

## A densidade e a fragilidade do mundo: Bruno Latour e o ‘afirmacionismo’ contemporâneo

Por Benjamin Noys

Tradução: Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC).

Originalmente publicado como o terceiro capítulo da obra “The Persistence of the Negative. A Critique of Contemporary Continental Theory”. As notas de pé de página foram mantidas em inglês.

Para citar este texto em seu idioma original: NOYS, Benjamin. The Density and Fragility of the World: Latour. In: NOYS, Benjamin, *The Persistence of the Negative. A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

*Nada que é pode ser subtraído, nada é dispensável.*

Friedrich Nietzsche<sup>1</sup>

Bruno Latour é uma anomalia. Por um lado, ele parece ser uma exceção radical às formas usuais da teoria afirmacionista<sup>2</sup> que eu delineei. Seu trabalho não está enraizado nas lutas anti-hegemônicas dos anos setenta e, de fato, ele transparece um considerável ceticismo político diante das tradições marxistas e revolucionárias: Latour endossa o revisionismo de François Furet a respeito da Revolução Francesa, desdenha os históricos intentos revolucionários de “mudar o homem” e o tom de sua postura política irônica e provocativa ressoa no título de uma entrevista oferecida por ele em 2007: “Somos todos reacionários hoje em dia”<sup>3</sup>. Além disso, distante da reabilitação de Deleuze como um “metafísico puro”,

<sup>1</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 80.

<sup>2</sup>Na introdução de seu livro, Benjamin Noys delineia o ambiente afirmacionista que caracterizaria o pensamento contemporâneo do seguinte modo: “Se considerarmos a teoria contemporânea como estando polarizada entre as figuras antitéticas de Alain Badiou e Antonio Negri – um platonismo austero e uma alegria spinozista – este aparente antagonismo oculta seu compromisso compartilhado com a afirmação. Em formas muito diferentes, ambos afirmam a criação de ontologias não metafísicas, o potencial inventivo do sujeito, a necessidade de produção da novidade e uma suspeita concomitante da negatividade e do negativo. Mais além dessas duas figuras -- e despercebidas em todas as disputas, debates e guerras metafóricas que invadiram a teoria contemporânea -- esse “afirmacionismo” constitui uma doxa dominante e em grande parte não marcada. Por fora das posições teóricas mais elevadas, um consenso afirmacionista mais disperso opera nas ciências humanas e sociais contemporâneas. Embora proclamando sua oposição às supostas abstrações da alta teoria, esse “baixo afirmacionismo” afirma a densidade, a complexidade e a materialidade históricas -- simplesmente substituindo uma forma de afirmação e construção por outra, que é supostamente mais matizada. O resultado é que qualquer reabilitação da negatividade enfrenta um ambiente inóspito, no qual é, na melhor das hipóteses, aceita de forma condescendente como sinal dos últimos remanescentes de um paleo-hegelianismo, ou, no pior dos casos, considerada uma apologia da destruição niilista. Reificando a negatividade no negativo, que é tratado como sinônimo do que é desatualizado ou puramente destrutivo, essas mistificações ideológicas atendem seu propósito ao bloquear qualquer pensamento da negatividade como prática”. (N.T.)

<sup>3</sup> Latour, *We Have Never Been Modern*, p. 40; Latour, ‘Let the dead’; Latour, ‘We are all reactionaries’.

Latour não vê a si mesmo como um filósofo profissional e expressa seu desconforto com o trabalho de fazer metafísica<sup>4</sup>. Por outro lado, Latour poderia ser visto como a quintessência do humor que caracteriza o consenso afirmacionista. Sua recusa total a se engajar com atividades ou teorias políticas (pelo menos as de “esquerda”, tal como elas costumam ser definidas), sua auto-imagem de antropólogo paciente ou de seguidor sociológico de redes – concebidas como arranjos materiais que incluem humanos e não-humanos em termos “iguais” ou democráticos – e seu rechaço da problemática moderna da crítica fazem dele um sujeito emblemático.

É este segundo elemento do pensamento de Latour que, de fato, define o primeiro: ser um rastreador paciente de redes supõe, para Latour, a rejeição de qualquer modelo radical ou revolucionário de mudança. Afirmar o mundo como ele é, um mundo no qual nada pode ser subtraído e nada é indispensável, dá o tom de um novo gradualismo político que se propõe respeitoso dos contornos do mundo tal e como eles se apresentam para nós. Latour torna explícitos os efeitos conservadores implícitos do afirmacionismo, especialmente em suas formas mais genéricas e “baixas”. Mas em vez de simplesmente impugnar sua posição de um só golpe – um gesto que, a propósito, já foi desarmado pela rejeição latouriana do reducionismo da crítica –, quero traçar em todo seu escopo a articulação singular que Latour dá ao afirmacionismo como uma rejeição de qualquer política radical. Este percurso pelo pensamento de Latour permitirá que definamos ainda melhor as apostas políticas de nosso pensamento da negatividade.

