

ANARQUISMO E ONTOLOGIA¹

ANARCHISM AND ONTOLOGY

Salvo Vaccaro

Università degli Studi di Palermo (Itália)

Resumo

O artigo aborda as relações entre anarquismo e ontologia. Apreende as múltiplas definições de filosofia dando particular ênfase à definição ontológica dedicada à busca da verdade do ser. Propondo considerar o anarquismo em sentido plural, isto é, entendê-lo como formação discursiva que integra elementos de teorização e de prática política, o autor argumenta que as possibilidades de uma conjunção entre anarquismo e filosofia só é possível quando não operada em termos ontológicos, fora das filosofias substantivistas.

Palavras-chave: anarquismo, filosofia, ontologia, devir

Abstract

The article discusses the relationship between anarchism and ontology. It captures many definitions of philosophy with particular emphasis on the ontological definition; dedicated to seeking the truth of being. Proposing a consideration of anarchism in the plural sense, understanding it as a discursive formation which integrates elements of both theory and political practice, the author argues that the possibility for joining anarchism and philosophy is only possible when not done in ontological terms and outside of substantivist philosophies

Keywords: anarchism, philosophy, ontology, becoming

¹ Tradução do original em italiano por Nildo Avelino.

Anarquismo e filosofia. Começemos interrogando o estatuto da conjunção *e*. Ou tratar-se-ia de uma *é* copulativa? Todavia, para ambos os casos será necessário compreender primeiramente os dois termos polares deste enunciado para em seguida coligá-los em uma relação cuja natureza nos dirá o sentido desse *e/é*. Parece que compreender o *anarquismo* constitua uma tarefa mais fácil que compreender o que é a *filosofia* no nosso mundo conceitual e ocidental desde Platão. Será mesmo? Iniciemos pela última.

Existem múltiplas definições de *filosofia*, para uma aproximação inicial retomaremos três. A primeira permite uma coincidência entre saber filosófico e saber *tout court*, isto é, o conhecimento das coisas naquilo que são; não tanto a análise da atividade do pensamento no seu substrato material (o hardware, diríamos hoje), mas a análise das construções de pensamento que servem para enquadrar o objeto e seu conteúdo (as **categorias aristotélicas como software**). Essa definição tem a vantagem de nos recordar uma continuidade desde a antiguidade, passando pela cosmologia renascentista e chegando até Kant que a inova no que concerne a atitude *crítica* da análise filosófica. Quando essa análise filosófica assume em '*leasing*' (para usar um termo contemporâneo) critérios de verificação de natureza científica, transferidos das ciências exatas no plano do pensamento, então, da modernidade em diante, a filosofia torna-se epistemologia.

A segunda definição **permite a superação dessa atividade de conhecimento que não aceita mais limitar-se em decifrar as razões da realidade experimental** (mediatizada ora pelo uso da lógica, ora pelo uso dos sentidos) para projetar-se para além dela, ou seja, *metà fusikà*. A metafísica investiga mediante o uso exclusivo da lógica racional – ainda que construída em certo modo em afinidade com aquilo que será posteriormente chamado *teologia* – tudo o que ultrapassa a mera recepção de sentidos, para perceber além deles um espírito, uma ideia cuja visibilidade (para Platão é uma tautologia) oferece a verdadeira razão da compreensão **do real na medida em que evidencia o dispositivo originário que o anima, que o faz existir e o autoriza reproduzir-se**.

A terceira definição, enfim, dessa rápida e panorâmica [abordagem] é a singular atividade filosófica que busca a substância de toda coisa contida nos objetos do pensar, uma substância necessariamente única que se oculta por trás do visível, daquilo que se apresenta: ou seja, a ontologia busca o ser no fundo do ente, um fundo profundo que o funda, sofre a inaceitabilidade da sua existência pensada, da sua mera existência enquanto ente.

