos de seminários no outono desse mesmo ano se deu com o objetivo, como o seu nome indica, de reinterrogar o quadro teórico e a base histórica da crítica social e política que foi o pensamento

de Marx. Não se tratava absolutamente de “retornar a Marx” para reavivar a fonte, para reencontrar uma verdade soterrada e traída, menos ainda para restaurar a ortodoxia. Essa ideia de um “retorno” à fonte viva nos é completamente estranha e nos distingue de numerosas tentativas teórico-práticas que têm por característica negar o fato de que Marx é o nome de um problema para todo o pensamento crítico e para todo o movimento social. Partimos da constatação de que o triunfo do neoliberalismo e a desagregação da “esquerda” na Europa durante três décadas não se deveram à força intrínseca do capitalismo, mas a um conjunto de fatores materiais, sociológicos, intelectuais, dos quais era necessário tomar consciência. Entre esses fatores, a crise da crítica social e política era um fenômeno não suficientemente questionado e que, portanto, não podia de modo algum ser resolvido. Levamos a sério o “progressismo” – que trama o “socialismo” e o “comunismo” até no pensamento de Marx – e apresentamos seus esquemas intelectuais mais típicos, a fim de contribuir para uma renovação real do pensamento crítico de que necessitamos para enfrentar o neoliberalismo e reinventar um futuro possível. O que chamamos de progressismo é a crença segundo a qual a evolução histórica deve necessariamente conduzir à formação de uma sociedade superior. Dizendo de outra forma, mais positivamente, e para citar o texto do programa do seminário, nos pareceu que era preciso produzir “novas enunciações para conceber novos possíveis históricos” e, para isso, que era tempo de colocar em questão aquilo que é altamente problemático no pensamento de Marx. Sem dúvida, muitos outros disseram isso antes de nós (Benjamin ou Castoriadis entre os mais destacados), mas o fizeram sem entrar no funcionamento da “máquina Marx”. Esse questionamento guiou nossa releitura de Marx, mas também todos os nossos outros trabalhos desde 2004. É o fio condutor dessa pequena aventura intelectual.

*Lendo os seus textos, nos damos conta da presença de espaços exteriores à universidade e até localizados fora do campo institucional especializado de pesquisa. Mas não nos parece que se trate de uma divisão simples entre um “dentro” (interior) e um “fora” (exterior). Esses espaços “exteriores” não são simplesmente espaços que seriam tradicionalmente identificados como espaços políticos, tampouco como lugares de encontro entre militantes e pesquisadores. Essa característica parece ser determinante nos seus trabalhos. Como devemos entendê-la? Seria uma marca geral da atual configuração intelectual francesa ou muito mais um estilo particular de interlocução mantida deliberadamente por vocês? De que modo esses espaços exteriores participam do processo de elaboração dos problemas que vocês analisam nas suas pesquisas?*

Pierre Dardot [PD] – Nós não nos colocamos de forma alguma a questão da nossa pertença a um “dentro” acadêmico em relação a um “fora” social e político. Não “saímos” de um lugar acadêmico para “entrar” em um universo político, tanto quanto não fazemos o caminho inverso. É verdade que sempre quisemos estar em contato com os movimentos sociais, intervindo muito frequentemente no quadro de organizações altermundialistas, de sindicatos, dos mais diversos coletivos profissionais, de movimentos ou de associações de reflexão e de ação. Vocês têm razão em dizer que nosso relacionamento não é tanto de pertença a esses meios e a esses grupos, mas, como corretamente afirmam, uma relação de interlocução, o que quer dizer que nós discutimos efetivamente as análises e as proposições que emanam desses lugares. Não damos lições aos movimentos sociais e às organizações, não lhes dizemos o que deveria ser feito. Discutimos as teses e as posições correntes nos movimentos sociais desde que remetam a certos esquemas teóricos e a certas formas epistêmicas que, a nosso ver, merecem ser reavaliadas e reinterrogadas. É nesse sentido que os nossos trabalhos podem melhor nutrir a reflexão dessas associações e organizações.

Quanto à nossa relação com o mundo acadêmico, é preciso admitir que nossas biografias quase não se parecem com aquelas de universitários clássicos, que fomos *outsiders* durante muito tempo e que em muitos aspectos ainda somos. Não nos queixamos disso. Talvez essa tenha sido a nossa sorte. Há pretensões frequentemente fictícias de independência da universidade ou da pesquisa científica que mascaram uma submissão ao conformismo e ao carreirismo. Os pesquisadores titulares nem sempre têm a liberdade de pesquisar o que merece ser pesquisado, mesmo aos seus próprios olhos. Muito comumente eles precisam obedecer a condicionantes institucionais e a injunções burocráticas para existir no campo da pesquisa, quer no plano dos financiamentos, quer no plano do reconhecimento profissional. De nossa parte, não seguimos nenhum outro plano de trabalho que não aquele que nós livremente nos demos. Como felizmente não temos nenhuma necessidade de financiamento, pudemos permanecer ao largo de todos esses grandes programas que com tanta frequência tendem a normalizar a pesquisa segundo princípios utilitaristas. Criamos nosso espaço de trabalho, nossos ritmos e nossas maneiras de avançar sem nada conceder às exigências de publicação ou aos imperativos de “reconhecimento pelos pares”; sem jamais nos submetemos às lógicas profissionais das quais a mais grotesca e destruidora é, sem dúvida, a necessidade imposta aos pesquisadores de publicar preferencialmente em inglês em revistas internacionais com *peer review* que, fora os especialistas, ninguém ou quase ninguém lê.

Nós somos, portanto, ligados de múltiplas maneiras aos movimentos sociais, mas vocês também têm razão ao assinalar que a nossa trajetória nos faz estranhos ao modelo, que se tornou clássico, do “encontro pesquisador-militante”, que correspondeu a um determinado momento das relações entre os movimentos e a universidade francesa. Nossa preocupação é principalmente a de constituir lugares nos quais a prática intelectual pode estabelecer livremente como objetivo a participação na renovação do pensamento crítico. Para essa tarefa, os acadêmicos titulares não possuem nenhuma prerrogativa; não têm nenhum título que lhes permita desempenhar um papel privilegiado. Isso nos distingue da tradição bourdieusiana, surpreendentemente ainda tão arraigada à legitimidade estatutária do *homo academicus*. Quanto a se somos originais na paisagem intelectual da França, é difícil saber. Há muitas revistas, clubes, seminários, fundações e institutos que formam a trama da vida intelectual e política, dentro ou ao lado da universidade, onde hoje se misturam cada vez mais acadêmicos e não acadêmicos.

Contudo, diga-se novamente, não é a localização “dentro” ou “fora” que nos importa, nem a posição estatutária de uns e de outros, ou ainda a proporção de “pesquisadores” e de “militantes” nos coletivos, mas tão somente a qualidade do trabalho realmente efetuado. Podemos nos reunir para ficar andando em círculos, nos organizar para dizer sempre a mesma coisa e continuar a publicar livros ou panfletos que dão essa desesperante impressão de repetição nos enunciados militantes. Desde o começo, nossa convicção é a seguinte: para que o movimento social avance, é preciso criar formas de pensamento conectadas com o real e reinterrogar ao mesmo tempo a tradição crítica. Castoriadis (1986) explicava em uma entrevista sobre Marx: “Nós temos de criar nosso próprio pensamento à medida que avançamos”. Podemos mudar ligeiramente a fórmula: nós não avançaremos politicamente a não ser que consigamos criar nosso próprio pensamento.

*Essas questões relativas à interlocução e à circulação nos espaços não institucionalizados remetem ao sentido e ao legado de 1968. Se retomarmos mais uma vez Foucault, podemos constatar que ele estava em total sintonia com o seu tempo político e era até mesmo o sismógrafo de rupturas das quais foi contemporâneo e de suas possíveis consequências futuras. Sabemos quanto o seu engajamento era constante e como perseguia as causas mais diversas. Exímio polemista e sempre irônico, Foucault atribuiu a si a função de “mercador de instrumentos” (Foucault, 2001a). Essa boutade é cheia de significados, e enfatiza duas dimensões: a posição do intelectual que, por ser eventualmente próximo de causas que ele*

*defende, permanece separado da produção política (“mercador”); e a dimensão estratégica dos saberes nas lutas e resistências (“instrumentos”). A demonstração concreta da boutade foucaultiana foi, sem dúvida, a curta e intensa existência do Groupe d’Information sur les Prisons (GIP). A figura do “intelectual específico”, que emergiu no contexto pós-1968 e foi elevado à condição de um paradigma por Foucault, exerceu alguma influência sobre a sua formação? De que maneira pode ser vislumbrada em seus trabalhos recentes?*

[CL] – Sua pergunta provoca muitas observações e talvez outras questões. A noção de “engajamento” dos intelectuais, acadêmicos ou não, pressupõe, na própria definição que se dá dos intelectuais, a possibilidade de não engajamento, uma espécie de descompromisso, até mesmo de indiferença à coisa pública. O engajamento viria como algo a mais, como uma dimensão da prática intelectual que seria acidental, exterior, conjuntural. Pensa-se evidentemente sempre naquilo que se convencionou chamar de “nascimento dos intelectuais” com base no modelo de Zola, posicionando-se a favor de Dreyfus, por sua vez erigido em paradigma por Clemenceau. Mas Zola é um caso muito especial e talvez seja até uma cortina que oculta a infinita variedade de modos de engajamento dos sábios, filósofos e escritores desde há muito tempo e bem antes do caso Dreyfus no fim do século XIX. Esse paradigma estabeleceu escritores, romancistas ou poetas, em modelos de engajamento, deixando de lado todos aqueles que estavam mais diretamente envolvidos com questões políticas: historiadores, sociólogos, filósofos. Pode-se imaginar uma sociologia clássica sem engajamento, sem questionamento inquieto e militante em torno do social? Quanto a nós, não dissociamos o mais sério trabalho intelectual possível da atividade política que deve ser, a nosso ver, o dever de todo cidadão comprometido com a verdadeira democracia.

A maneira pela qual Foucault fala dos “intelectuais específicos” conduz, às vezes, a uma interpretação equivocada. A expressão designa todos aqueles que não são intelectuais profissionais e que tomam posição ou se envolvem em lutas em nome de um saber específico. Não são pesquisadores, nem professores universitários, nem escritores, nem jornalistas. Essas categorias estão relacionadas com os saberes oficiais e reconhecidos. Trata-se dos produtores ou difusores da ciência ou da opinião legítima. Esse tipo de intelectual é soberano no reino do espírito: é o intelectual universal à moda de Sartre. Os “intelectuais específicos”, que marcam o fim da era da soberania no campo intelectual, são muito diferentes. São aqueles cuja prática profissional, social, econômica os insere em relações de poder raramente analisadas e criticadas. São aqueles que detêm saberes pouco

ou nada reconhecidos como legítimos e que, no entanto, mesmo permanecendo na sombra, nos porões da sociedade, “sabem muito” sobre as relações sociais de “baixo”, sobre o que se passa no interior de instituições muito fechadas, em fábricas, usinas nucleares, hospitais, casas de repouso, escolas, quartéis, serviços secretos de informação, enfim, sobre todas as áreas da sociedade que não interessam muito ou absolutamente nada ao saber oficial e, particularmente, à filosofia normal ou normalizada que se ensina na universidade. O modelo do intelectual específico, para Foucault, é esse médico da prisão La Santé em Paris, que denunciou as condições oferecidas aos prisioneiros encarcerados com base em seu próprio conhecimento e em sua posição institucional.

Mas sua pergunta leva a outra. A concepção de “intelectual específico” de Foucault não é datada e, de certa maneira, não está ultrapassada? Ela tinha uma dimensão crítica, em parte perdida desde então. Remonta a uma época em que era de bom tom criticar a figura do “intelectual universal”, do qual Sartre teria sido a personificação ao mesmo tempo grandiosa e caricatural. Note-se que não é certo que Foucault, Bourdieu, Deleuze ou Derrida tenham escapado, eles próprios, a essa imagem de intelectual soberano no reino do espírito e a essa função de *magister*, mesmo que, e sobretudo, a título póstumo. A canonização recente de Foucault, por ocasião do trigésimo aniversário de sua morte, diz muito sobre a pregnância sociológica desse modelo na França e talvez em outros lugares também. Essa figura do grande mestre praticamente desapareceu, exceto a título póstumo, para o desgosto de jornalistas amadores de pequenas histórias sobre os grandes deste mundo. Não há mais chefes de escola – já não há nem mesmo escolas –, se por isso entendemos uma relação fechada e exclusiva mestre-discípulos. Vivemos em uma época de descompartmentalização, de hibridações, de fertilizações recíprocas. As teorias e as disciplinas se articulam, os estudiosos e os filósofos se comunicam entre eles, os laboratórios e as instituições mais produtivas são interdisciplinares. Em outras palavras, estamos assistindo a uma recomposição do campo intelectual pela intensificação das práticas “transfronteiriças”. Desse ponto de vista, Foucault foi um dos pioneiros dessa forma de trabalhar, indiferente que era aos limites disciplinares. A oposição “intelectual específico”/“intelectual universal” faz menos sentido hoje diante do declínio de um dos termos que a constitui.