Latour já definiu e redefiniu várias vezes sua própria posição mantendo, entretanto, certas continuidades. O que aparece no núcleo de seu pensamento é um novo construtivismo que problematiza e dissolve a distinção entre social e natural. Latour alcançou essa posição traçando redes de objetos híbridos arranjados a tal ponto que não se pode privilegiar o social sobre o natural, ou o humano sobre o não-humano, no processo de construção dos fatos. Em particular, este foi seu trabalho como um antropólogo ou sociólogo da ciência que soube definir sua postura após se confrontar com o desafiante sucesso material da ciência; um sucesso que resiste a ser reduzido a qualquer forma particular e privilegiada de explicação. O projeto de Latour foi descrito por Caspar Jensen como o colapso da epistemologia na ontologia, no qual o foco se posiciona sobre a reconfiguração das realidades e não na substituição de explicações naturalistas da ciência por explicações de cunho social<sup>5</sup>. É esta prática de reconfiguração que me parece chave: uma prática de traçar e sustentar conexões, manter os “objetos” juntos e contemplar a materialidade e a densidade do que existe. Ao abordar o trabalho de Latour em seus próprios termos eu pretendo sugerir, de uma forma deliberadamente provocativa, que sua maneira de proceder também pode ser usada para caracterizar de forma mais geral as correntes atreladas ao afirmacionismo nas ciências humanas e noutras disciplinas.

4 Latour, ‘Response’.

5 Jensen, ‘A Nonhumanist Disposition’, p. 248.

Pontualmente, o que também torna o trabalho de Latour chave é a forma como ele desdobra seus efeitos de reconfiguração contra o conceito de crítica. Ele oferece uma das articulações mais firmes entre afirmacionismo e rejeição da crítica mediante a assimilação desta última a um princípio de divisão que tenta, constantemente, estabelecer um ponto puro de conhecimento seguro contra o mar do mito, da ideologia ou da falsa consciência. O exemplo clássico é o cogito cartesiano, ainda que o sujeito transcendental kantiano seja mais vital em termos de influência. Para Latour, o pensamento moderno simplesmente performou uma série de atualizações desse sujeito, substituindo-o pelo inconsciente, pela sociedade, pela economia, pela linguagem, pela episteme, etc., ao passo que preservava sua função de legislador<sup>6</sup>. Suspeito – não sem boas razões, como veremos mais adiante – que o alvo principal é o marxismo, que Latour tende a assimilar à crítica da ideologia associada, “em última instância”, a uma concepção reificada do econômico como Força Motriz<sup>7</sup>. Seja como for, a crítica é tomada como uma espécie de imperialismo teórico que estende seu domínio para além de seu ponto central, dispondo e submetendo ao seu redor tudo o que encontra pela frente. Latour, então, oferece um triplo desafio: minar os recursos mais convencionais da esquerda política, minar a diferença entre humano e não-humano e se desvencilhar de um pensamento crítico que, diz ele, policiaria incansavelmente estas distinções.

### DISPUTANDO O MODERNO

O pensamento de Latour opera sob o signo da crise, mas esta crise não está dada pelo pathos do fracasso identificado pelos afirmacionistas de esquerda. O seu é o pathos da vitória – 1989 significa, para ele, não a crise do socialismo de Estado e o início do triunfalismo capitalista, mas sim uma crise feliz que nos leva a dizer adeus aos sonhos da crítica, da modernidade e da revolução total. Em *Jamais fomos modernos* (1991) Latour identifica 1989 como o ano da “perfeita simetria” entre o fim do socialismo e o fim do sonho da natureza sem limites, correlativo ao colapso do projeto moderno em sua forma mais perniciosa – um socialismo de estado que, supostamente, controlaria o social e o natural<sup>8</sup>. Para Latour, o projeto moderno foi saturado por aquilo que nos confronta o tempo inteiro quando abrimos o jornal: o aparecimento constante de novos “objetos” híbridos que desafiam as divisões limpas e arrumadas do social e do natural. “Toda a cultura e toda a natureza (...) estão sendo revolvidas uma e outra vez todos os dias”<sup>9</sup>. O buraco na camada de ozônio, por exemplo, é um “objeto” ao mesmo tempo natural, social e político. É o efeito de saturação desses “objetos” que levou à crise do moderno e trouxe a oportunidade de começar de novo.