Como está claro, não pretendo afrontar a questão terminológica da filosofia, que frequentemente remete ao amor à sabedoria, do grego φιλος e σοφος. Entretanto, Reiner Schürmann, em uma passagem que neste momen-

to é impossível analisar e verificar adequadamente, sustenta que “οφιλειν” significa não *amar*, mas *apropriar-se* (σοφος, em latim *suus, sien*). O *philosophos* é aquele que persegue um saber para torná-lo seu” (Schürmann, 1996, p. 67).

Façamos uma pausa e passemos ao outro extremo da questão, isto é, o anarquismo. O anarquismo é uma filosofia? E o seria de uma maneira distinta ou no interior de uma corrente específica? É difícil encerrar em um único corpo singular, ‘o’ anarquismo, todos os protagonistas e propostas visivelmente próximos da ideia anárquica. Com efeito, a pluralidade dos anarquismos pensados e até mesmo pensáveis, torna difícil sua recondução a uma unidade de maneira a identificá-lo em uma única disciplina de pensamento, tal como é a filosofia. Digamos, portanto, que os anarquismos não são reconduzíveis a uma forma de pensar como a filosofia, ainda que muitas elaborações pareçam repercussões de tipo filosófico. Se, por exemplo, tomarmos a ética como ponto de atração das dinâmicas de pensamento, então seríamos mais encorajados a considerar que as variantes plurais do anarquismo integram frequentemente no seu interior certa concepção ética, associada a uma conduta individual e coletiva como pré-condição material a toda hipótese política de caráter anárquico.

Mas, então, o que é o anarquismo plural? Se o observarmos na sua gênese histórica-material, ele pertence à esfera da política. Nasce em um contexto fortemente politizado, nasce em forte contraste à tendência secular e moderna da despolitização da sociedade e de seus componentes (o termo *ator* trai a aceitação implícita e passiva da sua espetacularização, bem antes do agudo diagnóstico de Guy Debord). Certamente, a influência das Luzes é amplamente visível para tornar suspeita essa “colocação” do anarquismo no alveo das ideias políticas e conferir-lhe uma áurea filosófica; porém, resulta quase impossível separar a ideia anárquica dos movimentos históricos que a encarnaram, todos eles destinados a subverter politicamente não um regime histórico da política, mas sim uma forma herdada há séculos para inaugurar uma forma de vida associativa dela emancipada.

Mas trata-se de um pensamento da política, isto é, de uma teoria, de uma filosofia da política? Ou seria apenas uma prática discursiva, como diria Foucault, que é, em igual medida, tanto teórica quanto prática? Propendendo para essa última leitura convergem numerosos fatores que uma eventual, utilíssima e interessante investigação genealógica (muito longe de uma reconstrução histórico-arquivista tão valorizada pelos anarquistas) poderia ressaltar. Antes de mais nada, a original condição pela qual a estratificação da ideia anárquica na sua generalidade nos restitui exclusivamente uma figura de pensador teórico que coincide, até mesmo biograficamente, com a figura do militante ativo. Exceto Godwin e Stirner, no nosso “museu de cera” não existe um teórico do

pensamento anarquista que não tenha sido ativo protagonista da história do movimento político. Como se a legitimidade do ato de reflexão teórica fosse previamente aceitável, sem correr o risco de uma exaltação acrítica e laudatória da singular figura humana, desde que descenda da “torre de marfim” para incidir no álveo plural do comum dos mortais, daqueles militantes que agem sobre o terreno da prática considerada lugar prioritário de verificação, confundindo ou adivinhando táticas e estratégias políticas para além de quaisquer outras em um dado contexto histórico e social.

Além disso, a massa de documentos de nível e natureza diversa que caracteriza a produção cultural do anarquismo plural testemunha a prática discursiva certamente nutrida de análises políticas, reflexões teóricas, mas também de panfletos, programas, artigos do exterminado jornalismo independente que marcou os anos de ouro dos movimentos anarquistas compostos majoritariamente de operários no limite do analfabetismo cultural, entretanto, tão cuidadosos da dimensão cultural como raramente se verifica hoje, nos quais se registra a valorização das competências culturais de cada um.