Não obstante a força de normalização das instituições universitárias, há cada vez mais trabalhos de jovens pesquisadores que mobilizam recursos e produzem análises na intersecção de disciplinas diferentes, nas bordas de domínios consagrados, frequentemente com perspectivas políticas sobre a atualidade. Da mesma maneira, as fronteiras entre mundo acadêmico e mundos profissionais

e militantes, como já dissemos, são cada vez menos rígidas. É sem dúvida aí que nos inscrevemos em uma certa filiação ao “momento 68”. Desse ponto de vista, estamos muito comprometidos em nossos trabalhos com a ampliação dos campos de pesquisa, dos fatos e das práticas a serem tomadas em consideração, e, portanto, muito comprometidos, política e profissionalmente, com a participação ativa de profissionais na elaboração dos discursos críticos que lhes dizem respeito, com intersecção de disciplinas na construção das análises. Ambos estamos ligados, mais diretamente, a círculos sindicais e associativos na área da educação ou da psiquiatria, que realizam uma reflexão crítica a partir das práticas e reflexões dos profissionais sobre as suas práticas.

Hoje seria necessário ir mais além desta oposição “intelectual específico” / “intelectual universal”. Na própria prática de Foucault e no significado que se pode atribuir a essa fórmula há uma dimensão que ganhou grande importância. Foucault participou dos primeiros experimentos de um “comum intelectual” com o GIP, como vocês lembraram. Houve outros experimentos nos anos de 1970 e, desde então, basta se lembrar dos movimentos feministas ou dos coletivos de professores, de médicos, de doentes. Nesse sentido, o intelectual específico não se refere tanto a um indivíduo, mas a um coletivo que se apropria de um “problema específico”, entra em uma “luta específica” e mobiliza “saberes específicos” ligados a esse “problema específico”. É essa dimensão coletiva da produção teórica e essa ligação com lutas contra formas particulares de poder que Guattari e Bourdieu cultivam, embora em direções bem diferentes.

De certo modo, o nosso grupo, *Question Marx*, de fato tem algumas características dessa época inaugurada em 1968, porém menos relacionadas à “especificidade” dos problemas e saberes do que à coerência da racionalidade do poder e ao “tornar comum” (*mise en commun*) de saberes e de práticas que podem se lhe opor. Estamos em uma época em que não convém acentuar tanto a especificidade das lutas, mas a coordenação delas, até mesmo, sua “comunização” (*communisation*). Não que seja necessário construir uma espécie de grande teoria geral, um novo “ismo” que apague as particularidades das lutas parciais: não precisamos mais de uma doutrina que funcione como uma máquina de produzir certezas em todos os domínios e para todos os casos. Precisamos, no entanto, de ideias claras sobre a lógica geral do poder, condição necessária para permitir tornar comuns as lutas parciais e as resistências locais.

*O primeiro livro da série, Sauver Marx?, parte da constatação de que o marxismo cultivou a ilusão de um fim necessário do capitalismo, inscrito em sua própria dinâmica. A crítica rigorosa ao capitalismo implica libertar-se dessa crença e*

*assumir a indeterminação radical da história como condição mesma para superar o capitalismo. Como essa crítica de inspiração nietzschiana informou o seu debate com outras correntes do marxismo contemporâneo, principalmente com o trabalho Toni Negri e Michael Hardt? Foi tal crítica que possibilitou a aproximação da sua obra com a genealogia de Michel Foucault?*

[PD] – *Sauver Marx?* efetua de fato uma crítica radical à ilusão de autossuperação do capitalismo como resultado de suas contradições internas e à crença progressista pela qual todo passo dado pelo capitalismo é um avanço em direção ao momento de sua autossuperação. Ao fazer isso, nos apoiamos na crítica nietzschiana a toda teleologia histórica, levando a sério particularmente o tema da morte de Deus: tal morte significa que “a história está vazia como o céu”, que o lugar de Deus está vazio e deve permanecer assim. Inegavelmente, a recuperação dessa ideia de Nietzsche nos aproximava de Foucault no sentido de que ela trazia uma crítica a qualquer projeção do “homem-Deus” que se esperava que tomasse o lugar de Deus no fim da história. Mas, mais do que uma aproximação com Foucault, o que importava primeiramente em nossas mentes era retomar a crítica nietzschiana contra o progressismo bem singular de Hardt e Negri (2005). Esquecemo-nos rápido demais que esse progressismo se distingue do marxismo clássico na substituição da contradição dialética entre forças produtivas e relações sociais de produção pela oposição não dialética entre o ativo e reativo, ou ainda entre força vital e parasita – é fácil ver que sua inspiração é nietzschiana. O “Império” não é somente “reacionário”, no sentido de que ele impõe obstáculos ao progresso da história tal qual um freio, mas também “reativo”, porque não faz senão “reagir” ao movimento emancipador da multidão, sem poder jamais tomar a iniciativa. Ele está condenado a responder adaptando-se a esse avanço. Daí o abandono da tese de Foucault sobre a simultaneidade da resistência e do poder: doravante é a resistência que vem primeiro e o poder que reage à resistência. Portanto, apesar de tudo, há uma teleologia histórica em Hardt e Negri. Ela rompe com o argumento da necessidade imanente de superação do capitalismo, mas ressalta uma espécie de “teurgia”: a multidão é esse sujeito social que deve possibilitar ao homem tornar-se ele mesmo Deus, pois ela já participa em seu próprio ser da divindade (panteísmo de tipo averroísta). Importava-nos, portanto, voltar à crítica nietzschiana da teleologia histórica e nos posicionar contra a distorção da oposição nietzschiana de ativo e reativo operada por Hardt e Negri. Mas o que contribuiu de modo decisivo à nossa proximidade intelectual com a genealogia tal como Foucault a prática foi a leitura de *Nascimento da biopolítica* em 2004, bem antes da publicação

de *Sauver Marx*? Foi para nós um verdadeiro choque, cujo efeito retardado ocorreu cinco anos depois, com a edição de *La nouvelle raison du monde*. Em 2007 nós já havíamos começado a dedicar muitas sessões do *Question Marx* a esse curso de Foucault e a nos apropriar do procedimento genealógico.

*La nouvelle raison du monde apresenta a racionalidade neoliberal como uma razão governamental. Nos termos foucaultianos que vocês adotam, trata-se de uma articulação estratégica entre formas de governo da conduta dos outros com formas de autogoverno, sem que haja, no entanto, um sujeito demiúrgico que tivesse previsto e programado antecipadamente seus resultados de conjunto. Vocês dizem que essa razão neoliberal é global, não apenas porque é mundial, mas também porque não se restringiria à esfera econômica, uma vez que atravessa e conforma todas as dimensões da vida humana. O sentido dessa racionalidade se aproxima da ideia weberiana de uma razão que configura o cosmos social, uma “razão-mundo” que desfaz os sentidos e os valores que regeriam a autonomia das diferentes esferas da vida. Por fim, o neoliberalismo se caracteriza como a razão do capitalismo contemporâneo, o que parece que se pode compreender nos termos críticos marxistas. Dessa forma, o neoliberalismo imporia a lógica da concorrência do mercado como princípio universal, o que não deve ser confundido com a extensão universal do próprio mercado, que mantém a sua singularidade e limitação. Quando vocês relacionam essa racionalidade com Weber, vocês o fazem em um sentido muito particular e, em todo caso, de modo diferente do significado weberiano. Essa racionalidade em sua configuração neoliberal perde, com efeito, o caráter plural e limitado que encontramos em Weber (diferentes racionalismos civilizatórios, diferentes racionalizações e sentidos em cada esfera de valor), assim como, aliás, em Foucault (diferentes governamentalidades, diferentes estratégias e dispositivos de poder). Para vocês, essa racionalidade neoliberal é una e totalizante: “ela tende a totalizar, ou seja, ela tende a fazer mundo”. Ao caracterizar o neoliberalismo como a razão do capitalismo contemporâneo, vocês parecem transferir à racionalidade governamental o caráter totalizador que o marxismo atribui às relações de produção, e parecem fazer isso para reintroduzir a ideia de uma superação definitiva do capitalismo, desta vez pela via política da luta. Essa dimensão totalizadora do neoliberalismo foi metodologicamente presumida no conceito de “cosmos capitalista” ou foi um resultado a posteriori, a partir da constatação histórica da sua generalização?*

[CL] – O que é que nós chamamos de “racionalidade neoliberal” e em que ela é “totalizadora”? Convém lembrar que, para nós, “a nova razão do mundo” se

caracteriza como uma extensão, *a priori* ilimitada, de uma lógica normativa, da qual as duas dimensões distintivas são a norma da concorrência e o modelo da empresa. Ela não se impôs como a aplicação de uma doutrina inteiramente pronta, como um programa completo, que emergiu da vontade de um Estado-maior político mundial. Procuramos antes mostrar, com uma abordagem genealógica, que a racionalidade neoliberal é o resultado prático de uma série de experimentos políticos bem diversos conduzidos por diferentes governos nos anos de 1980 e mesmo antes, se pensarmos na América Latina, particularmente nos “laboratórios” que foram, nesse sentido, as ditaduras do Chile e da Argentina. Essa série de experimentos convergentes resultou no consenso de Washington, que em um dado momento sintetizou, sob a forma de “modo de uso” governamental, uma racionalidade política válida universalmente. O neoliberalismo é nesse sentido o que Michel Foucault chama de “efeito global”, ou seja, o efeito de processos muito heterogêneos, e não a colocação deliberada em prática de uma ideologia ou de uma doutrina.

O neoliberalismo não é um modo de governo que faz da adesão a uma doutrina o meio privilegiado de poder; ele se apoia, sobretudo, na coerção que exerce sobre os indivíduos por meio das situações de concorrência que coloca ativamente em prática. É justamente por isso que nós falamos de uma “racionalidade” comandando as práticas desde o interior, e não no sentido de uma motivação ideológica ou intelectual. Essa razão do “mundo” é global, “faz mundo” no sentido de que ela atravessa todas as esferas da existência humana sem se reduzir à esfera propriamente econômica. Não é a esfera econômica que tende a absorver espontaneamente todas as outras esferas, como poderíamos pensar, mas uma extensão da lógica de mercado e do modelo empresarial para um conjunto de reformas públicas, de dispositivos de gestão, de práticas comerciais. É nesse sentido que falamos de “cosmo-capital” e de “cosmo-capitalismo” para designar não somente o caráter mundial do capitalismo, o que não é de fato nenhuma novidade, mas certo tipo de sociedade, a “sociedade neoliberal”, ou seja, uma sociedade que conhece um processo de transformação global devido à extensão da racionalidade capitalista a todas as atividades, instituições, relações sociais.

Aqui também é muito mais a referência a Marx que nos interessa do que a referência a Weber. Mas como nós citamos efetivamente este último, convém explicar. Retomamos por nossa conta essa ideia de “cosmos capitalista” que está no fim da *Ética protestante* e que denomina esse encerramento na jaula de ferro dos mecanismos econômicos, dos quais não se pode mais sair. É uma ideia diferente da análise que ele faz dos processos de racionalização religiosa, jurídica

e científica que, por serem historicamente plurais, conferiram uma nuance própria ao Ocidente capitalista e utilitarista. Retomamos a fórmula estendendo-a da ordem econômica à social, o que nos parece que não trai a inspiração da sociologia weberiana ao mostrar, por exemplo, a extensão da calculabilidade a todas as esferas da sociedade moderna. Para todos que se interessam pela questão da avaliação e da produção do valor, há aí muito a aprender.

De fato, parece-nos que vamos ao encontro de Marx em sua previsão de que o processo espontâneo de autodesenvolvimento do capital conduziria à submissão completa da sociedade aos imperativos da acumulação. Marx é incontestavelmente o grande pensador do capital que ganha o mundo. Insistimos particularmente sobre esse ponto no fim de *Marx, prénom: Karl*. Mas a nossa análise do neoliberalismo tende a mostrar que o capital não consegue isso com os seus próprios meios, que ele não é dotado dessa potência autônoma que Marx lhe atribuía. E é justamente aí que Foucault – como Polanyi – é precioso, por lembrar até que ponto, ainda hoje, as relações sociais próprias do capitalismo não se estendem por meio de uma dinâmica econômica passível de ser isolada das relações de poder, das construções institucionais, das formas jurídicas. O próprio Marx não era tão unilateral quanto a posterior vulgata marxista quis fazer crer: quando trata da “chamada acumulação primitiva” em *O capital*, ele sabe reconhecer perfeitamente a parcela de violência do Estado no nascimento do capitalismo. A racionalidade neoliberal não procede de uma extensão autônoma da ordem econômica em direção a outras esferas, nem é analisável como um efeito passivo da pressão capitalista, como uma expressão superestrutural de um capitalismo financeiro que se tornou tão poderoso que não podia mais ser contido pelas regulamentações e regulações do fordismo. Sabemos que essa é a maneira usual de pensar dos marxistas e de muitos economistas, para quem o neoliberalismo é essencialmente negativo e só faz “desenfrear” as finanças e “liberar” as forças imanentes do capital, suprimindo as regras, desmantelando as instituições, destruindo o Estado social. De certa forma, esses autores sempre tomam o efeito pela causa e supõem desde o início uma estratégia plenamente consciente de uma classe ou de um poder econômico (a “burguesia”, o “capital”, as “finanças” etc.), ao passo que essas entidades são o produto de toda uma série de decisões e de dispositivos que lhes deram o poder social e econômico que elas não tinham inicialmente.