6 Latour, ‘The Enlightenment’, p. 88–9.

7 Latour, ‘Never too late’.

8 Latour, *We Have Never Been Modern*, p. 9.

9 Ibid. p. 2.

A “crise”, aqui, não é a do capitalismo, mas a do projeto moderno – ou, como prefere Latour, da constituição moderna. Esta constituição é o resultado de articulações sub-reptícias entre duas práticas: purificação e tradução. A tradução “cria misturas entre tipos de ser inteiramente novos, híbridos de natureza e cultura”<sup>10</sup>. Em vez de conceder primazia à tradução, a constituição moderna impôs sobre ela a prática da purificação que gerou duas zonas ontologicamente diferentes: o humano e o não-humano. Ironicamente, a negação, repressão e exclusão dos híbridos permitiu sua produção massiva. A ênfase na tradução poderia levar ao estabelecimento de algum controle sobre os híbridos, contudo, seu banimento na zona geral do não-humano os manteve apartados de tudo, ao passo que “tornava invisível, impensável, irrepresentável o trabalho de mediação que constitui os híbridos”<sup>11</sup>. A filosofia, argumenta Latour, apenas ratificou essa distinção, com algumas exceções notáveis – por exemplo, Whitehead e Serres. Os filósofos também mantiveram a distinção entre humano e não-humano e condenaram a si mesmos à perpétua e infundável tarefa de tentar inventar instrumentos para franquear estes domínios supostamente diferentes<sup>12</sup>. Hoje, exatamente como a constituição moderna, a filosofia encontra suas próprias práticas purificantes já totalmente saturadas pelas construções híbridas da tradução.

Esta situação não deve ser encarada com pesar. Em vez disso, a quebra das compartimentações modernas permite uma oportunidade única de descartar do presente as opções intelectuais exauridas. A proliferação de híbridos, comenta Latour, interrompe qualquer projeto anti-moderno que pretenda acabar com a dominação humana da natureza através do retorno a algum estado prelapsariano fantasmático de harmonia entre homem e natureza<sup>13</sup>. Estamos diante do fim da melancolia pós-moderna, a qual, apesar de todos os seus chamados em prol da construção de uma “ciência feliz”, permanece suspensa num ceticismo ainda orientado pelas coordenadas da compartimentação moderna. Por fim, não podemos mais continuar tentando ser modernos, o que, para Latour é simplesmente uma opção *démodé*. Estranhamente, considerando uma posição diametralmente oposta a dele, Latour está em concordância com Alain Badiou ao apresentar 1989 como o fim – Badiou

10 Ibid. p. 10.

11 Ibid. p. 34.

12 Quentin Meillassoux’s *After Finitude* (2008) offers a similar characterisation to Latour, in his argument that modern post-Kantian philosophy is dominated by ‘correlationism’, in which reality only figures secondarily

by its correlation to human presence. Graham Harman, in *Prince of Networks* (2009), has explored the tense relation between Latour and ‘correlationism’, and argued that despite ‘*flashes of correlationism*’ (p. 163) Latour is one of the few contemporary philosophers who can escape this charge.

13 Perhaps the most extreme example of the anti-modern tendency, unmentioned by Latour, is the work of the anarcho-primitivist John Zerzan. In *Elements of Refusal* (1999) Zerzan is not content with the usual dating of the ‘catastrophe’ of the modern to the origin of capitalism or the birth of the state. He goes back beyond even the Neolithic revolution, which introduced agriculture, to date the ‘fall’ to the ‘invention’ of language and symbol formation. The extremity, and inadequacy, of such a position has been criticised from within the anarchist milieu by David Graeber, in *Fragments of an Anarchist Anthropology* (2004) (pp. 53–4), and by En Attendant in their pamphlet *John Zerzan and the Primitive Confusion* (2004).

prefere o termo saturação – de uma sequência particular. Enquanto Badiou encara essa situação como a oportunidade de reinventar o projeto moderno numa fidelidade com a paixão do século XX pelo real<sup>14</sup>, para Latour tudo isso está também acabado. A afirmação de Latour, como sugere o título de seu livro, é que felizmente nunca alcançamos o “moderno”. Nós agora podemos ver que a purificação nunca triunfou realmente sobre a tradução. Estamos, portanto, autorizados a começar novamente concedendo primazia a própria tradução. Isto significa assumir o que Latour chama de uma posição “amoderna”: a feliz aceitação da produção de híbridos associada com um engajamento com sua multiplicidade e proliferação.

A rede é a figura privilegiada para o delineamento das várias traduções que constituem qualquer “objeto” híbrido. Latour não se refere apenas às redes atuais, embora, obviamente, as novas redes como a Internet tenham dado um impulso importante para o pensamento de redes. Em vez disso, Latour prefere falar da teoria do ator-rede como meio de traçar pontos de conexão e desconexão que fluem entre os “objetos”. Ele permanece, portanto, agnóstico no que diz respeito ao exame de em que medida essas conexões são sociais, políticas ou naturais<sup>15</sup>. Tais conceitos são o *resultado* da tradução, não sua origem. A rede é “mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a noção de estrutura, mais empírica que a noção de complexidade [e] a ideia de rede é o fio de Ariadne dessas histórias entrelaçadas”<sup>16</sup>. O pesquisador é um Teseu que não pretende matar o Minotauro – já que isso seria vulgarmente moderno – mas, em vez disso, traçar perpetuamente o fio para sustentar e reconfigurar “construções híbridas misteriosas, impensáveis, impróprias”<sup>17</sup>.