Sem dúvida, o anarquismo plural, entendido como *formação discursiva*, integra em si elementos de uma teorização da política, por assim dizer, pura, isto é, infinita e não contingente: a crítica ao estatismo (não somente da forma-Estado) e a negação da autoridade o demonstram, bem como alguns sofisticados níveis de teorização autorreflexiva sobre as próprias categorias epistêmicas podem permitir o pertencimento a certa ideia de filosofia política. Entretanto, não são essas atitudes singulares que marcam de modo emblemático o corpo do anarquismo plural e seus protagonistas históricos de carne e osso. Ao contrário, se devemos realmente procurar uma das razões pela qual o anarquismo plural se faz hoje mais balbuciante na agonística social do rico e potente mundo ocidental, provavelmente a razão consiste no traço distintivo do qual dizíamos acima, quer dizer, a condição de longo passo asfíxiante da reprodução cultural autorreferencial do anarquismo e de seus movimentos, **refratário e desconfiado a contaminar-se, mestiçar-se e incorporar, com os devidos filtros de reelaboração, aportes de pensamento e de prática provenientes de contextos culturais próximos, porém diversos; afins, porém diferentes em relação a motivações, prospectivas, objetivos e finalidades.**

Ao fim dessa dupla e rápida exposição da filosofia e do anarquismo, a impressão é que o estatuto da letra *e* consista de uma conjunção disjuntiva. Além disso, ao sobrepormos as descrições, seria preciso ao menos evidenciar de que modo a faísca detonante de um pensamento filosófico provenha do *estupor como móbil da contemplação cognitiva*, no qual a ameaça de ativação do discurso anárquico (ao mesmo tempo teórico e prático) é constituído, mencionando

Hannah Arendt, pela *raiva como móbil da ação transformadora*. A experiência da injustiça, da prevaricação, da arrogância do poder, representa o *prius movens* da ação anárquica e isso se reflete já no âmbito ético que o define, em que o prefixo *a* de privação nega como postulação primária – como *incipit* infundado do ponto de vista teórico, mas suficientemente profundo para ativar sempre uma reviravolta radical de vida – a autoridade contra a qual negativamente se choca o anarquismo. Obviamente, visto que os movimentos históricos declinaram aquela “raiva originária”, é uma tarefa bastante complicada para destrinchar em duas linhas, passando da ironia inventiva à insurreição própria e verdadeira, da revolta espontânea à revolução (mais ou menos) organizada.

A abordagem negativa do anarquismo, no sentido do prefixo de privação *a*, comporta, segundo meu ponto de vista, igualmente uma ulterior bifurcação da reflexão filosófica. **Precisamente pelo fato de exonerar-se da tarefa contingente** em delinear uma proposta organizativa de sociedade privada de domínio, confiada como derivação aos movimentos historicamente constituídos, o anarquismo prospecta-se ao *infinito* no próprio respiro de pensamento. A proposta anárquica, com efeito, não é suscetível de negação contrafactual sobre o plano histórico: o fato que nenhuma sociedade moderna ou antiga (salvo na regressão às sociedades pré-letradas, à maneira de Pierre Clastres) jamais tenha alcançado um estágio anárquico na própria existência, não representa uma arma teórica contra o anarquismo que, enquanto tal, postula a contestabilidade da autoridade com toda sua consequência no plano institucional e social, prescindindo da finitude da história. É desse modo que seu respiro é, certamente, *infinito*; porém, é perigosamente “análogo” à indagação metafísica acerca do estatuto do ser, tão logo saísse à procura de um “contraestatuto do ser” no interior do qual legitimaria aquela contestabilidade da autoridade não tanto pelo fato mesmo de ser capaz de pensá-la, mas porque é pensável um “ser-em-fundo-potencialmente-anárquico”.