Nos apoiamos, portanto, sobre as análises foucaultianas para mostrar duas coisas que os marxistas e os economistas de modo geral nem sempre enxergam bem. Em primeiro lugar, o neoliberalismo não é somente um “reflexo” ou uma “expressão” do poder do capital financeiro que teria sido o verdadeiro mestre,

ainda que secreto, da história desses últimos decênios. O neoliberalismo é mais uma racionalidade que possibilitou construir um mundo em que o capital financeiro pôde florescer como tal. Em segundo lugar, o neoliberalismo não diz respeito somente à economia, não é definido apenas por um conjunto de receitas de política econômica, mas, longe disso, é um modo de governo dos homens que tem um caráter geral e que afeta todas as instituições.

*Um ponto importante de La nouvelle raison du monde, que tem uma dimensão polêmica, é o papel atribuído ao Estado no neoliberalismo. O livro rejeita a ideia corrente do Estado mínimo, que nada mais é do que o discurso ideológico (no sentido de falsa realidade) do neoliberalismo, para enfatizar que o Estado não desaparece nem se apaga, mas muda de papel. Na realidade, é o Estado que promove a norma da concorrência, não só entre empresas no mercado, mas sobretudo através da ampliação da lógica da competição para as esferas fora do mercado. E, mais ainda, é o Estado que se torna o objeto dessa norma, na medida em que ele assume um papel de empreendedor na competição econômica global, como contrafeito da liberação dos fluxos comerciais e financeiros engendrados pelas políticas econômicas adotadas nos anos de 1980. Essa diferença que vocês fazem entre a ideologia do Estado mínimo e a realidade da racionalidade neoliberal, quando ela é posta em ação pelo Estado, estaria na base do erro dos partidos de esquerda de tendência socialdemocrata. Vocês mostram que estes últimos chegaram ao governo com a pretensão de contrariar a lógica “ultraliberal” de redução do Estado, quando, na verdade, contribuíram ativamente para a construção do Estado neoliberal. A “modernização” do Estado pelo new public management, a multiplicação de parcerias público-privado, as reformas da proteção social, as políticas educacionais e universitárias nos últimos vinte anos são exemplos do que se tem chamado de “terceira via”, quando da constituição do eixo “Blair-Schröder”. Essa racionalidade governamental que vocês chamam de neoliberalismo, e que vocês distinguem da ideologia ultraliberal, não é, paradoxalmente, o traço determinante dessa “nova esquerda”?*

[CL] – Vocês têm toda a razão de insistir sobre esse aspecto político e polêmico do livro. Um dos nossos alvos é realmente a orientação neoliberal da esquerda em muitos países, como a França atualmente, onde um governo conduz uma política autenticamente neoliberal com a pretensão de ser da “justiça social”, se não da igualdade, enquanto o que ele faz é o oposto, obedecendo à lógica da “competitividade”. Com Blair, com Zapatero, com Schröder e, hoje, com Hollande, temos assistido, em uma quinzena de anos, ao colapso de todos os

traços distintivos da esquerda socialdemocrata diante da direita na Europa. Este é, ao lado da queda do muro de Berlim, um fato histórico muito importante, uma vez que a Europa ocidental foi o berço do socialismo. O efeito desmoralizador sobre as pessoas de esquerda é incomensurável. Podemos até nos perguntar se a esquerda poderá se recuperar em curto ou médio prazo dos golpes muito duros que lhe foram infligidos por governos que se pretendiam seus representantes.

Uma das mistificações que favoreceram essa guinada neoliberal da esquerda governamental – que, aliás, sequer nos atrevemos mais a chamar de “social-democracia” – foi a confusão entre neoliberalismo e ultraliberalismo. Essa mistificação ideológica e política está ligada a um erro histórico que consiste em ver o neoliberalismo como um simples ressurgimento do liberalismo clássico do século XVIII em seu aspecto mais espontâneo (o *laissez-faire*), que se pensa encontrar em Adam Smith. Denunciar o neoliberalismo como se estivéssemos lidando com o “naturalismo” liberal do século XVIII é enganar-se de época e de alvo. Crer que o neoliberalismo é apenas uma renovação da doutrina de Smith é recusar-se a considerar o que há de “neo” no neoliberalismo: uma racionalidade global que supõe o intervencionismo governamental. Mas esse erro tem verdadeiro significado estratégico, pois ao brandir um espantalho (o “ultraliberalismo anglo-saxão”) permite legitimar a integração europeia. Esta é, como mostramos no livro, a maior realização do ordoliberalismo, um tipo especial de neoliberalismo. A confusão possibilita justificar todas as políticas muito ativas de apoio às empresas, de redução de custos trabalhistas, de desmantelamento do direito do trabalho, em nome das coações da concorrência que, aliás, não paramos de exaltar e de incentivar. Ela possibilita justificar também todas as transformações do Estado e dos serviços públicos em nome da sua modernização, o que se traduz na importação de procedimentos, técnicas, normas provenientes do setor capitalista. Em suma, a “esquerda neoliberal”, se nos permitem este oxímoro, desempenhou um papel direto muito importante na mudança da forma e da função do Estado, além de ter contribuído indiretamente para a desmobilização de todos os setores da população, que já não veem a mínima diferença entre a esquerda e a direita. Essa esquerda neoliberal levou a crer que Thatcher tinha razão ao dizer: “There is no alternative”.

A compreensão do que é esse Estado neoliberal e a identificação das políticas que possibilitam a sua construção – um ponto-chave do livro – tem importantes consequências políticas. Na realidade, não se trata de um retorno ao Estado “guarda noturno” dos liberais do século XIX, exceto como objeto de propaganda. Além do mais, faz muito tempo que esse Estado dito mínimo entrou

em crise profunda. Ele respondia ao dogma do *laissez-faire* e era caracterizado pela preocupação com os limites a impor à intervenção governamental. Com o neoliberalismo a questão é outra, e ela substitui a dos limites: não se trata de limitar, mas de expandir. Nesse caso, é necessário estender a lógica do mercado para além da esfera estrita do mercado e, para isso, reformar o funcionamento interno do Estado de modo a torná-lo a alavanca dessa extensão. O Estado neoliberal é “governamentalizado”, no sentido de que os novos dispositivos institucionais que o distinguem visam criar situações de concorrência, introduzir lógicas de escolha, desenvolver medidas de desempenho, cujo efeito é modificar a conduta dos indivíduos, mudar sua relação com as instituições e, mais precisamente, transformá-los em consumidores e empreendedores. As políticas educacionais e acadêmicas são exemplos perfeitos dessa dinâmica.

*Como vocês reconheceriam há pouco, La nouvelle raison du monde dá sequência ao programa foucaultiano vislumbrado nos cursos do Collège de France de 1977-1978 e 1978-1979 (Foucault, 2004a; 2004b). É sensível, sobretudo, aos momentos em que Foucault circunscreve as dimensões da generalização da forma-empresa e da norma concorrencial a contextos da vida social até então preservados da racionalidade capitalista. Nesse aspecto, o livro dá corpo às intuições foucaultianas quanto à importância prática dos postulados e das noções derivados da teoria do capital humano. Não sem alguma surpresa, no entanto, a concepção agonística de poder, tão enfatizada em Foucault, caracteriza no livro a própria razão neoliberal. Vocês fazem da concorrência o princípio estratégico do neoliberalismo, cuja aplicação determinaria a coerência global dos diferentes meios utilizados nos vários setores da sociedade. Mas para evitar que o neoliberalismo seja compreendido como uma espécie de realização consciente e planejada do capitalismo, vocês dão muita importância a algumas outras ideias de Foucault, como a da “estratégia sem sujeito”<sup>1</sup>. Surge aí um problema. Se a agonística é mobilizada, convertendo-se no principal mecanismo da racionalidade neoliberal, as resistências tornam-se então parte integrante da lógica do poder: elas não têm mais qualquer exterioridade a um discurso que faz da luta o próprio sentido da vida. Essa construção conceitual não conduziria a um fatalismo, reprovação que lhes foi feita quando da publicação do livro na França? Essa tendência ao fatalismo, mais do que uma especificidade de La nouvelle raison du monde, não seria um dos aspectos mais marcantes da atual paralisia política das teorias anticapitalistas, sendo ela mesma, paradoxalmente, um efeito neoliberal da crítica ao neoliberalismo?*

1. De fato, a expressão foi cunhada por Catherine Millot durante a entrevista concedida por Foucault (2001c) ao grupo dos lacanianos da École Freudienne de Paris.

[PD] – Em nossa opinião, não se pode dizer que a agonística do poder constitui o “principal mecanismo da racionalidade neoliberal”. Temos que nos entender, na verdade, a respeito da “concepção agonística do poder” que vocês emprestam a Foucault. O termo *agôn* designa em grego concurso ou competição, em referência aos jogos, mas ele pode assumir o sentido geral de “luta”, aproximando-se então do termo *polemos*, que significa “guerra”. Em uma entrevista em 1978, intitulada “Metodologia para o conhecimento do mundo: como se livrar do marxismo”, Foucault (2001b) procura entender a luta de classes segundo a lógica da guerra: “desde o momento em que se diz luta, trata-se de conflito e de guerra”. Ele então aproxima os conceitos de “conflito”, de “luta” e de “incidente” e espera que a sua aplicação esclareça o antagonismo presente em “uma situação em que os adversários se confrontam, uma situação onde um ganha e outro perde”. O modelo é polemológico, aquele da estratégia militar. Nos dois ensaios sobre o poder publicados por H. Dreyfus e P. Rabinow em *Michel Foucault: uma trajetória filosófica* (1984), a terminologia torna-se mais precisa. Para Foucault, trata-se de analisar o exercício do poder no interior das relações de poder, não como um exercício de um poder que subsistiria independentemente de qualquer relação com o seu “outro”. Esse exercício consiste em “agir sobre as ações possíveis” ou ainda “conduzir as condutas”. Ele afirma: “o poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um em relação ao outro, do que da ordem do ‘governo’”. Vê-se aí que o foco se deslocou consideravelmente: o modelo militar do confronto entre dois adversários, aquele da guerra, não é descartado, mas relativizado na medida em que não possibilita pensar todo o jogo das relações de poder. O conceito de “governo” que emerge nesse contexto está ligado à pesquisa sobre “governamentalidade”. Ele visa delimitar uma relação de poder que abrange um “modo de ação singular”, que não é nem guerreiro nem jurídico e que, nesse sentido, escapa à alternativa da violência e do contrato. Entendida dessa maneira, a relação de poder envolve sujeitos livres suscetíveis de escolher, no interior de um campo dado, entre várias condutas possíveis. Ela não é identificada à dominação pura e simples que exclui o jogo da liberdade, o que levou Foucault a dizer, em uma passagem que não foi suficientemente destacada: “Mais do que um ‘antagonismo’ essencial, seria melhor falar de um ‘agonismo’ de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição de termo a termo que os bloqueia mutuamente do que de uma provocação permanente”. A substituição de “antagonismo” por “agonismo” é, à sua maneira, muito reveladora: a preposição *anti* em grego significa “em face de” e “contra”, de modo que antagonismo significa

uma oposição frontal entre dois adversários que se confrontam. Portanto, esse é o modelo polemológico que deve ser questionado, ao menos na sua versão clássica, o que o primeiro volume da *História da sexualidade: a vontade de saber* já tinha começado a fazer: não há “uma oposição binária e global entre os dominantes e os dominados”, uma dualidade fundamental que estruturaria todas as relações dentro da sociedade, mas “relações de forças múltiplas” e “uma multiplicidade de pontos de resistência”. O que está em questão é, naturalmente, a possibilidade de se representar a luta de classes de acordo com o modelo de uma guerra entre duas classes fundamentais, a burguesia e o proletariado, conforme a tese famosa de uma simplificação dos antagonismos de classes defendida no *Manifesto* de 1848. É precisamente nesse contexto que Foucault (1976) diz que as relações de poder são “ao mesmo tempo intencionais e não subjetivas”, o que vai ao encontro da noção de “estratégia sem sujeito”, à qual vocês se referem, uma vez que algumas linhas depois, ele se refere ao “caráter implícito das grandes estratégias anônimas”, quase “mudas” que não procedem da decisão de um sujeito individual ou de um Estado-maior. Com essas poucas indicações podemos retomar a sua pergunta: o fato de a concorrência ou a competição ser a norma dominante pela qual a racionalidade neoliberal opera não significa de modo algum que ela realiza exatamente a concepção agonística que Foucault tinha do poder. Deve-se tomar o cuidado de não confundir “agonismo” e “agonístico”. O governo pela concorrência é uma forma singular de governamentalidade como modo de conduta das condutas e, nesse sentido, advém do agonismo mais do que do antagonismo. Isso não significa, no entanto, que as resistências à concorrência estejam condenadas a reconduzir, apesar delas, a essa mesma norma da concorrência. Mas isso coloca um problema também considerável, que é o de saber como essas resistências podem abrir caminho para uma ruptura decisiva dessa lógica normativa, ou seja, possibilitar o advento de outra lógica normativa. O adjetivo “agonístico” refere-se a certo tipo de relação no interior do indivíduo. Por exemplo, em *O uso dos prazeres*, Foucault caracteriza a *enkrateia*, ou domínio de si, como uma “relação agonística consigo próprio”. Essa relação determina certa forma de subjetivação – aquela da ética grega clássica, que se verá modificada na época romana e helenística como uma “conversão a si”, através da qual a pessoa encontra prazer em si mesma. Mas essa forma de subjetivação pode constituir uma maneira, se não de escapar ao poder, ao menos de resistir a ele. É conveniente, portanto, fazer a distinção entre o agonismo das relações de poder em geral e a relação agonística consigo mesmo como forma específica de subjetivação. *La nouvelle raison du monde* não cede lugar a nenhum fatalismo; o livro procura

explorar formas inéditas de subjetivação que possibilitem colocar em xeque o poder da razão neoliberal.