O complemento filosófico positivo do pensamento de redes latouriano é uma ontologia igualitária ou “plana”<sup>18</sup>, exemplificada pela afirmação de seu formulador de que “nenhuma coisa é mais complexa, múltipla, real, palpável que outra”<sup>19</sup>. Graham Harman, em sua apologética reconstrução filosófica do trabalho de Latour, sumariza esta perspectiva como a base fundamental para a “concretude absoluta”<sup>20</sup>. Este recurso a uma ontologia plana e concreta é o meio através do qual Latour deseja curar o materialismo de sua tendência idealista que postula uma forma particular da matéria como superior a qualquer outra. Em vez disso, nós temos uma pluralidade de construções ou híbridos igualmente reais, que são

14 Badiou, *The Century*; for a more nuanced defence of the modern project, in the style of Walter Benjamin, see Owen Hatherley’s *Militant Modernism* (2009), which attempts to recover the utopian possibilities for an egalitarian politics within a fidelity to socialist modernism.

15 See Latour, *Reassembling the Social* (2005).

16 Latour, *We Have Never Been Modern*, p. 3.

17 Ibid. p. 5.

18 Graham Harman has used the term ‘flat ontology’ approvingly to describe the work of Manuel DeLanda in his article ‘DeLanda’s Ontology’ (2008). His work on Latour implies a characterisation in similar terms.

19 Latour, *The Pasteurization of France*, p. 156. ‘Irreductions’ was published as a separate book in French in 1984; it is included as the second part of *The Pasteurization of France* (1988) in English.

20 Harman, *Prince of Networks*, p. 15.

tratadas pela filosofia como matéria de igual preocupação. Este tratamento equitativo, entretanto, torna-se mais seletivo do que poderíamos imaginar.

Ao passo que todas as entidades devem ser igualmente reais, algumas delas, no entanto, são menos reais que outras e isto costuma ocorrer justamente com as entidades associadas com uma política crítica de esquerda; nenhuma irredução está permitida aos supostos reducionistas. Como é usual, Latour não se furta de colocar suas acusações da maneira mais provocadora possível:

*Disse-se muitas vezes que o “capitalismo” era uma novidade radical, uma ruptura inédita, uma “desterritorialização” levada ao extremo final. Como sempre, Diferença é mistificação. Assim como Deus, o capitalismo não existe. Não há equivalentes; estes têm de ser feitos, e eles são caros, não conduzem longe e não duram muito tempo. Nós podemos, na melhor das hipóteses, estender as redes. O capitalismo ainda é marginal até hoje. Logo as pessoas vão perceber que ele é universal apenas na imaginação de seus inimigos e advogados<sup>21</sup>.*

Aqui há muito para se criticar e muito para se ironizar. Mas dado que ainda não discuti a respeito de como Latour pretende desarmar a crítica, vou me limitar, por enquanto, a analisar este tipo de asserção nos seus próprios termos. Latour argumenta que o capitalismo é uma macro-explicação, uma categoria da divisão que só ganhou realidade através de uma aliança entre seus proponentes e críticos. Tal aliança ignorou, no entanto, que o capitalismo em si mesmo é, no melhor dos casos, “local” nos seus efeitos e não pode nunca atingir o status de uma grande entidade.

Escrevendo com Michel Callon, Latour continua seu argumento opondo o marxismo ao próprio marxismo, afirmando que este corre o risco de reificar o capitalismo quando na verdade só existem “capitalismos”<sup>22</sup>. Este nominalismo radicalizado leva Callon e Latour a restringir radicalmente o status do capitalismo, ao passo que também os faz insistir no fato de que o capitalismo é “o esforço contínuo, incansável e violento para definir, formatar, reunir e ampliar a ‘economia de mercado’ como uma esfera autônoma”<sup>23</sup>. De forma um pouco desconfortável, considerando a absoluta negação que transcrevi anteriormente, o capitalismo aparece agora como um “regime de formatação” – a constituição e a operatória de categorias econômicas orientadas ao lucro. Este efeito particular do modo mercantil é produzir a desigualdade como uma externalidade, deixando tal efeito fora da zona do “econômico”. Para Latour e Callon o capitalismo é um regime iminentemente vulnerável, sempre sujeito a ser gerado por efeitos locais e, portanto, suscetível de interrupção. Assim, Latour termina comendo a torta que ele mesmo preparou: primeiro ele supera o marxismo

21 Latour, *The Pasteurization of France*, p. 173; my emphasis.

22 Latour and Callon, “Thou shall not calculate!”.

23 Ibid.

acusando-o de reificação e desatenção ao detalhe do capital; depois ele retém uma crítica atenuada do capital que não pode senão ser objeto de desconfiança para o marxismo.