Contra isso, o pensamento filosófico contemporâneo mais crítico e dissonante abandonou finalmente qualquer veleidade metafísica, ao menos nas suas propostas de efeitos políticos mais radicais, para orientar a própria procura no interior de uma *finitude* do humano (e inclusive do pós-humano) transgeracional no qual investiga os efeitos psicológicos existenciais no plano singular e coletivo, as recaídas em um agir político destituído de qualquer hipoteca teológica, assim como a busca de sentido e de máxima valorização do espaço contingente de vida com o qual a filosofia auxilia a melhor sustentar a aventura mundana entre o nada pré-natal e o nada pós-mortal.

Quando, mais acima, coloquei em evidência o perigo para o pensamento anárquico de um “contraestatuto do ser”, a perspectiva da qual pretendo

distanciar-me é precisamente a da busca por uma ontologia do ser que possa confirmar a hipótese anárquica, mergulhando-a em uma base confiável que se ofereça como plataforma de verdade. É o destino de toda ontologia como operação conceitual, aquém da sua declinação em sentido plural (Deleuze) ou histórico-social (Hacking). A ontologia é aquele particular segmento da reflexão filosófica no qual se busca a estabilidade do ser enquanto ser, ou seja, no qual o objeto da busca sofre uma específica torção no sentido de uma abstração transcendental na direção de uma essência invisível em relação ao ente, que situa sua ancoragem em qualquer coisa de inamovível, um substrato pro-fundo no fundo do qual permanece firmemente fechado em uma condição de destino imóvel e imutável, e precisamente para o ser enquanto ser e não como ente mutável e cambiante em relação às condições de cognoscibilidade de natureza histórico-conceitual.

A ontologia é uma fase da reflexão filosófica que caracteriza a superação da narrativa naturalística e física das coisas do mundo, na direção da construção artificial de *uma e única* essência oculta (Parmênides) a ser trazida à luz da verdade. É o étimo grego do lema “verdade”, *a-letheia, des-velamento*, como se o pensamento filosófico que busca a origem do mundo nos fatos da natureza trouxesse em si o vício da dissimulação, da ocultação do meta-físico, daquilo que vai além da mera aparição sensata de um mundo percebido através de sentidos enganadores e ilusórios, bem ali onde a capacidade da razão torna-se infalível, em relação aos sentidos da percepção, mas, enquanto tal, apanágio de poucos filósofos, de tal modo que Platão queria não somente guias intelectuais como também políticos.

A manobra filosófica revela, assim, a sua intenção política, ou seja, de um lado garante o conhecimento do mundo não àqueles que dispõem dos cinco sentidos *naturaliter*, por assim dizer, e, portanto, disponíveis sem competências particulares; mas sim somente àqueles que dispõem de uma faculdade racional (*logos* e não *nous*, pois esse último é disponível a todos como simples *mente*), cujo exercício torna-se pela primeira vez fruto de um adestramento específico, de uma domesticação particular, por meio de escolas de pensamento, de técnicas sofisticadas etc.

De outro lado, conhecer o mundo significa controlá-lo, tal como é evidente no preceito alemão sobre a *compreensão* como *posse* do mundo (*Ver-stehen, Ver-stand*), e, portanto, o nexos entre saber e poder se coloca desde a alvorada do exórdio de um saber disciplinar preciso como a filosofia metafísica, até a busca de um fundamento ontológico do ser. Tal busca possui um escopo político: dissimular a tensão perene entre pensamento e mundo, transformando-a em guerra; ou seja, uma particular torção do conflito em um campo de tensão

apropriável por todos, ou, poder-se-ia dizer, pelo campeão do pensamento, como nos lembra Heráclito ao colocar o *polemos* como pai e rei de todas as coisas. A dissimulação do *polemos* assume o nome de *stasis* que, nos tempos de Platão (*República*, V, 470b, 470c-d), designava precisamente o estado de guerra do qual derivam ainda hoje, porém sob o corte da dissimulação revelada, a raiz temática do *Estado*, da *estatalidade* como *princípio de estabilidade* entendida como inamovibilidade resultante de uma apropriação violenta sob o signo da guerra de conquista, mito originário da fundação violenta do Estado e do poder político².