*Segundo o quadro interpretativo de La nouvelle raison du monde, não somos convidados a reconhecer no neoliberalismo uma espécie de projeto de unificação naturalista das ciências? Esse projeto é um fenômeno superficial ou representa uma profunda reconfiguração epistemológica? Em caso positivo, a crítica do neoliberalismo não exigiria uma refundação da teoria social de acordo com coordenadas completamente diferentes da “descoberta da sociedade” efetuada pelas ciências sociais no século XIX?*

[CL] – Não é certo que se possa dizer que o neoliberalismo persegue deliberadamente um projeto de unificação naturalista da ciência, como vocês dizem. Em primeiro lugar, para delimitar a sua questão, há um “projeto de unificação das ciências sociais”? E, se assim for, ele é “naturalista”? Na realidade, essa racionalidade se apoia em saberes, mais ou menos constituídos em ciências reconhecidas como tal, que são diversos. Se tomarmos, por exemplo, o saber econômico, o neoliberalismo ainda se apoia na representação neoclássica do *homo economicus*, que domina o campo acadêmico da “ciência econômica”, o que lhe permite uma legitimidade diante dos profanos do mundo dos negócios, do mundo político e jornalístico. A teorização do “homem-empresa” ou do “empreendedorismo” (*entrepreneurship*) pelos autores austro-americanos discípulos de Von Mises e de Hayek não se constituiu como uma “ciência econômica normal”. Praticamente, o neoliberalismo é, como bem disse Wendy Brown (2007), um “projeto construtivista”, e é esse “construtivismo” que lhe permite “usar todas as armas”, ou seja, beber livremente de um conjunto de teorias heterogêneas. O que o caracteriza, como observamos no início do livro, é mais a ruptura que ele promove no plano prático com o naturalismo do liberalismo clássico. Esse “naturalismo” do qual falamos designa algo muito preciso: o duplo pressuposto de que existe uma natureza do homem, que é o mecanismo do interesse individual, e uma natureza da sociedade, que é o mercado, isto é, o quadro no qual pode florescer o jogo dos interesses individuais quando são confrontados à escala da sociedade, devido à divisão do trabalho que a estrutura. Por meio de uma série de deslizamentos e de migrações conceituais, que também não se referem a toda a disciplina econômica no âmbito acadêmico, certas correntes, que podemos chamar de neoliberais ou assim autoqualificadas a partir dos anos de 1930, assimilaram o mercado a um “meio” que poderia e deveria ser objeto de intervenção política, de tal modo que os indivíduos econômicos pudessem

nele desenvolver uma racionalidade da otimização das escolhas. Essa é a lição do curso de Foucault de 1979, *Nascimento da biopolítica*, ao qual nos referimos. Entretanto, mais uma vez os referenciais teóricos das políticas neoliberais não estão todos em sintonia com esse intervencionismo. Além disso, há sempre uma forte tensão entre certos “fundamentos teóricos” das políticas neoliberais, de filiação naturalista, e os pressupostos reais da construção jurídico-política das situações de mercado. É uma tensão que não é encontrada entre os ordoliberais alemães, que alinharam teoria e prática, nem em Schumpeter, que fez do desequilíbrio permanente através da inovação a própria lei do jogo capitalista. Se nos ativermos, portanto, apenas à ciência econômica, não podemos dizer que o neoliberalismo seja portador em si mesmo de uma unificação epistemológica. Deveríamos antes questionar como formas de racionalidade científica diferentes continuam a constituir recursos, pontos de apoio, referências para as políticas neoliberais, sem que necessariamente se unifiquem integralmente. Pode-se perguntar se não há tipos de esquemas gerais, abrangentes e ao mesmo tempo impensados dessa forma, que possibilitem coexistências epistemológicas.

Pensemos, por exemplo, nesse “neodarwinismo” presente em todas as problemáticas neoliberais, uma vez que elas repousam sobre a hipótese de uma evolução por meio da seleção e da adaptação. Isso não significa que Darwin tenha algo a ver com isso. Como Patrick Tort (1996) chamou bem a atenção, Darwin mostrou que a espécie humana se caracterizava em termos de sua evolução pelo reforço da cooperação, o que, ademais, tende a dar uma base fisiológica à moral da solidariedade e à política de redistribuição.

Podemos ainda, como temos feito nos últimos anos, atentar à forma como hoje a neurociência pode fornecer referências e novos recursos para uma série de orientações políticas e modos de governo de condutas nas mais diversas áreas (gestão, direito, saúde mental, educação etc.), propondo uma espécie de ponto de unificação que seria o “cérebro”. É fascinante observar como os grandes programas de investimento norte-americanos e europeus fazem do “cérebro” o grande “recurso econômico do século XXI”, conferindo-lhe uma importância estratégica explícita. Mas se trata de tendências mais que de resultados concretos.

Quanto à questão de saber se uma “reformulação da teoria social” está na ordem do dia e se, em particular, tal empreendimento seria necessário para fundamentar a crítica ao neoliberalismo, nós estamos bem conscientes disso. Mas isso ocorre precisamente pelo fato de que a crítica social não pode ser baseada nem em um “naturalismo”, nem em uma “filosofia da história”.

*Desde a segunda metade da década de 1990, um grande número de trabalhos tem feito do renversement do legado de 1968 a causa de uma revitalização surpreendente do capitalismo, mediante a incorporação de temas críticos desse momento histórico pelo management empresarial. Isto, obviamente, levanta a questão da própria possibilidade de criticar o capitalismo. Por outro lado, La nouvelle raison du monde afirma, ao contrário dessa problemática da reversão e da recuperação, que resistências são possíveis, que “formas de subjetivação alternativas ao modelo da empresa de si” existem e agora têm uma dimensão estratégica, ou ainda que, no âmbito do que Foucault chamou de “contraconduta”, “ética e política são absolutamente inseparáveis”. Essa problematização da necessidade de uma dupla transformação de si e do mundo não é nova; é até mesmo típica do socialismo histórico que podemos encontrar em suas várias correntes e grupos. Mas, principalmente, parece que nada impede que essa dupla transformação seja objeto de assimilação pelos dispositivos neoliberais de engajamento e de responsabilização dentro da empresa. Isso é o que permite entrever a tese do livro de que o “governo de si”, próprio das técnicas gerenciais, é o ponto de apoio do “governo dos outros”. Fundamentalmente, se o neoliberalismo assume na prática a natureza construtivista do sujeito, duas questões se colocam. Ao possibilitar a articulação coerente entre uma ética e uma política, como o socialismo sonhava operar, a razão neoliberal não destrói a distinção prática entre os ideais políticos? De qual recurso crítico se dispõe para afirmar a primazia estratégica da politização da subjetividade?*

[PD] – O estudo mais significativo foi, naturalmente, o de Boltanski e Chiapello (1999), que mostrou como a gestão empresarial havia recuperado a “crítica artística” de maio de 1968 para impor uma reorganização do trabalho de acordo com as necessidades do capitalismo. Nós procuramos mostrar que havia aí uma visão unilateral das transformações sociais ocorridas na década de 1980, que estavam bem longe de corresponderem todas a um hedonismo da autorrealização. Na verdade, o que aconteceu é que a empresa se tornou progressivamente a norma pela qual o indivíduo deve se fazer sujeito: cada um é chamado a agir como uma empresa de si mesmo, o que não se faz sem envolver certo tipo de relação com os outros – a saber, uma relação de concorrência. Decorre daí uma consequência de importância primordial. Do ponto de vista da subjetividade, não é mais tanto o valor da força de trabalho ou o valor criado pela força de trabalho no processo de produção que importa, mas o valor que o sujeito torna-se em si mesmo e que ele tem que valorizar cada vez mais ao longo de toda a sua existência. É o sujeito que se relaciona consigo próprio durante toda a sua vida sob o modo da autovalorização como um capital;

algo como o capital feito sujeito. Não estamos lidando, portanto, com uma extensão da lei do valor que seria como que transposta para a esfera subjetiva depois de haver dominado a esfera da produção material. Pois essa forma singular de subjetivação não advém do processo espontâneo de automovimento do capital, mas de dispositivos práticos de produção de uma “subjetivação contábil e financeira”, tais como os dispositivos da *performance* e da avaliação. Ela constitui, nesse sentido, o que chamamos de uma “ultrassubjetivação”, isto é, uma forma de subjetivação em que o sujeito é convidado a ir sempre além de si mesmo, não uma “autossubjetivação” (a conversão para si), nem uma “transubjetivação” (a autoaniquilação do sujeito), para retomar as expressões construídas por Foucault na *Hermenêutica do sujeito*. É preciso ver que esse modelo empresarial diz respeito tanto à relação consigo mesmo quanto com os outros. O indivíduo deve se comportar em relação a si de uma maneira que determine a sua conduta em relação aos outros. Por isso, trata-se de fato de uma “dupla transformação”, da relação consigo mesmo como da relação com os outros, embora a alavanca dessa dupla transformação seja a transformação da relação consigo mesmo. Desse ponto de vista, o governo de si mesmo constitui, de fato, o “ponto de apoio” do governo dos outros. Os dispositivos neoliberais têm o efeito de conduzir os outros, não diretamente, mas indiretamente, ao conduzir primeiramente a sua própria conduta em relação a si mesmo. Será que isso significa que as formas alternativas de subjetivação analisadas na parte final de *La nouvelle raison du monde* são iguais às formas de subjetivação neoliberais, uma vez que elas fariam igualmente da transformação da relação consigo mesmo a condição da transformação da relação com os outros? A primazia dada ao que vocês chamam de “politização da subjetividade” faria eco, assim, à primazia neoliberal da subjetivação empresarial, de modo que a luta decisiva se daria exclusivamente no campo da subjetividade. Haveria aí um abandono do terreno clássico da luta de classes em proveito de um retorno à subjetividade, que criaria um mal-estar na antiga clivagem entre os ideais políticos. Não achamos que seja assim. Em primeiro lugar, o que nos parece que já se esgotou nessa antiga clivagem é o adiamento indefinido da transformação da relação consigo mesmo e com os outros: nessa visão, a principal tarefa seria a conquista do poder político e, nesse meio tempo, tudo deveria estar subordinado a essa prioridade. Esvazia-se o problema com fórmulas prontas do tipo: “vamos mudar de vida quando tomarmos o poder”, como se o poder do Estado pudesse se oferecer como meio decisivo de transformação da subjetividade! Como demonstraram as experiências do século XX, uma vez conquistado o poder, apressamos-nos a retomar ou mesmo a agravar formas disciplinares de

subjetivação que possibilitaram essa conquista. Mas o essencial não está nisso. A subjetivação alternativa sobre a qual temos refletido não se produz ao fim da atenção ou conversão a si mesmo, a qual requer uma retirada do mundo, ainda que temporária. Ela é o meio para construir uma governamentalidade alternativa. Desse ponto de vista, a principal limitação do conceito de “contraconduta” de Foucault é a de se ater a uma lógica de resistência ao poder sem atrelar essa resistência a uma perspectiva claramente emancipadora, ao menos em termos de governamentalidade ou de razão política alternativa. Mas, para superar efetivamente essa limitação, temos de tomar cuidado para não conceber essa nova razão ou governamentalidade como uma espécie de imitação de uma governamentalidade neoliberal que se voltaria contra si, isto é, como uma “imitação subversiva”. Essa nova razão política que chamamos de “razão do comum” só pode se constituir a partir de “situações do comum”, sobre as quais é preciso trabalhar e criar ativamente. Essa criação não pode ser obra do governo como instituição; ela só pode se dar por meio do trabalho coletivo, engajando todos que participam na coprodução de novas regras ou normas. Este é para nós o sentido profundo do “comum” como princípio político, que foi o tema do nosso último livro.