Em contraste, para Latour essa “des-reificação” e pluralização do capitalismo abre passagem para uma “micropolítica”<sup>24</sup> que se articula com o que ele denomina “pixelização da política” – que é mais conhecida como sua fragmentação. Ao invés de tomar essa fragmentação como algo negativo, Latour argumenta que a “pixelização” nos oferece a oportunidade de contemplar a autonomia de cada pixel, recusando a composição de panoramas amplos em decorrência de sua largueza e frouxidão. Em particular, essa “desconstrução” das abstrações nos leva a recusar a reificação da “economia” numa nova natureza – um lugar de “leis” imutáveis ou, pelo menos, muito difíceis de serem contestadas. Concretamente, encontramos que “na prática, é claro, a economia são pixels. Ela consiste em pequenos agregados, coleções, novas formas híbridas, etc.”<sup>25</sup>. Esta repolitização e desnaturalização da “economia” o coloca na inesperada companhia de Slavoj Žižek, ainda que este último advogue pela politização em termos marxistas mais clássicos<sup>26</sup>. Parece que a vantagem da posição de Latour em comparação com o pensamento tradicional de esquerda é a deflação do “capitalismo”. Este último deixa de ser um regime monstruoso, mundialmente dominante e impossível de ser desafiado para se tornar uma rede micro-gerada e passível de mudança. Esta reformulação, no entanto, implica o descarte de qualquer política significativa e a adoção de uma metafísica questionável. O compromisso de Latour com a igualdade ontológica, figurada como a positividade de todos os objetos, carece da habilidade de captar a ontologia capitalista da abstração real e isso ocorre em razão de sua própria crítica política. De forma inesperada, Latour flerta com o marxismo, mas ele na verdade só está retomando certas frases ao passo que vai minando as possibilidades de intervenção que diz abrir.

O conceito de formatação diz respeito ao que eu denomino abstração real. As abstrações reais implodem a distinção ontológica usual entre o concreto e o abstrato. A abstração real indica que o capital constitui a si mesmo como uma totalidade, ou, em vocabulário hegeliano, postula seus próprios pressupostos<sup>27</sup>. Essa “totalidade” opera através da distribuição das diferenças positivas e do vazio do capitalismo em si mesmo – sua própria falta de conteúdo. A concepção latouriana de um mundo de diferenças concretas e sua carência da categoria de capitalismo apenas reproduz a ontologia da abstração real ao

24 Latour, ‘We are all reactionaries’.

25 Ibid.

26 Žižek has repeatedly called for a politicisation of the economy, against, for example, Alain Badiou’s tendency to leave the economic as a site outside of politics. He conceives this politicisation in re-worked Marxist terms:

The class struggle is thus a unique mediating term which, while mooring politics in the economy (all politics is ‘ultimately’ an expression of class struggle), simultaneously stands for the irreducible political moment in the very heart of the economic (Žižek, *In Defense of Lost Causes*, p. 293).

27 Marx, in the *Grundrisse*, states that: ‘as soon as capital has become capital as such, it creates its own presuppositions’ (p. 460).

removê-la. Ela também cai na ingenuidade de supor que o capital existe unicamente como a imposição de certa formatação sobre um mundo infinitamente mais rico e concreto de diferenças. Isto leva Latour a reproduzir o modelo do capitalismo em termos do que Marx denomina “subsunção formal”, na qual o capital “encarrega-se de um *processo de trabalho existente*, desenvolvido por modos de produção diferentes e mais arcaicos”<sup>28</sup>. Este modo inicial de capitalismo supõe formas pré-capitalistas, as quais são investidas pelo capital. De forma similar, Latour continua supondo um mundo exterior que o capital assujeita e formata. O que Latour não reconhece é “o desenvolvimento de um *modo de produção especificamente capitalista*”, que Marx denomina “subsunção real, quando o capitalismo *revoluciona* (...) a natureza real do processo de trabalho como um todo”<sup>29</sup>. O resultado é que Latour se precipita ao supor que nós podemos captar as diferenças concretas diretamente, sem passar pelo processo de abstração. Ao fazer isto, ele oclui o poder ontológico do capitalismo de determinar seus próprios limites como mecanismo da acumulação.

A ênfase de Latour na fragilidade do capitalismo simula uma negação pela esquerda do mantra capitalista “Não há Alternativa” (Nha), mas sua apresentação dessa “fragilidade” erra completamente de alvo. Poderia parecer que ele oferece a nós mais oportunidades para a agência, afinal de contas seu capitalismo é uma mera abstração externa que nunca existiu realmente como tal e que não pode, portanto, subsumir completamente a realidade. De fato, contudo, esta é uma hiper-inflação das possibilidades de ação, porque nega a função da abstração real e da subsunção real de conformar modalidades de agência. Ao mesmo tempo, esta negação também engendra a minimização contraditória da agência, porque Latour não analisa como a agência é formada dentro e contra o terreno ontológico do capital. O que Latour não consegue conceber é que ser imanente ao capital não significa estar completamente determinado por ele, mas sim desencadear a luta neste terreno específico caso estivermos interessados em superá-lo – o que é classicamente chamado de “luta de classes”. Negar o fato de que o capitalismo é uma *totalidade contraditória* redundaria numa forma peculiar de voluntarismo reformista: a inclinação voluntarista nos leva a afirmar que o capitalismo nunca existiu para nos oprimir, mas, ainda assim, continuamos compelidos a um reformismo que só faz micro-mudanças, afinal, por que mudar o que nunca existiu realmente? Formulações políticas de Latour tais como “fazemos uma diferença apenas num mundo feito de diferenças”<sup>30</sup> beiram a frivolidade – um mundo de diferenças é precisamente o que nos *impede* de fazer a diferença. Infelizmente não é coincidência que as micro-políticas latourianas da intervenção joguem conforme as regras do jogo capitalista. Locais, modestas, democráticas e inclinadas a não ver no capitalismo um problema real, tais políticas são, no final das contas, não-políticas.