A ontologia delinea o horizonte metafísico deste percurso filosófico-político no qual a tensão irreconciliável entre pensamento e mundo é anestesiada; horizonte no qual é anestesiado o excesso constitutivo do pensamento em relação mundo assim-como-ele-é e do mundo em relação ao pensamento-como-é-conceituado; anestesia-se, enfim, aquilo que Derrida chama de aporia fundadora do vazio sobre o qual a história do pensamento ocidental ergueu seu mausoléu de plenitude. A ontologia, com efeito, coloca uma origem na dimensão inverificável, inoxidável, intocável, em uma palavra, não contingente, na qual começa a tornar-se possível a longa trajetória do sentido por meio da qual a filosofia narrou não somente a interpretação do mundo, mas também sua transformação, muito antes do ataque marxista contra Feuerbach.

Buscar a ontologia do ser significa buscar instalar uma essência na *arché* do mundo, entendida tanto como princípio originário quanto como guia que comanda a instalação do sentido da narrativa filosófica do ser. Isso se coloca de maneira totalmente inflexível, sempre e de qualquer modo, prescindindo de toda contingência histórica, mas distante dos sentidos humanos, confiando-se ao *logos* como operação soberana de captura: o *logos* não apenas como narrativa fiel e, portanto, verdadeira, mas o *logos* como seleção **intencionada à determinação da verdade soberana-histórica**, perene e metafísica do mundo e de tudo aquilo que nele é entretido. O ser enquanto ser é estável, selado em um fundo de invisibilidade pública (será preciso esperar as luzes do Iluminismo para rachar publicamente essa invisibilidade), afundado sob bases estáveis, impenetráveis, portanto, estatais e bélicas por definição conceitual, ou seja, operativamente políticas por exonerar de sentido qualquer outra possibilidade para pensar além da *arché*. Uma hipoteca de pensamento obstinadamente anti-an-árquica: eis a dimensão estatista da ontologia, a única possível no interior da metafísica ocidental.

Buscar uma posição ontológica no interior de um conflito de narrativas (Ricoeur) significa acionar uma guerra entre verdades sob o segredo piramidal de sua acumulação hierárquica. Aquela narrativa que conseguir alcançar uma

² Cf. Jean-Pierre Vernant (1971, 1974).

posição hierarquicamente superior em colocar a inamovível postura do ser sobre um fundamento no qual se garante o reconhecimento público da filosofia creditada terá o direito de colocar a si mesma como única verdade incontrovertível, certamente destituível, mas apenas sob a condição de mesurar-se sobre o mesmo terreno de confronto e, conseqüentemente, vencível em uma agonística cuja recompensa é a posição de superioridade hierárquica: um paradigma de soberania, para parafrasear o efeito político da tensão epistêmica à la Kuhn. Determinar o ser estatal significa apropriar-se de uma posição soberana por meio da qual se controla hierarquicamente a longa cadeia de sentido que inclui o que é digerível no interior do paradigma de verdade metafísica e que ao mesmo tempo exclui sem apelo isso que não se apresenta domesticável pela busca ontológica, relacionando-o ao pensamento louco, utópico, insensato, descontextualizado, impensável porque impossível na medida em que é negado pela verdade ontológica do ser.

O efeito árquico da busca filosófica de um fundo ontológico do ser que sobre-determine como fundamento o nexos do ser com o mundo da vida, não é apenas apanágio de uma tensão metafísica. Sou de opinião que ele se acomode igualmente nas dobras mais sutis de um pensamento expandido e projetado em uma perspectiva de salvação e emancipação. Sobre esse ponto, refiro-me ao conceito de *conciliação* (*Versöhnung*, *Reconciliation*) que caracteriza não apenas a dialética de Hegel, com a relativa hipoteca sobre sua inversão em termos materialistas concebida por Marx, mas igualmente o horizonte final da Teoria Crítica de Adorno.