*Há uma constante hipótese em jogo, testada e levada a sério em La nouvelle raison du monde, de o neoliberalismo constituir-se histórica e politicamente como um regime de governo orientado pela presunção da totalização capitalista sem limites. A “governamentalidade” neoliberal seria um regime de condutas centrado na temporalidade do capitalismo “naturalizado”. Dessa perspectiva, a confluência e a sedimentação das estratégias dispersas, que conferem objetividade à racionalidade política neoliberal, não seriam mais passíveis de serem afetadas pela crítica dialética. La nouvelle raison du monde termina com um posicionamento contrário a essa hipótese, sem, no entanto, ter avançado na teorização de uma “outra razão do mundo”. Em outras palavras, a genealogia do neoliberalismo nos mostra como ele foi possível, indexando as marcas de sua constituição histórica e de sua atual lógica prática, mas não pode problematizar de que maneira escapar dele. Daí por que o livro possa, isoladamente, assumir uma fisionomia pessimista, a despeito da força de seu diagnóstico. Parece-nos que foi justamente por reconhecer isso que o livro subsequente, de título estranho e tão pouco ortodoxo na leitura que propõe, tenha se detido em Marx. Vocês poderiam falar qual foi o ponto de partida de Marx, prénom: Karl? O que estava no horizonte quando da decisão de desenvolver esse programa de pesquisa?*

[PD] – É verdade que a conclusão de *La nouvelle raison du monde* pode ter deixado mais do que apenas um leitor insatisfeito. Não porque ela pareça contradizer a análise da racionalidade neoliberal pela evocação *in extremis* de uma alternativa artificialmente otimista – aquela de uma saída fora dessa racionalidade por meio de uma nova razão política, que se autodesigna pela expressão no mínimo elíptica de “razão do comum”. Nós sempre recusamos de modo mais explícito a tese de um “totalitarismo” neoliberal que destruiria a esfera política promovendo a saturação de toda a existência humana unicamente pela razão econômica, assim destinando antecipadamente ao fracasso toda tentativa de emancipação. Como vimos, a “dimensão totalizadora” da razão neoliberal nunca foi para nós equivalente a um “sistema totalitário”. Por si só, a ênfase na singularidade das condições históricas que possibilitaram a emergência da razão neoliberal põe fim a qualquer leitura hegeliana em termos de “astúcia da razão”, bem como a qualquer leitura heideggeriana em termos de “destino”. É verdade, porém, que não se vê claramente de que modo as contracondutas, como práticas de subjetivação, podem se articular com a razão do comum, ou seja, participarem elas mesmas direta e positivamente dessa racionalidade alternativa. O problema é de certa forma aquele da positividade produtiva das práticas de resistência: resistir não consiste apenas em se defender contra um ataque ou uma agressão, mas em coproduzir novas regras e, assim, produzir-se a si mesmo nessa coprodução e por meio dela. Não se derrota determinada lógica de práticas senão constituindo outra lógica de práticas. A questão é saber como essa constituição, que implica o confronto com a lógica dominante, pode se efetuar sobre o próprio campo das práticas. Vê-se novamente aí o problema do ativo e do reativo [abordado na resposta à quarta questão], agora sob outro ângulo: ainda que não possa pretender ter a primazia na sua relação com o poder, a resistência não está essencialmente condenada a ser puramente reativa; ela pode e deve assumir um caráter ativo sob pena de se deixar aprisionar à lógica do poder vigente. O ponto decisivo é que, ao mesmo tempo que é relacional, a resistência pode ser ativa. Caso contrário, ela não pode resultar em emancipação.

Ora, por mais surpreendente que isso pareça, foi precisamente esse o ponto de partida da redação de *Marx, prénom: Karl*. Para falar a verdade e ser totalmente honesto, já fazia bastante tempo que nós dois, de maneira independente um do outro e percorrendo caminhos intelectuais diferentes, vínhamos acumulando material para esse projeto: se a redação propriamente dita nos exigiu apenas dois anos, essa fase de “acumulação” se estendeu por mais de quinze. Não se tratava então de um verdadeiro “programa de pesquisa”, com

um objetivo claramente definido, mas de uma inquietação intelectual relativa à herança marxista não assumida de uma boa parte da esquerda. Foi somente em 2002, portanto antes da criação do *Question Marx*, que começamos a discutir um projeto teórico centrado nas dificuldades dessa herança. No entanto, um projeto como esse requeria condições intelectuais específicas para ser bem-sucedido. A esse respeito, escrever *La nouvelle raison du monde* exerceu um papel decisivo. Um dos efeitos, se não o principal, que produz a redação de um livro, é o de transformar profundamente o seu autor ou autores, até mesmo na sua maneira de levantar questões que lhes são de extremo interesse já há muito tempo. Foi exatamente isso que se passou conosco. A genealogia do neoliberalismo tentada em 2009 determinou em grande medida o ponto de partida da nossa leitura de Marx: dado que a razão neoliberal é a forma atual do capitalismo que se impõe em todo o lugar e que se trata para nós de abrir uma saída para a luta emancipatória nas condições determinadas por essa dominação, o que podemos aprender da maneira como Marx articulou, ele próprio, sua análise do desenvolvimento do capital e sua concepção estratégica das relações de classe? Em que as dificuldades que ele teve de enfrentar nessa empreitada repercutiram sobre a ideia que tinha acerca da emancipação humana? Em particular, como ele pensou a inscrição da resistência à dominação do capital no horizonte dessa emancipação? Seria possível pensar novamente, nas condições tão singulares da nossa atualidade, algo como uma resistência ao capital que seja, como tal, emancipatória?

*Logo no primeiro capítulo de Marx, prénom: Karl, o leitor observa um posicionamento sobre as consequências teóricas da interpretação proposta pelo livro, qualificada como uma genealogia, que poderíamos chamar de materialista, do “ethos intelectual” de Marx. De modo um tanto desconcertante, nos parece que a materialidade de que se trata é atribuída ao próprio método marxiano de “assimilação e de transformação das condições teóricas de sua época”, de onde surge a ideia de que a “máquina Marx” constitui uma “figuração material da crítica”. A terminologia empregada nessa genealogia é carregada de indícios e reminiscências de contextos históricos e teóricos distintos e, por vezes, contraditórios entre si. Talvez essa seja uma impressão já codificada pela história do marxismo, tendencialmente voltada a eliminar as incongruências do pensamento de Marx. Nesse aspecto, o livro toma partido de uma espécie de mimetização da “máquina Marx”, uma sorte de contágio de seu ethos. Seria esse o principal efeito crítico da atualidade marxiana na qual o livro procura se posicionar?*

[PD] – O primeiro capítulo tem, de fato, como objetivo construir – para usar suas palavras – um tipo de “genealogia materialista” do *ethos* intelectual de Marx, que é, de pronto, um *ethos* da crítica radical do mundo existente. Tratava-se para nós de compreender como tal disposição tinha se formado em Marx sob condições bastante singulares. Como vocês sabem, o termo “genealogia” é de origem nietzschiana, ainda que Foucault lhe tenha dado um significado muito particular ao retorná-lo por sua conta. De acordo com ele, a genealogia é uma investigação histórica que procura restituir os acontecimentos à sua singularidade e contingência, em vez de inscrevê-los em um *continuum* ilusório. Portanto, não é de modo algum evidente que uma genealogia possa ser “materialista”, tanto mais que a acepção do termo, razoavelmente depreciado devido ao abuso que o marxismo fez dele, não foi objeto de um reexame aprofundado. Em uma acepção bem convencional, se dirá “materialista” uma abordagem que tenda a reconduzir metodicamente um pensamento às suas condições materiais de exercício, em vez de examiná-lo segundo a lógica interna do seu próprio desenvolvimento. Desnecessário dizer que somos muito críticos à ilusão especulativa de um “pensamento puro” dotado com a capacidade de engendrar por si mesmo as condições para o seu exercício. Portanto, a nossa abordagem da genealogia não é “materialista” no sentido de pretender explicar como Marx pensa através das condições externas, de tipo social, econômica ou mesmo política, o que só faria eclipsar sua singularidade. O que a nosso ver está em questão não é o que vocês chamam de “método” de Marx, termo controverso a todos por sua afinidade com a “dialética” e o seu famoso “núcleo racional”; um termo do qual, por esse motivo, é preferível desconfiar. Não escamoteamos a dificuldade e dedicamos várias páginas ao método de *O capital*. Mas se trata, no primeiro capítulo, de algo que está aquém de qualquer “método”, que constitui de certa forma a condição de possibilidade para a elaboração de um método, que nós identificamos de início como uma “maneira de se conduzir no pensamento”. Essa forma não envolve de modo algum uma escolha sobre a qual se tem domínio, ou ainda qualquer estratégia de leitura; não é uma “maneira de conduzir o seu pensamento”, o que nos aproximaria mais do “método” no sentido cartesiano. Ela não é o que Marx utilizaria para orientar a sua pesquisa, mas o que faz de Marx o pensador que ele é. Ela se une a ele mesmo como um pensador no trabalho. O que nos interessava, no fim das contas, era menos o “método” do que a “máquina”. É preciso levar a sério essa metáfora pela qual ele define a si mesmo em uma carta à filha Laura, em 1868: “*Eu sou* uma máquina” [grifo nosso]. Foi por isso que falamos de uma “figuração material da crítica”. Aqui nós temos uma metáfora original, que é puramente “materialista”, não

no sentido de remeter para a ação de causas externas que teriam definido a formação de um pensamento, mas no de se posicionar perante a diversidade irreduzível de condições intelectuais e teóricas que Marx tentou assimilar e transformar, sem procurar reconduzir tais condições a “fontes” das quais o seu espírito teria se nutrido para fazê-las convergir em uma doutrina harmoniosa e perfeitamente coerente.

Por outro lado, a metáfora leninista das “três fontes” é uma metáfora fundamentalmente idealista ao pressupor uma “continuidade direta e imediata” com as grandes correntes que precederam a formação do pensamento de Marx. A tese althusseriana de um “corte epistemológico” que, como sabemos, se coloca no contraposto da interpretação leninista também é fundamentalmente idealista ao ocultar igualmente a diversidade irreduzível das condições intelectuais e teóricas. Lembremo-nos de que Althusser (1971) reconduz todas essas condições à Generalidade I de tipo ideológica, sobre a qual a teoria trabalha para produzir a Generalidade III (de acordo com o esquema de *Pour Marx*). Desse ponto de vista, tanto a ruptura quanto a continuidade aparecem como modos de reduzir a dispersão e o contingente que o trabalho da máquina de escrita pressupõe ser insuperável. Se pleiteamos certo “materialismo” para a maneira de pensar de Marx, não poderia ser senão um materialismo da contingência das condições, em caso algum de um materialismo da determinação pelas causas, de um materialismo de tipo causalista. Quanto ao “mimetismo” que vocês mencionam na pergunta, não sabemos se há aí um efeito de contágio, mas certamente não procuramos nos constituir em máquina de escrita funcionando segundo o modelo de Marx: nós não procuramos assimilar/transformar Marx da maneira como ele assimilou/transformou os autores que ele leu. Nosso editor, Éric Vigne, falou, no meio de uma conversa, de uma “máquina Dardot-Laval” para designar a nossa maneira de escrever o *Marx*, mas não foi nada além de um gracejo. A verdade, porém, é que estamos rigorosamente adstritos a reconstituir as condições nas quais a máquina Marx pode funcionar como uma máquina de pensamento e de escrita.

*Marx, prénom: Karl estabelece uma ligação direta entre a atualidade de Marx e do que poderia ser compreendido como seu monumental fracasso teórico. Sua atualidade consistiria no fracasso de seu projeto de unidade sistêmica entre economia e política ou, nos termos tratados pelo livro, entre as análises da “lógica do capital” e da “lógica estratégica do confronto”. Marx seria o nome de uma estrutura de pensamento a ser convocada, talvez a única inassimilável pela morfologia prático-discursiva da racionalidade política que vocês identificam em*

*La nouvelle raison du monde. Mas seria uma convocação feita às avessas. Algo como uma crítica marxiana ao capitalismo através da impossibilidade do projeto marxiano. Por que localizar as brechas para uma teorização que seja capaz de implodir a clausura neoliberal justamente nas fissuras que fizeram ruir o grande projeto teórico de Marx?*

[PD] – Nós pensamos, é verdade, que a atualidade de Marx não se mede pela verificação dos seus prognósticos, os quais foram quase sempre contrariados pelos fatos, sobretudo quando se tratou das revoluções que viriam. Mas é importante, antes de tudo, retomar essa noção de “atualidade”. Para muitos partidários do neoliberalismo, assim como para alguns marxistas ansiosos para dar razão a Marx, a atualidade do pensamento marxiano adviria de uma determinada relação dos seus enunciados com a verdade: para alguns, ele teria demonstrado uma clarividência quase profética ao prever a mundialização; para outros, ele teria previsto o caráter inevitável das crises periódicas do capitalismo. A divergência repousa apenas sobre um ponto, o de saber o que constitui a atualidade de Marx, mas tendo por base um acordo que é mais ou menos tácito: em ambos os casos busca-se a atualidade pela confirmação, no presente, desta ou daquela antecipação teórica sobre o futuro das sociedades capitalistas. De fato, é essa noção de “atualidade-verdade” ou “verificação” que se deve questionar de forma radical. Pode-se entender o próprio termo “atualidade” em dois sentidos muito diferentes. No primeiro, “atual” é o que está presente no sentido temporal mais restrito, o que pertence ao presente mais pontual e mais passageiro. A atualidade de Marx faria dele “nosso contemporâneo” porque seu pensamento pertenceria de certo modo ao nosso presente, por sua dimensão de verdade. Diriam assim que Marx é “mais do que nunca atual” ou “ainda atual”. No segundo sentido, hoje recalcado em favor do primeiro, “atual” é o que é dotado de uma “força motriz”. Esse sentido, que se impõe na filosofia medieval no século XIII, remete à ideia de ato ou atividade contida no termo escolástico *actualitas*. A atualidade designa o que está em ato e não simplesmente em potência, e implica a ideia de conclusão ou realização. Vemos, então, onde está a diferença: enquanto o que é atual no sentido de temporalmente presente é sempre passível de desaparecer, porque sempre pode se tornar inatual, o que é atual no sentido de “sê-lo-em-ato” tem a perfeição daquilo a que nada falta. Se seguirmos por essa linha de pensamento, podemos dizer que apenas o que está em ato possui uma atualidade, uma vez que somente o que é concluído dispõe de uma força motriz, enquanto o que existe somente em potência está, pelo contrário, votado à esterilidade

do inativo. De certo ponto de vista, o marxismo não parou de atuar nos dois registros, passando de bom grado da ideia de uma atualidade intemporal devida à sistematicidade interna (a teoria de Marx é “todo-poderosa” porque é “coerente”, “harmoniosa e completa”, de acordo com Lenin) para a ideia de uma atualidade por meio da verificação empírica da teoria no presente, o que desobriga fazer da primeira atualidade a avalista da segunda.