Tratar o capitalismo como uma fantasia da dominação total que funciona só na cabeça dos seus críticos e apoiadores é possível mediante a criação de um padrão ridiculamente

28 Marx, *Capital vol. 1*, Appendix ‘Results of the Immediate Process of Production’, p. 1021.

29 Ibid. p. 1021.

30 Latour, ‘Let the dead’.



elevado a respeito do que constituiria o capitalismo. O próprio Latour abstrai e reifica o capitalismo ao argumentar que ele só pode existir se contemplar todas as suas obrigações internas: “uma equivalência absoluta teria que ser atingida”<sup>31</sup>. Dessa forma, ele ignora a verdadeira definição marxiana do capitalismo como a operação formal da acumulação, estruturada através de abstrações reais que poderiam confrontar a “equivalência absoluta” com seu próprio limite – fragmentando-a, portanto, através da contradição. Concretamente – e o recurso de Latour à metáfora financeira diz tudo (“Não há equivalentes; eles devem ser feitos e são caros, não levam longe e não duram muito”) –, é o dinheiro que constitui a forma geral da equivalência. Para utilizar um exemplo de estilo latouriano, quando eu vou cortar o cabelo, devo pagar por este serviço (10 libras, exatamente). Isto media a troca e a abstrai num nível geral sem exauri-la. O preço não é, necessariamente, garantia da qualidade do corte de cabelo, da ambiência do salão, da conversa que posso manter com a cabeleireira ou de sua decisão de respeitar meu desejo de não bater papo, etc. O preço oferece, contudo, a forma do intercâmbio (da troca), media o trabalho da cabeleireira e media o trabalho que terei de empreender para conseguir dinheiro.

A conclusão latouriana é que se o capitalismo não atinge seus próprios padrões, então ele simplesmente não existe. Perde-se de vista, assim, a forma como o capitalismo consegue fazer e refazer a si mesmo através da abstração real e da subsunção real. A visão de Latour de um mundo no qual “nada é dispensável” e, portanto, “nada pode ser subtraído” reproduz a própria fantasia do capital de um mundo constantemente disponível e guiável pela abstração e pela subsunção. Como vimos, isso só pode desativar a agência ao inflacioná-la, apresentando-a como a capacidade dos atores, sejam eles humanos ou não-humanos, para lidar com o que Latour define como “assuntos políticos” – uma redesignação destinada a esquecer das “grandes” abstrações da política moderna<sup>32</sup>. O resultado é que estamos apenas autorizados a lidar com estas questões nos termos dispostos pelo capital, o que configura o limite usual de qualquer reformismo. Não se trata apenas de negar simplesmente o valor das reformas ou sua relevância para nos educar sobre os pontos nevrálgicos das contradições do capital. Estou sugerindo que a dissolução meramente verbal do capitalismo empreendida por Latour deixa a todos nós muito mais vulneráveis ao capitalismo.

Poderia parecer que o problema da agência, tal como procuro delineá-lo, é alheio ao trabalho de Latour e acaba forçando-o no marco de um esquema marxista obviamente antitético com sua proposta. Garham Harman, entretanto, detectou um problema interno da agência na obra de Latour que encaixa em minhas preocupações. Trata-se do fato de que o modelo latouriano dos “objetos” como persistentes e operantes através de sua atualização em redes nos conduz a uma dificuldade para explicar a mudança. Mudar exige desengajamento com relação à atualidade da situação vigente, mas isso não pode ocorrer se

31 Latour, *The Pasteurization of France*, p. 173; my emphasis.

32 See Latour, ‘Turning Around Politics’.

o actante é tomado apenas como a soma das alianças atualizadas – que limitam a situação existente. Se nós certamente podemos mudar as alianças, então precisamos estar em condições de mudá-las: “as coisas precisam ser parcialmente separadas das suas articulações mútuas”<sup>33</sup>. Sem essa possibilidade de separação “nós teríamos um cosmo puramente holístico”<sup>34</sup> e Latour teria criado sua própria totalização fantasmática do mundo. O que está ausente aqui é uma concepção imanente de negatividade, a qual foi substituída pelo mundo plano da positividade ontológica e da afirmação. Para ser mais preciso, estou argumentando que, apesar das exortações latourianas a tirar de cena um capitalismo abstrato e substituí-lo por um mundo rico de atualidades concretas, sua evacuação da negatividade reproduz na verdade aquela visão de um capitalismo sempre igual que ele próprio pretende contestar.