De ângulos e com objetivos diversos, tanto Carl Schmitt quanto Hans Blumenberg sublinharam a afinidade das categorias modernas da razão política com uma semântica teológica de expressão medieval. Giorgio Agamben considerou até mesmo reencontrar uma refinada analogia também de formas exteriores entre estilos litúrgicos da Igreja e organizações específicas da política. Substancialmente, a secularização é literalmente a transposição sobre o plano mundano de dispositivos transcendentais que vinculavam o ser dos entes corpóreos ao destino da própria alma, confiado ao reino dos céus mais do que à *civitas* terrena. Enquanto a salvação diz respeito inteiramente ao além, segundo a teologia política clássica a modernidade seculariza tal dispositivo, de um lado deixando inalterada a lógica formal, de outro deslocando a emancipação sobre o plano mundano por meio de uma revolução copernicana que, no quadro cosmológico em que inicia, conclui a sua trajetória vibrante na dialética da revolução política, por sua vez herdeira do reviramento histórico e materialista da dialética hegeliana.

Assim, em Adorno a conciliação torna-se o horizonte contrafactual

de todo processo de transformação qualitativa da existência, mesmo tendencialmente incompleto, uma unidade sintética do múltiplo, “uma síntese não violenta do disparate” (Adorno, 1975, p. 242), ou seja, segundo Adorno, o ponto teórico em que se reconcilia um sujeito mutilado pelo individualismo burguês, atormentado por saberes disciplinares, disciplinados e disciplinantes, que refletem a divisão **do trabalho também a nível intelectual, portanto igualmente** mercadizado (Sohn-Rethel), para recompô-lo em uma identidade feliz entre a sua subjetividade mais enxuta, mais sóbria, e o mundo da vida “não danificada”, parafraseando o subtítulo de *Minima moralia*. Com reconciliação, enfim, Adorno entende nomear o estado de justiça ideal perseguido pela Teoria Crítica, que depõe dialeticamente a política da tarefa de realizá-la para torná-la real em um moto contínuo de negação determinada, aquilo que Adorno chama precisamente “dialética negativa”.

Conciliação ou *reconexão* em um futuro anterior de uma condição originária da qual nostálgicamente se elabora o luto, a perda, a falta a ser recomposta em uma dimensão emancipatória de liberdade inteiramente circunscrita em um percurso de liberação que reencontre a unidade identitária entre ser e mundo, como Hegel evoca no *Espírito absoluto*, nem tanto herdeiro dissimulado da salvação teológica sobre o plano espiritual, mas dotado da potência política e conceitual do sistema dialético. A recomposição da falta evoca o selo do cristianismo como estilo de pensamento ocidental denunciado por Nietzsche: como a queda no pecado original dissipa para sempre o jardim do Éden, então a insuficiência ontológica da condição humana impede o acesso ao não-lugar anárquico, cujo alcance é projeto sempre mais adiante, para além da aposta antropológica sobre a bondade do homem (Rousseau) e do lugar político da incerta revolução, **para ser recuperada apenas em termos recompostos, nostálgico**, exatamente como a ressurreição no modelo cristão. Assim, a reconciliação não se apresenta como um processo totipotencial porvir (Derrida), mas sim como um evento por restaurar.