Para pensar a atualidade de Marx, é preciso se decidir a destrinchar o nó que conecta a atualidade com a verdade, já que se trata aqui da atualidade de um pensamento *como pensamento*, não da atualidade deste ou daquele enunciado tomado isoladamente em sua relação com os fatos. Se o pensamento de Marx é atual, é porque ele é em si mesmo ativo ao produzir efeitos de inteligibilidade sobre o nosso mundo e, correlativamente, sobre a nossa situação no mundo. Portanto, ele não é atual porque a crise pela qual passamos desde 2008 o faria atual; é atual na medida em que age sobre o nosso presente esclarecendo aquilo pelo que *nosso* presente é este e não um presente qualquer. Nesse sentido, a atualidade de Marx torna supérflua qualquer “atualização”, uma vez que a atualização consiste em tornar atual o que por si mesmo não é. É assim que um marxismo considerado “não dogmático” se ilude, pensando que preenche o atraso da teoria em relação ao curso dos acontecimentos históricos. Isso é o que poderíamos chamar de atualização por “complementação”: adicionam-se ao quadro teórico inicial hipóteses aptas a dar conta de novos fenômenos. A operação tentada por Althusser foi precisamente uma operação desse tipo, a qual abrangia apenas a “filosofia” que Marx não tinha sido capaz de produzir e que visava ajustar Marx, em termos da epistemologia, aos gostos da época – algo como uma empreitada de atualização negada sob a capa de complementação. Para nós, no entanto, a atualidade de Marx consiste nas tensões que a trabalham e a impedem de se fechar completamente sobre si mesma, na coerência irrefutável de uma demonstração bem-sucedida. Foi o insucesso de Marx em superar a fissura entre lógica do capital e lógica de confronto entre as classes que, a nosso ver, o faz atual, e não a realização de seu projeto de deduzir com base no processo de autodesenvolvimento do capital o curso da luta de classes. Por que isso é assim? Porque essa “brecha” impossível de fechar, que para ele representava um desafio teórico, tem agora o sentido prático de uma tarefa de ordem estratégica para nós: hoje é nossa responsabilidade abrir “brechas” na lógica de expansão do capital-mundo, sabendo que nenhuma “necessidade histórica” nos eximirá dessa tarefa, porque a brecha entre as duas lógicas identificadas por Marx é absolutamente irreduzível. Chegamos então à ideia de uma atualidade que não está na força de uma conclusão, mas na forma singular de

uma inconclusão essencial e não acidental, ou seja, de uma “inconclusibilidade”. A atualidade de Marx consiste exatamente na força motriz de uma inconclusão que sempre nos leva a pensar. É nesse sentido que vocês têm razão de falar de uma “crítica marxiana do capitalismo através da impossibilidade do projeto marxiano”. Tal crítica à lógica do sistema não se insere de modo algum na dinâmica das “contradições imanentes” para trabalhar por dentro a superação do sistema. Em vez disso, ela procura colocar em evidência o que poderia ser chamado de “pontos de falha”, que expressam a impossibilidade de o sistema totalizar integralmente a existência individual e coletiva, examinando de que maneira esses pontos poderiam ser utilizados em uma perspectiva estratégica.

*Anacronicamente, diríamos que o livro configura uma resposta antialthusseriana para um problema, salvo engano, colocado originalmente por Althusser: a questão do reconhecimento da gravitação epistemológica diferencial entre as dimensões da história. Todavia, a solução é inteiramente antialthusseriana, na medida em que, partindo desse problema, não se estabelecem fronteiras disciplinares e seus respectivos objetos, como, por exemplo, entre uma “ciência marxista da história” (materialismo histórico) e uma “filosofia marxista” (materialismo dialético) (Althusser, 1995), se aproximando mais, assim, da pioneira associação entre Foucault e Marx, pensada por Étienne Balibar (1989). Como vocês sabem, para esse autor, o elo entre eles teria se dado por um certo uso do “nominalismo” como estratégia para bloquear qualquer retorno metafísico sob as premissas materialistas (econômicas, políticas ou discursivas) que estruturam seus respectivos edifícios teóricos. A crítica à filosofia histórica do marxismo e a aproximação com a genealogia foucaultiana permitiu a vocês não descartar a obra de Marx, mas realizar uma releitura bastante heterodoxa. Vocês parecem partir do elogio de Foucault ao Marx que analisa estrategicamente as lutas de classe na França para questionar a tentativa marxiana de apropriação da lógica dialética hegeliana. Poderíamos dizer que Marx, pré-nome: Karl seria uma releitura foucaultiana de Marx, uma maneira de fazer a crítica não fatalista do capitalismo? Quais seriam os efeitos teóricos pretendidos do encontro entre Marx e Foucault, e o que essa aproximação propiciaria ao quadro de renovação da crítica anticapitalista?*

[PD] – Nosso problema não é nem jamais foi um problema de natureza epistemológica. Não damos, portanto, uma resposta antialthusseriana a um problema althusseriano. Nós nos situamos em um terreno radicalmente estranho ao althusserismo, que não é o da heterogeneidade diferencial das “instâncias” da história e de suas respectivas temporalidades, mas aquele das práticas e da sua

articulação de acordo com o regime de uma lógica normativa específica. É por isso que não podemos subscrever a ideia de um nominalismo antimetafísico que funcionaria como um denominador comum a Marx e Foucault. Certamente há um nominalismo antiespeculativo nos textos de 1843 a 1845 (“a História não faz nada”, “a essência humana não é nada mais do que o conjunto das relações sociais” etc.), mas ele não indica um posicionamento metodológico tão sistematicamente antiessencialista quanto em Foucault. Basta considerar o exemplo do conceito de “capitalismo” para se convencer. No começo de *Nascimento da biopolítica*, Foucault indica que a hipótese da não existência dos universais foi o seu ponto de partida mais constante, quer se tratasse da loucura, do sexo, do Estado, da sociedade civil, da soberania etc. Em cada caso, a posição de uma essência era logo de início revogada: não há “a” loucura” ou “o” sexo ou “o” Estado; não há senão práticas que constituem cada vez um objeto. Por exemplo, longe de ser uma “máquina” que teria subsistido em sua identidade de si (*identité à soi*) inalterável ao longo das eras, o Estado nunca é nada além do que é seu efeito a partir das práticas de governo em determinadas condições, de modo que o Estado não tem essência ou interior. O mesmo posicionamento é assumido sobre o próprio “capitalismo”. Sabemos que este, para Marx, constitui um “modo de produção” caracterizado por um certo tipo de relação entre forças produtivas e relações de produção. Nesse sentido, para ele há algo que é “o” capitalismo, que permite explicar as mudanças que ocorrem na “superestrutura” jurídico-política. Essa não é justamente a *démarche* de Foucault: “o” capitalismo é ainda um universal que merece ser submetido ao crivo da crítica antiessencialista. Esse posicionamento radical se manifesta nas aulas de *Nascimento da biopolítica* dedicadas ao ordoliberalismo alemão. Foucault salienta que o capitalismo não é, segundo os ordoliberais, de forma alguma redutível a um modo de produção caracterizado por uma única e mesma lógica de acumulação de capital. Para o marxismo, há apenas *um* capitalismo, porque há apenas *uma* lógica do capital. Para o ordoliberalismo, ao contrário, há que se distinguir entre a “sociedade capitalista” e a “lógica do capital”: a sociedade capitalista tal qual a existente em um determinado momento não é senão o efeito contingente de certas normas jurídicas, e não o efeito necessário das leis da acumulação capitalista. Não se trata de contestar a existência de tais leis que denotam, para os ordoliberais, a lógica da concorrência, mas a inferência pela qual se pretende estabelecer que essa lógica determina um único tipo de sociedade que seria “o” capitalismo. Se aceitarmos esse raciocínio, torna-se possível pensar algo que não seria mais o capitalismo em si, mas *um* capitalismo singular, ou seja, uma figura econômico-institucional singular resultante de rearranjos jurídicos. Para quem se dá ao trabalho de ler as

aulas de 1979, fica claro que Foucault retoma por sua conta essa crítica do marxismo, a despeito da neutralidade analítica, da qual ele raramente se distanciou. Foi essa mesma distinção entre “sociedade capitalista” e “lógica do capital” que nos permitiu distinguir *La nouvelle raison du monde* em seu subtítulo como um ensaio sobre a “sociedade neoliberal”, e não simplesmente sobre uma nova “fase” ou, pior ainda, sobre um novo “estágio” do capitalismo, como é costume entre os marxistas. No entanto, apesar do atalho questionável sobre um nominalismo comum a Marx e Foucault, vocês têm razão ao notar a importância de que se revestiu para nós a leitura de Marx feita por Foucault. O que justamente nos chamou a atenção foi a insistência de Foucault sobre a vertente estratégica da luta de classes, como Marx a pensa em suas obras históricas, em detrimento das profecias e do discurso com pretensão científica. Na já citada entrevista de 1978, Foucault identifica em Marx algo como “um jogo entre a formação de uma profecia e a definição de um alvo”. Parece-lhe que, sob a influência do marxismo, “o objetivo das lutas é sempre ofuscado pelas profecias”, de modo que raramente se pergunta: “O que é a luta, quando se fala em luta de classes?”. Ora, essa questão suscita outras que remetem, todas elas, à dimensão estratégica: quem entra na luta? Com qual objetivo e em quais condições? Como se opera a determinação de um alvo? São tantas questões que Foucault teria em mente retomá-las e aprofundá-las ao empreender a análise das relações de poder: o agonismo” de que falamos [em resposta à oitava questão] distingue-se da tese marxiana de uma simplificação dos antagonismos de classes e não é elaborado senão a partir dessas questões colocadas para Marx ao se ler Marx. Inegavelmente, o que está em jogo é a possibilidade de uma crítica do capitalismo definitivamente liberta da crença na necessidade histórica herdada de Hegel. Só essa crítica poderia fazer justiça à pluralidade de capitalismo em questão. Os ganhos teóricos promissores do “encontro” entre Marx e Foucault são efetivamente consideráveis, desde que não se faça desse encontro uma combinação eclética dos aportes de um e de outro. A primazia da dimensão estratégica percebida por Foucault deve nos permitir pensar em Marx contra Marx, especialmente contra a fé em uma necessidade histórica imanente que se desenvolveria na lógica do sistema. Mas ela deve, igualmente, nos permitir pensar para além do próprio Foucault. Com efeito, há em Foucault uma desconfiança de todos os projetos de emancipação provenientes do iluminismo, como o “tema geral da liberação”. Em uma entrevista de 1984, intitulada “A ética do cuidado de si como prática da liberdade” (Foucault, 2001d), ele se justifica por insistir “nas práticas de liberdade, mais do que no processo de liberação”. Os “processos de liberação” lhe parecem a condição não suficiente da constituição de “práticas de liberdade”, mas não per-

mitem definir uma sorte de finalidade geral, a de recuperação ou reapropriação da essência humana. Ora, essa finalidade é justamente aquela que o marxismo, especialmente na versão que lhe deu a Escola de Frankfurt, identificava com a emancipação humana. A própria desconfiança em relação a qualquer projeto de emancipação procede da concepção estritamente relacional do poder que tem Foucault: o poder pressupõe a liberdade dos agentes e não se confunde com a fixidez e o bloqueio das relações de poder que são a dominação. Consequentemente, se nos *liberamos* da dominação, *resistimos* ao poder. Tanto quanto é perfeitamente legítimo lutar para se liberar da dominação, é vão e ilusório esperar se liberar de todo poder, uma vez que isso seria aniquilar com o poder face ao poder que a liberdade é. Sem dúvida, a crítica de Foucault convida a reelaborar o projeto de emancipação: emancipar-se não pode consistir nem em encontrar uma essência que se tornou estranha, nem em se liberar de toda forma de poder. Mas levada para além de determinado ponto, a dissociação entre “liberação” e “liberdade” – que encontramos já em Hannah Arendt, para quem a liberação é puramente negativa enquanto a liberdade é instauração positiva – revela-se bastante artificial. Em sua verdadeira acepção, a emancipação ou liberação consiste em *produzir constantemente a si mesmo por práticas de liberdade*. A dificuldade é que não podemos limitar essas práticas à “ética do cuidado de si”, da maneira que Foucault problematiza. É preciso, portanto, ir além de Foucault para poder inscrever a resistência em um novo projeto de emancipação.