Antes de voltar para a questão da negatividade, quero retornar à desativação latouriana da crítica. Obviamente estes dois movimentos são concomitantes com as tentativas afirmacionistas de restringir a crítica e estão vinculados com a rejeição de qualquer crítica “negativa”. Latour torna esse processo bastante explícito e evidencia suas consequências políticas. Se nada pode ou deve ser reduzido – “nada é, por si mesmo, redutível ou irreduzível a qualquer outra coisa”<sup>35</sup> –, então não só a crítica é impossível, mas também qualquer mudança social ou política significativa.

## ACRÍTICO

Latour descobriu a necessidade de abandonar a crítica depois de seu encontro com o trabalho de Michel Serres. Poderíamos dizer que Latour usa a filosofia de Serres como uma máscara, de forma semelhante ao método de leitura livre indireta empregado por Deleuze para revisar a obra de certos filósofos. Esta assimilação do pensamento de Serres por parte de Latour não está isenta de tensões, as quais são evidentes na série de entrevistas que ele conduziu com Serres<sup>36</sup>. Estas entrevistas expõem um jogo fascinante de gato e rato no qual Latour tenta constantemente fazer de Serres um pensador puramente afirmativo ao passo que resiste às tendências purificadoras de seu interlocutor – seu lado Catarista, como diz Latour<sup>37</sup>. Desta forma, Latour apresenta sua própria saída da crítica ao remover de Serres qualquer traço de crítica. Claro, isto é em boa medida verdade para o pensamento do próprio Serres, que argumenta o seguinte “a crítica nunca é fértil e a avaliação das ciências não é nunca possível, dado que elas flutuam muito rapidamente. Apesar de ser valorizada na academia, a crítica é fácil, temporária, fugitiva, sai de moda rapidamente”<sup>38</sup>. Apesar disso, como veremos mais adiante, os traços de tensão e ansiedade nunca desaparecem totalmente das reflexões de Serres.

33 Harman, *Prince of Networks*, p. 131.

34 Ibid. p. 131.

35 Latour, *The Pasteurization of France*, p. 158.

36 Serres with Latour, *Conversations* (1995); originally published in French as *Eclaircissements* (1990).

37 Serres with Latour, *Conversations*, p. 1.

38 Serres, in Serres with Latour, *Conversations*, p. 52.

A questão é apresentada pela primeira vez na introdução de Latour à filosofia de Serres, num artigo intitulado “O Iluminismo sem a Crítica: um Mundo na filosofia de Michel Serres” (1987). O elemento crucial para Latour é a rejeição de Serres às revoluções – i.e. qualquer tipo de ruptura absolutamente putativa, seja ela científica, política ou interior ao campo das micro-políticas acadêmicas. Uma vez mais, o leitor sintonizado com a política, especialmente a de esquerda, tem razão em ficar alerta. Latour, com seu usual olhar clínico para detectar qualquer tipo de jacobinismo – que ele interpreta como a doença francesa por excelência –, pretende romper com o modelo revolucionário. O que Latour retoma de Serres é uma dupla asseveração contra a “revolução”: primeiro que ela esconde, reprime ou disfarça efeitos de violência e decisões que se pretendem auto-evidentes; segundo, que as “revoluções” nunca estabelecem a si mesmas e, portanto, nunca acontecem realmente. A revolução, para Latour, é como o capitalismo: ambos são abstrações perversamente violentas e, ao mesmo tempo, fundamentalmente fúteis, posto que inefetivas<sup>39</sup>.

Latour procede através de uma série de contrastes, tentando expor e delinear um novo pensamento “acrítico” para substituir a crítica. A operação fundamental da crítica é a “redução do mundo dentro de dois pacotes, um bem pequeno, que é seguro certo, [e] um imenso resto que são puras crenças e precisam, urgentemente, ser criticadas, fundamentadas, reeditadas, estreitadas”<sup>40</sup>. Para esclarecer a diferença de procedimento, Latour concentra sua operação contrastiva em torno da questão da interpretação literária. A forma-crítica da interpretação está baseada em três pressupostos: primeiro, o crítico oferece uma meta linguagem que subsume e recodifica a linguagem do texto que está sendo comentado. Segundo, a linguagem do crítico é muito mais empobrecida que o texto sob comentário, de modo que um termo teórico como complexo de Édipo explica um grande número de textos ou características de textos. Terceiro, a crítica tem precedência e dominância sobre o texto; o crítico conhece melhor que o texto aquilo que ele realmente significa. Serres, no relato de Latour, rejeita todas essas pressuposições. Ele não se sobrepõe ao texto com sua própria linguagem crítica que gostaria de reduzir tudo a uma série de características “verdadeiras”, dado que “o texto sob escrutínio é sempre mais rigoroso, mais vívido, mais moderno que o do comentador e sempre oferece um repertório muito mais rico”<sup>41</sup>. Dessa forma, Serres rejeita a meta-linguagem, o empobrecimento do comentário teórico e uma posição de dominância crítica. Em lugar da operação subtrativa da crítica, temos uma nova operação de afirmação, adição e descrição. Qualquer leitor de Latour estará familiarizado com sua fidelidade a esse programa, especialmente com seu gosto pela descrição.