Nesse sentido, a hegemonia sobre o percurso de liberação prevalece sobre a prática criativa de liberdade, reproduzindo involuntariamente os valores da modernidade em relação à qual a própria Teoria Crítica pretende distanciar-se para recuperá-los profundamente: a prevalência do método de pensamento sobre o objeto de reflexão que, traduzido politicamente, significa aquilo que Habermas não cansará de repetir: a incompletude constitutiva do projeto da modernidade implica a impossibilidade de objetificar a condição de liberdade, pese o conflito infinito e interminável, justamente como havia predito Freud relativamente à análise; e, portanto, o desdobramento sobre posições despoltizadas nas quais a neutralização do conflito é jogada conforme

as regras do jogo, conforme procedimentos metodológicos em que a liberdade torna-se uma variável dependente das regras e não mais uma invenção criativa sobre o modelo da genialidade artística em cujo conflito entre estilos não encontra necessidade de acumular-se hierarquicamente, sendo deixado ao juízo anárquico do gosto, sem nenhuma necessidade de encerrar a tensão criativa definitivamente em um cânone padronizado do gosto.

A dialética da conciliação se perverte, então, em sua sujeição hierárquica, à sua configuração árquica no momento em que persegue uma identidade unitária entre ser e mundo cuja dizibilidade é **de competência do sujeito hegemônico** tanto no pensamento quanto na prática ditatorial das regras do jogo que prefiguram a via da liberação. O eco do confronto político entre Marx e Bakunin é rerepresentado constantemente para significar uma diferença metodológica entre duas teorias políticas, ambas empenhadas na liberação, mas, talvez, inconscientemente vítimas da armadilha da modernidade que lhes designa um horizonte artificialmente comum. Ser e mundo reconciliam-se no sucesso da dialética, finalizando a história, uma vez alcançado o ponto final. Hoje isso não é mais pensável em uma perspectiva crítica mais atenta à dialética do iluminismo denunciada por Adorno e Horkheimer, que o próprio Adorno percebia possível delinear também pela dialética da dialética, por assim dizer, sem, entretanto, precisar em que sentido a forte ancoragem no negativo poderia impelir a conciliação sempre mais adiante, sem final histórico.

O efeito mais duradouro no tempo da busca filosófica de um estilo ontológico de pensamento é perceptível no vício identitário por meio do qual dotamos de essência inamovível aquilo em que imprimimos um nome. A imagem da ontologia, com efeito, é aquela forma do pensar com a qual bloqueamos o fluxo do tempo na substância, ou seja, nisso que está abaixo do fluir, para ser valorizado como substantivo. Eis o que a operação ontológica da substantivação do ser e das coisas mundanas que o circundam produz: uma parasitação do tempo, bloqueado, cristalizado no nome **próprio cuja estabilidade dissimula e oculta o fluir do tempo**, sua passagem do nada do qual provimos ao nada em direção ao qual nos dirigimos. Oferecer um sentido vital a essa passagem – que, ao fim das contas, é nossa existência e a única à nossa disposição e, portanto, merecedora de cuidado e atenção –, significa valorizar a plenitude da vida contra o destino da morte. O preço dessa significação é a reificação do viver, do seu fluxo anárquico que não tem outra origem que o nada causal e sem direção predeterminada, salvo se o sentido identitário não substantive o devir do vivo em uma forma-de-vida estável, fechada, cujo nome torna-se a aposta em jogo do controle operado pelos dispositivos de domínio.

Gilles Deleuze nos convidou diversas vezes a desestabilizar a operação

ontológica da substantivação do ser, desarmando os nomes próprios que bloqueiam a identidade em qualquer coisa de estático, para orientar não somente o estilo do pensar, mas também a existência política singular e plural ao mesmo tempo em direção ao diagrama móvel do *devenir*. “O Uno se diz num só e mesmo sentido de todo o múltiplo, o Ser se diz num só e mesmo sentido de tudo o que difere. Não estamos falando aqui da unidade da substância, mas da infinidade das modificações que são partes umas das outras sobre esse único e mesmo plano de vida.” (Deleuze, Guattari, 1980, p. 311 [1997, p. 39]).³ Sem dúvida, o fluxo do devir-vida segue canalizado em modos e formas contingentes para poder acionar e articular existências, mas tais concatenações se apresentam móveis e reversíveis, abertas à contingência de ulteriores concatenações que abrem significações a cada vez diferentes e jamais inamovíveis. O diagrama do devir se contrapõe nitidamente à programática da estatalidade, ou seja, à individuação de um horizonte final em direção ao qual se endereça o *telos* do tempo histórico. É o risco que corre certa metafísica da anarquia, a saber, a ideia de uma meta definitiva do esforço humano em conseguir e perseguir um estado de plena liberdade, uma condição pós-emancipatória que reconcilia *misticamente*, como sustentou Simon Critchley, a ideia anárquica da “perfeição da humanidade livre de conflitos” [“*conflict-free perfection of humanity*”] (Critchley, 2009, p. 282).