*Talvez uma das teses mais heterodoxas do livro seja a de que o comunismo, em Marx, afirme-se, sobretudo, como uma “projeção idealista”, uma realidade alcançada tão somente por meio de um “salto especulativo”. Essa crítica que vocês fazem a Marx com a ajuda de toda uma massa discursiva, que nem sempre se insere no registro tradicional de interpretação de texto, não seria uma maneira de jogar, para utilizarmos uma expressão de vocês, Marx contra Marx? O livro se revela aí movido por uma problematização foucaultiana. Estaríamos equivocados em compreendê-lo como um “dispositivo” mais fielmente marxista do que vocês admitem?*

[PD] – Essa “tese heterodoxa” não é totalmente nova. Foi o economista Bernard Chavance que, em 1985, falou pela primeira vez nesses termos. Não hesitamos em retomar por nossa própria conta a expressão “salto especulativo”, de tanto que ela nos parece exata: a especulação é, ao mesmo tempo, aquilo que Marx não cessou de combater durante toda a sua vida (como inversão das relações do mundo real) e aquilo que retorna do interior do seu próprio discurso, quando ele

tenta suturar as duas lógicas de que falamos antes (sob a forma de uma projeção incontrolada de certas tendências do presente). Em vez de uma demonstração cientificamente irrepreensível, ou mesmo de uma hipótese empiricamente testável, é a lógica da “negação da negação” que prevalece de maneira esmagadora sob diversas formas. Esse operador da lógica especulativa intervém diversas vezes para fazer aparecer o comunismo como o tipo de organização social que resultaria das contradições internas do capitalismo. No capítulo XXIV do Livro I de *O capital*, a apresentação faz da “propriedade privada capitalista” a negação da “propriedade privada individual”, fundada na unidade do trabalhador e nos meios de produção, e da “propriedade social”, por sua vez, a negação da propriedade privada capitalista. No entanto, essa propriedade social é entendida não como o restabelecimento da “propriedade *privada* individual”, mas como o restabelecimento da “propriedade individual” fundada na “propriedade comum da terra e dos meios de produção”. Não se sabe muito bem o que se deve entender por essa propriedade individual, que não seria mais privada, mas fundada na propriedade comum dos meios de produção. Podemos nos perguntar se não se trataria de uma reminiscência da propriedade comum dos antigos germanos, tal qual compreendida por Marx nos *Grundrisse*, como um “complemento da propriedade individual”. Mas essa hipótese é difícil de conciliar com a afirmação de uma fundação da propriedade individual sobre a propriedade comum. Há mais: quando Marx procura pensar na “associação de homens livres” no capítulo I de *O capital*, o que tem lugar como elemento de comparação não é a propriedade comum original, é a produção mercantil de Robinson na sua “ilha luminosa”. Como já afirmamos em *Marx, prénom: Karl*: “Há uma tensão insuperável entre a lógica da apresentação do sistema, tentada no Livro I e mais adiante, ao longo de todo *O capital*, e a dedução do comunismo como restabelecimento da propriedade individual”. Foi por isso que ele se envolveu, nos últimos anos de vida, em um trabalho de leitura que o fez recolocar em questão o grande esquema meta-histórico da negação da negação até vislumbrar um “atalho” em direção ao comunismo a partir de comunidades rurais bem anteriores à emergência do capitalismo. Todo o nono capítulo do nosso *Marx* está voltado para esse objetivo. Para esse fim, mobilizamos efetivamente uma “massa discursiva” e documental muito extensa, que não se insere, como vocês disseram, no “registro tradicional da interpretação de texto”. Isso se deve principalmente ao fato de que não pretendemos propor uma enésima interpretação de Marx, mais acabada do que as precedentes, mas instigar radicalmente qualquer interpretação global que ambicione revelar o “sentido” do pensamento de Marx. Poderíamos entender, assim, o livro inteiro como um “dispositivo marxista”

montado com base em uma “problematização foucaultiana” para ser aplicada aos próprios textos de Marx? Isso seria ao mesmo tempo nos honrar e talvez faltar com o que torna singular a nossa abordagem. Rejeitamos o modelo hermenêutico, que pressupõe um sentido à espera de ser descoberto, e a leitura guiada por uma instrumentação política. Procuramos mostrar a efetividade de um pensamento no trabalho, confrontado com as crescentes dificuldades que ele mesmo produz, e que procura uma maneira de sair dessas dificuldades fazendo o “comunismo” operar como o “meio termo imaginário” que permitiria manter juntos elementos irreduzivelmente díspares e muitas vezes conflitantes. É justamente *essa* preocupação, e nenhuma outra, que nos torna possível ler Marx na perspectiva renovada da emancipação humana.

*Prossigamos nesse ponto. O livro problematiza a “inspiração utópica” de Marx a respeito da livre associação comunista, afirmando que ele teria se apoiando não nas deduções científicas sobre a “grande indústria” na Inglaterra, como se diz, mas em pensadores como Fourier, que teria encontrado o “ovo de Colombo do socialismo”. Vocês poderiam explicar essa extração utópica e de que modo ela se articula com o deslocamento teórico e político que Marx estaria em vias de fazer, no fim de sua obra, com a promoção da Rússia como possível lugar revolucionário?*

[CL] – Sobre esse ponto nós retomamos aquilo que os intérpretes de Marx mostraram amplamente no passado, inclusive em períodos em que era necessária certa coragem para ir na contracorrente das versões oficiais do “materialismo dialético” e do “socialismo científico”. O marxismo ortodoxo era portador de uma mistificação cientificista e de uma ilusão evolucionista, conforme os quais o comunismo devia proceder por uma “necessidade histórica” irremediável do próprio desenvolvimento do capitalismo. Essa crença está no cerne da dimensão imaginária do comunismo. Era importante lembrar, portanto, apoiando-se nos textos, que uma série de fórmulas vistas como produtos originais do cérebro genial de Marx decorre da recuperação, mais ou menos consciente por sinal, do socialismo denominado por Marx e Engels como utópico. Isso é particularmente impressionante quando se observa o que eles puderam extrair dos escritos *saint-simoniens*, com os quais tinham tido muito contato em sua juventude. O mais curioso é que ambos, mesmo tendo insistido muito na ruptura “científica” que achavam ter introduzido no socialismo, reconheceram em diferentes momentos sua dívida com os “utopistas” – a fórmula que vocês citam a propósito de Fourier não é nossa, mas de Engels! Em outros momentos, porém, o mínimo que se pode dizer é que esse reconhecimento é muito menos

claro. Foi assim que Marx, felicitando os *communards* de 1871 por enfim terem encontrado a “forma política da emancipação do proletariado”, se recusou a ver aí qualquer traço da influência de Proudhon, seu grande inimigo, no instante mesmo em que ela se revelava no pensamento dos atores da Comuna de Paris. Os fundadores do “socialismo científico” e seus discípulos querem a todo preço que o projeto socialista conduzido pelo movimento operário esteja dentro “da lógica das coisas”, que seja a expressão consciente de um movimento material que obedece à “lei natural do desenvolvimento capitalista”. É nisso que consiste a “projeção idealista” do comunismo que mencionamos antes. Mas vocês têm razão de sublinhar que essa crença é menos estável e menos segura do que poderia parecer se nos contentássemos em ler os escritos mais “científicos” de Marx.

Há um “pequeno problema” que incomodou muito Marx e Engels, ao qual eles frequentemente voltam na sua correspondência: o proletariado inglês não é revolucionário ou, em todo o caso, é bem menos do que o proletariado francês. O belo esquema histórico de negação da negação não parece se desenrolar de acordo com a “lei natural” imaginada em *O capital*. De nossa parte, supomos que a Comuna de Paris levou Marx a fazer uma revisão, certamente inacabada, do “esquema meta-histórico” da primeira versão de *O capital*. Parece-nos particularmente esclarecedor que, por ocasião da tradução francesa do Livro I, em 1875, Marx tenha corrigido as fórmulas mais evolucionistas que pareciam indicar que todos os países deveriam seguir a “via inglesa”. É também na década de 1870 que ele se lança nos estudos etnológicos e se apaixona pela Rússia, até manter estreitas relações com alguns grupos russos ditos “populistas”, que se perguntavam se a comuna rural russa tradicional não poderia constituir não tanto um vestígio a eliminar, mas uma base possível para o socialismo. Pode ser que não haja relação direta e consciente entre as fontes utópicas de seu pensamento e o interesse tardio positivo que ele desenvolveu por algumas formações sociais pré-capitalistas. Em todo caso, com a Comuna de Paris, assim como com as concepções dos populistas, Marx encontrou, senão reconheceu plenamente, uma realidade histórica que não estava dentro do seu próprio quadro de pensamento: a forma comunal elementar, seja urbana ou rural, longe de ser meramente condenada pelo desenvolvimento histórico, poderia constituir uma forma política e econômica do futuro.

*Tomemos esta sua última observação. É a partir de uma ideia semelhante que, em Marx, prénom: Karl, acreditamos existir a possibilidade de o comunismo ser também imaginado como um “ato” que conclama um “projeto” de emancipação.*

*Por isso Marx e não outros? Daí a emancipação ser anunciada, nas últimas linhas do texto, como uma “produção”? Marx seria o nome dessa “tarefa” de imaginação política a realizar?*

[PD] – Para ser exato, é preciso dizer que não é o comunismo que é convocado como projeto de emancipação, mas a própria emancipação. Aos nossos olhos, isso faz uma diferença fundamental. Em *Marx, prénom: Karl* dizemos que “a emancipação como ato prático chama à emancipação como projeto”. O projeto é, então, definido como “o horizonte da emancipação como instituição do comum”. A emancipação como ato consiste em práticas de liberação frente à dominação. Mas não dizemos que essas práticas ganham [teórica e politicamente] ao se inscreverem na perspectiva do comunismo. Não identificamos, portanto, o projeto de emancipação e o projeto comunista. Vale a pena explicar por que adotamos tal atitude crítica em relação ao “comunismo”. O que rejeitamos é o comunismo como “emancipação universalmente humana”, para retomar as palavras de Marx em 1843. Nós pensamos que a esquerda deve fazer seu luto de uma tal emancipação, considerada total e não parcial, que permitiria ao homem reapropriar-se de sua própria essência, destruindo todas as variedades de “alienação”. A figura de um indivíduo totalmente unificado, ou de um “indivíduo total”, como diz Marx, que teria superado toda divisão interior à custa de uma autoelaboração de sua própria interioridade, nos parece uma dessas miragens essencialistas, das quais devemos nos desembaraçar de uma vez por todas.

Também nos tornamos reticentes em fazer um uso positivo do termo “comunismo”. O termo apareceu na conclusão de *Sauver Marx?*, mas para nós era então uma maneira de discutir o sentido de um termo com aqueles que o confiscaram, opondo de certa maneira um comunismo “institucionalista” a um comunismo do progresso da produção material. Hoje não nos parece mais que seja útil prosseguir nessa via, em suma, muito estéril. Qualquer que seja o esforço que se faça para dissociá-lo do seu uso, o termo carrega sempre o sentido de um sistema social superior livre das contradições do passado, e tornou-se assim inutilizável para nós. Podemos compreender perfeitamente que se fale de um “comunismo *das* energias” (Jaurès), ou ainda de um “comunismo *da* inteligência” (Rancière). Porém, isso não é de forma alguma o mesmo que falar de comunismo puro e simples, sem determinação do campo no qual se dá essa colocação em comum, pois isso equivaleria a separar essa atividade do campo circunscrito de certas práticas específicas para melhor fazer dela uma espécie de absoluto a-historicamente válido. Em *Commun*, nossa última obra, esboçamos, com uma abordagem bem weberiana, uma tipologia de “comunis-

mos”: o comunismo como comunidade de vida em um sentido platônico; o comunismo como “associação dos produtores” na acepção de Marx; o comunismo de Estado que se realizou nos regimes criminosos que conhecemos ao longo do século XX. Embora estejamos conscientes de que o segundo tipo de comunismo é irreduzível aos outros dois, refutamos a tese de uma produção objetiva do comum pelo capital que a sustenta.

Se voltarmos, então, à real questão, que é a da natureza da emancipação, é preciso questionar a diferença que separa a emancipação como redução, retorno ou retomada da essência humana e a emancipação como produção de si na e pela luta. “Marx” não pode ser apenas o nome dessa tarefa que consiste em repensar novamente o projeto de emancipação pela boa e simples razão de que essa própria tarefa impõe pensar *contra* Marx, ou ao menos contra essa concepção de emancipação como retomada em si daquilo que tinha se tornado estranho a si mesmo – concepção que ele enuncia desde 1843 e que não abandonará jamais. No entanto, podemos vislumbrar em Marx outra concepção, que nunca se afirma contra a primeira, mas que aflora em alguns textos. Neles, a primazia é dada, mais do que ao processo autônomo do capital, às relações de confronto entre os homens, nas quais domina, portanto, a lógica estratégica em vez daquela do capital como sistema. Nesses textos, menos raros do que se pode imaginar, Marx pensa efetivamente em algo que envolve a “subjetivação”, isto é, a produção de si na luta e por meio dela. Como dissemos, é sobre a crítica de Foucault que devemos então nos apoiar, o que implica que nenhuma emancipação pode pôr um termo a essa autoprodução de si como sujeito na luta. Longe de finalizar toda luta e toda relação de poder, a emancipação como instituição do comum tem por efeito transferir o conflito para uma nova arena ou novo terreno: aquele da coprodução das normas *in situ* pelo governo dos comuns sociais e políticos, tanto no nível local quanto em escala mundial. É preciso romper, desse ponto de vista, com o velho axioma da filosofia política segundo o qual a paz civil é o bem político soberano; axioma que pressupõe que a verdadeira paz exclui todo conflito, quando é o oposto que é verdadeiro: não há paz genuína sem que se reconheça ao conflito uma existência institucional. Se preferirem, para retomar os termos de questões precedentes, é Marx contra Marx por Foucault, e certamente não Marx contra todos os outros.