Adotar uma narrativa dos múltiplos sentidos do devir significa, seguindo o rasto de Deleuze, desativar a potente ideia estatal da necessidade de confiar a uma essência invisível sob a aparência dos entes da vida; significa destituir de significado a ideia da necessidade de uma ordem perene porque autenticada em uma dimensão substantiva e substancial do mundo-assim-como-ele-é; significa assumir em uma perspectiva virtualmente excedente cada enlace do ser-assim-e-não-diversamente; significa separar-se inexoravelmente da ideia “bélica” de uma meta a alcançar, aferrar, capturar e manter estável no tempo, ainda que seja ela a ideia de um “estado” de anarquia como sociedade *acabada*; significa acolher uma postura ética da relação plural (e não do átomo individual) como base móvel de todo fato histórico e, portanto, de toda solução coletiva, isto é, política, aos numerosos problemas que encontramos no viver associados, visto que toda forma-de-vida identitária é rica ao menos de duas ou mais singularidades que se entrelaçam; significa praticar processos abertos

³ “Só houve uma proposição ontológica: o Ser é unívoco. [...] o essencial na univocidade não é que o Ser se diga num único sentido. É que ele se diga num único sentido de todas as suas diferenças individantes ou modalidades intrínsecas. [...] ele se diz da própria diferença. [...] a univocidade do ser significa também a igualdade do ser. O Ser unívoco é, ao mesmo tempo, distribuição nômade e anarquia coroada.” (Deleuze p. 52-3, 55 [2006, p. 65, 66, 67 e 69]).

e indeterminados nos quais se experimenta hipóteses de devir-liberdade e de devir-liberação como ocasiões conjuntamente conflitantes (consequentemente, fora de qualquer binarismo político) para centrifugar o círculo identitário da substantivação, isto é, aquela clausura autorreferencial de natureza instituída e constitucionalizada (quaisquer que sejam as formas jurídicas nas quais pode ou poderá realizar-se).

“Se os nômades nos interessaram tanto, é por que eles são um devir, e não fazem parte da história; estão excluídos dela mas se metamorfoseiam para reaparecerem de outro modo, sob formas inesperadas nas linhas de fuga de um campo social.” (Deleuze, 1990, p. 209 [1992, p. 191]).

Recebido em 09/01/2012. Aprovado em 15/03/2012.

Referências

- ADORNO, Theodor W. **Teoria estetica**. Torino: Einaudi, 1975.
- CRITCHELY, Simon. Mystical Anarchism. **Critical Horizons**, v. X, n. 2, 2009.
- DELEUZE, Gilles. **Différence et répétition**. Paris: PUF, 1968 [Edição bras.: Coordenação da tradução Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro Graal, 2006].
- _____. **Pourparlers**. Paris: Minuit, 1990 [Edição bras.: Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992].
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mille plateaux**. Paris: Minuit, 1980 [Edição bras.: v. 4. Coordenação da tradução Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 1997].
- SCHÜRMAN, Reiner. **Des hégémonies brisées**. Mauvezin: T.E.R., 1996.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mythe et pensée chez les Grecs**. Paris: Maspero, 1971.
- _____. **Mythe et société en Grèce ancienne**. Paris: Maspero, 1974.