*Tendo em conta os efeitos da totalização neoliberal sobre as estratégias de luta, as resistências localizadas e as transgressões imediatas ainda fazem sentido? Ou voltamos para um projeto (revolucionário) de uma sociedade alternativa? De que maneira seu último livro, Commun, procura superar a ambiguidade soixante-*

*-huitarde das lutas vicejadas em variados âmbitos da vida social, ora defendidas como ampliação da política para regiões e temas antes ignorados, ora denunciadas como fragmentação diversionista que inviabilizaria qualquer projeto global?*

[CL] – Não estamos mais na época em que era necessário ampliar para outras frentes a luta política até então compreendida essencialmente como a tomada de poder do Estado por uma classe operária explorada. A conjuntura dos anos de 1970 impunha *de fato* uma certa explosão das lutas contra formas diferenciadas de dominação, de exclusão, de exploração. Assim assistimos à mobilização das mulheres, dos jovens, dos imigrantes, dos homossexuais, dos ecologistas etc., enfim, de todos esses movimentos que os sociólogos têm chamado de “novos movimentos sociais” para diferenciá-los do movimento operário “clássico”. Isso não ocorre sem a contestação do monopólio que o aparelho burocrático comunista, com a sua “ciência da história”, havia arrogado para si. Evidentemente, o que vivemos hoje já não é mais essa monopolização “classista” da luta política por um partido em vista da tomada do poder. Seria antes o oposto: a fragmentação das lutas sem um horizonte comum. E o enfraquecimento relativo dos conflitos sociais nas empresas capitalistas e o declínio do horizonte socialista levaram alguns até a negligenciar o mundo do trabalho, a consagrá-lo à dominação eterna do capital. O marxismo, mesmo o mais aberto, parece incapaz de operar a síntese teórica. O “gauchismo” não teve sucesso na década de 1970, e não parece que as formas mais inovadoras do marxismo, como o “negrismo” ou o “ecossocialismo”, sejam hoje mais capazes. A esse respeito, a invocação da “colocação em comum das singularidades” não é um projeto; ela se refere a um problema. Quanto ao “movimento social”, no singular, que designa as grandes mobilizações antineoliberais dos últimos vinte anos, ele escapa a essa fragmentação “societária”, sendo caracterizado ainda massivamente pelo seu caráter defensivo, reativo, de resistência. Isso explica sua dependência das iniciativas governamentais, que são setoriais e favorecem, portanto, sua descontinuidade e dispersão. A questão de um projeto político positivo se coloca, então, com acuidade se o objetivo for realmente combater o neoliberalismo.

É preciso evitar aqui dois impasses. O primeiro seria o de acreditar na possibilidade de um retorno à antiga configuração política que ligava o movimento operário ao marxismo. Tal retorno implicaria a elaboração de um programa político abrangente e a construção de uma doutrina em “ismo”, que as “massas” progressivamente convertidas à sua necessidade só precisariam adotar e fazer triunfar com seus votos ou por suas lutas. O segundo seria a tentação de re-

nunciar a qualquer projeto político global sob o pretexto do “fim do social”, da fragmentação definitiva dos coletivos, da pluralização indefinida de identidades, da multiplicação de direitos minoritários que precisariam ser reconhecidos etc. Em suma, em nome de todo um conjunto de processos “pós-modernos”, seria necessário bloquear até mesmo a ideia de “sociedade alternativa”.

O que convém fazer aqui, a nosso ver, é muito diferente. A atenção que damos às lutas e às práticas, que se traduz, como dissemos, por meio de uma ligação muito forte com os movimentos sociais, possibilita identificar formas de pensamento, tipos de análise ou de investigação, noções e conceitos que são relativamente novos, mesmo que bebam, sob certos aspectos, de um passado às vezes distante. A oposição ao neoliberalismo, por ser massivamente de resistência e defensiva, suscitou a ideia de que era possível escapar do duo infernal do Estado e do mercado, de que era possível organizar atividades muito variadas que as do modelo da empresa privada ou da burocracia estatal. O “retorno dos *commons*”, em oposição direta à lógica do que chamamos em *Commun* de “a grande apropriação do mundo”, é sem dúvida um momento histórico importante. Ele possibilita a concepção de um princípio político que viabiliza o elo entre setores, práticas, conflitos e atividades cujas interações não vemos em uma primeira abordagem devido à fragmentação social e à dispersão geográfica. Cabe ao trabalho teórico identificar o que nela é portador tanto da invenção conceitual quanto do projeto político. O trabalho teórico não se destina a criar *ex nihilo* uma representação da sociedade destacada das práticas e das lutas sociais. É isso que às vezes incomoda na leitura do “último Castoriadis”, um autor que é para nós uma referência importante. A criação de “significações imaginárias” que, segundo ele, caracteriza o “social-histórico”, não pode ser relacionada somente com a faculdade imaginativa, com o “imaginário radical”; ela deve ser reinscrita no universo das práticas e dos afrontamentos que caracterizam uma determinada sociedade e de onde surgem as novas significações que conduzem os indivíduos na ação histórica. É isso que, como mencionamos, devemos à concepção marxiana da atividade prática.

*Na atual conjuntura de grande movimentação contestatória em diversos países, qual seria o potencial de generalização e em que termos vocês imaginam que seriam possíveis formas coletivas e cooperativas de luta e resistência? Como o projeto político de Commun dialoga com essas lutas contemporâneas?*

[CL] – A emergência do “comum” nas lutas abre para nós uma verdadeira saída e permite superar o dilema entre o retorno impossível à doutrina totalizante e

o fatalismo impotente diante da dispersão das lutas. Tentamos mostrar, nesse livro, que hoje convém e é possível formular um projeto político conjunto capaz de articular as lutas setoriais no mundo do trabalho e na sociedade. Esse projeto não pode se assemelhar a um programa de partido que se deduziria de uma doutrina todo-poderosa porque ela seria verdadeira, como dizia Lenin a respeito do marxismo. Ele não pode mais sair totalmente pronto do cérebro de um punhado de intelectuais, fixando os princípios de sociabilidade, de declínio e de civilidade que o bom cidadão deveria respeitar como se fosse necessário criar uma nova “religião civil”, à maneira de Rousseau. Os princípios não têm força senão por seus vínculos com as práticas, as condutas, as lutas. Em campos muito variados (agricultura, informática, artes, ciências, artesanato e indústria, serviços), formas cooperativas e colaborativas de produção, de consumo, de educação e de *habitat* se desenvolvem em todos os lugares. Nós lhes consagramos certo número de páginas no livro para mostrar que o que essas múltiplas experimentações têm em comum é a implantação de práticas democráticas por parte dos *commoners*. É essa aspiração e exigência que dão a essas realizações tal proximidade com as grandes mobilizações observadas em vários países nos últimos anos e que trouxeram à tona a necessidade de reinventar a democracia na própria luta. Experimentações locais e mobilizações de grande escala remetem, portanto, a uma lógica geral que chamamos de *comum*, um conceito promovido por Hardt e Negri (2011) e que retomamos por nossa conta, conferindo-lhe um sentido bem mais rigoroso. Expor essa lógica do comum supõe que se compreenda como ela nasceu e se desenvolveu. Isso implica igualmente criticar os limites das fórmulas que foram estabelecidas até agora. Discutimos, por exemplo, as frequentes analogias entre o que vivemos hoje e a expropriação dos “comuns” rurais na origem do capitalismo – como nos mostram as contribuições e as limitações dos trabalhos de Elinor Ostrom. Qual é o princípio do comum? Para nós é um princípio político, o que nos leva a não nos satisfazermos com concepções técnicas, jurídicas e econômicas existentes, todas mais ou menos marcadas por uma marca reificadora e naturalista. O comum não depende da consideração de uma essência ou da natureza da coisa a pôr e a gerir em comum. Para nós, o comum não é uma coisa, não é um bem; é tudo o que, em um dado momento, uma coletividade decide compartilhar. Ele não deve ser buscado nem na condição humana, nem na natureza dos bens, nem em uma criação social espontânea ou econômica. O comum é uma questão de instituição. Ou, em outras palavras, ele não é um dado, ele é objeto da atividade política tal qual nós a entendemos. Não é *aquilo que é* naturalmente comum, mas o que fazemos com que seja comum por um ato político, por um ato instituinte.

O termo “comum”, de modo muito geral, evoca etimologicamente aquela obrigação com os cidadãos que implica um investimento público. Para os habitantes de uma cidade, “viver juntos” não é, como dizia Aristóteles, pastar uns ao lado dos outros como vacas em um prado, mas participar de uma atividade comum: é uma coatividade que obriga cada um em relação aos outros participantes. Em suma, o comum como nós o entendemos deve ser pensado e instituído de acordo com a lógica de autogoverno estendido a todas as formas de atividade coletiva. O autogoverno é a forma política universal do comum. E para ser ainda mais preciso, o princípio *do* comum comanda a instituição de *comuns* em todas as áreas, ou seja, a criação de instituições sociais, econômicas e culturais, organizadas segundo o princípio do autogoverno. Trata-se de um princípio revolucionário que designa uma tarefa histórica de reinstituição democrática da sociedade. Quanto ao “diálogo” com as lutas e os movimentos sociais de que vocês falam, ele começou no trabalho de seminário que acompanhou a elaboração do livro e continua. Obviamente, é muito prematuro dizer que forma ele tomará nos próximos meses e anos. Nossa principal preocupação no momento é a de promover o que poderíamos chamar de um “novo espírito do internacionalismo” na esquerda crítica e radical. Pois, a nosso ver, o grande perigo que enfrentamos –ao menos na França – é uma deriva nacionalista. Essa preocupação tem relação com o princípio do comum. A questão da revolução democrática se coloca em escala mundial. O altermundialismo deu um primeiro passo em direção à constituição de um espaço mundial da rebelião, na qual intervêm atores muito diversos. Trata-se de fazer viver e renovar uma espécie de federação vagamente estruturada de movimentos sociais nacionais, permitindo colocar em comum formas de luta e de práticas políticas – formas de pensar a alternativa ao neoliberalismo. É com esse objetivo que trabalhamos, oferecendo no fim de nosso livro um conjunto de proposições políticas destinadas a iniciar discussões sobre pontos que nos parecem fundamentais, como, por exemplo, a organização de uma federação mundial de comuns.

#### Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, L. (1971), *Pour Marx*. Paris, François Maspero.
- \_\_\_\_\_. (1995), “Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste”. *Écrits philosophiques et politique*, tomo II. Paris, Éditions Stock/Imec.
- BALIBAR, E. (1989), “Foucault et Marx: l'enjeu du nominalisme”. In: *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Des Travaux/ Seuil.

- BOLTANSKI, L. & CHIAPELLO, E. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris, Gallimard.
- BROWN, W. (2007), *Les habits neufs de la politique mondiale: néolibéralisme et néo-conservatisme*. Paris, Éditions Les Prairies Ordinaires.
- CASTORIADIS, C. (1986), "Marx aujourd'hui". In: \_\_\_\_\_. *Domaines de l'homme: les carrefours du labyrinthe II*. Paris, Seuil.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. & MOUHOUD, E. M. (2007), *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*. Paris, La Découverte.
- DARDOT, P. & LAVAL, C. (2009), *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*. Paris, La Découverte.
- \_\_\_\_\_. (2012), *Marx, prénom: Karl*. Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2014), *Commun: essai sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle*. Paris, La Découverte.
- FOUCAULT, M. (1976), *Histoire de la sexualité*. Vol. I: *La volonté de savoir*. Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2001a), "Sur la sellette". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris, Quarto/Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2001b), "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Quarto/Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2001c), "Le jeu de Michel Foucault". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Quarto/Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2001d), "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Quarto/Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2004a), *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris, Seuil/Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2004b), *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris, Seuil/Gallimard.
- HARDT, M. & NEGRI, A. (2005), *Multitude: war and democracy in the Age of Empire*. Nova York, Penguin Books.
- \_\_\_\_\_. (2011), *Commonwealth*. Cambridge, Harvard University Press.
- RABINOW, P. & DREYFUS, H. (1984), *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago, University of Chicago Press.
- TORT, P. (1996), *Spencer et l'évolutionnisme philosophique*. Paris, Presses Universitaires de France.

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-207020150115>.

Texto enviado em 29/9/2014 e aprovado em 12/12/2014.

Daniel Pereira Andrade é doutor em sociologia pela USP e docente da FGV-SP. E-mail: dpaaa@hotmail.com.

Nilton Ken Ota é doutor em sociologia pela USP. Pós-doutorando em filosofia pela USP, com financiamento da Fapesp. E-mail: nilton.ota@gmail.com.