Claro que essa apresentação da crítica é uma caricatura. No entanto, uma coisa com a qual qualquer leitor de Latour aprende a se habituar é com o seu uso de modelos simplificados,

39 In the terms of Albert Hirschman’s analysis in *The Rhetoric of Reaction*, Latour combines the ‘perversity’ and ‘futility’ arguments against radical change.

40 Latour, ‘The Enlightenment’, p. 85.

41 Ibid. p. 89.

frequentemente com diagramas, para esquivar os enormes territórios da crítica realmente existente. É tentador apontar como esse tipo de reducionismo, esgrimido em nome da “irredução”, parece reproduzir o mesmo erro que ele está criticando. Mas, em vez disso, permanecerei no nível do argumento *tu quoque* para depois deslindar as implicações da posição de Latour. Em seu coração reside a distinção fundamental entre uma postura acrítica enriquecedora e aditiva e uma atitude subtrativa, negativa e dissecadora. Esta cadeia de identificação é estendida para vincular o negativo e a dialética com a guerra e a violência. Neste modelo, a mudança histórica é pensada apenas em termos de destruição. Aqui poderíamos recordar a avaliação lapidária de Maio de 68 feita por Alexandre Kojève – o arqui-profeta de uma filosofia da história quase-hegeliana e quase-estalinista – de que como não houve derramamento de sangue, nada aconteceu<sup>42</sup>. Com efeito, Latour baseia-se na correlação implícita entre todas as formas de crítica e a violência do comunismo de Estado. Numa manobra que teria surpreendido Lênin, a crítica torna-se, simultaneamente, a filosofia do imperialismo e a filosofia da revolução comunista. Contra esse amálgama, Serres/Latour professa um pensamento no qual “o mundo é inocente, bem como positivo e novo”<sup>43</sup>. Para o caso de suspeitarmos de algum traço de heroísmo nietzschiano, Latour reitera que essa ciência alegre não requer nenhuma superação do *ressentimento*. Ela simplesmente *é*<sup>44</sup>.

A dificuldade da construção latouriana de Serres é que este dificilmente estaria tão apaixonado pelo “positivo e pelo novo”. Pelo contrário, Serres rejeita a crítica em razão de sua suspeita dos poderes destrutivos da tecnociência, condensados, para ele, no lançamento da bomba atômica: “Hiroshima – diz Serres – permanece como o único objeto de minha filosofia”<sup>45</sup>. O assunto não é tão alegre quanto a aceitação latouriana de que “jamais fomos modernos” nos faria supor. Enquanto Serres pode ser acrítico no que diz respeito a sua análise da violência através da qual efeitos de divisão são produzidos, ele não deixa de ser crítico do fato de que “a violência não é diluída, mas fantasticamente incrementada pela ciência”<sup>46</sup>. Nos diálogos entre Serres e Latour este se torna um ponto insistente de tensão com o desejo latouriano de caminhar em direção a uma antropologia da ciência feliz e inocente. Seguindo uma via oposta, Serres insiste criticamente em que reflitamos sobre o incremento massivo da escala da violência proporcionado pela ciência.

A solução oferecida por Latour em nome de Serres é um princípio de seleção que poderia nos levar a acessar a ciência sem sermos críticos: quando as ciências adicionam variedade ao mundo, elas podem ser usadas; quando elas subtraem variedade, elas devem ser rejeitadas.<sup>47</sup> Essa axiomática barroca é reiterada por Latour num ensaio posterior: “Não

42 In Descombes, *Modern French Philosophy*, p. 13.

43 Latour, ‘The Enlightenment’, p. 91.

44 Ibid. p. 92.

45 Serres with Latour, *Conversations*, p. 15.

46 Latour, ‘The Enlightenment’, p. 93.

47 Ibid. p. 96.

poderíamos tentar transformar o impulso crítico no ethos de alguém que acrescenta realidade às matérias em vez de subtrair realidade?”<sup>48</sup>. Neste ponto, ele acompanha Serres, que escreve o seguinte: “Eu sempre preferi construir, juntar, em vez de destruir”<sup>49</sup>. Tomar isso no nível ontológico significa que Latour pratica um princípio que é o reverso da navalha de Ockham – adição ontológica, não subtração. O problema é que esse princípio não é adequado quando confrontado pelas disputas reais em torno da ciência (e da política). Virtualmente, qualquer descoberta científica, qualquer novo híbrido é, *ipso facto*, uma adição à variedade do mundo. A queda da bomba atômica em Hiroshima foi frequentemente defendida como o mal menor em termos das causalidades comparativas resultantes de uma eventual invasão terrestre do território japonês. Defesas similares também foram feitas a respeito da Guerra Fria, que teria evitado uma assegurada destruição mútua entre as duas potências em disputa. Neste tipo de teodicéia quase leibniziana qualquer violência ou subtração presente pode ser vendida como algum ganho futuro, em termos de adição.

Ao fracassar nos seus próprios termos, essa ética da adição afirmativa também expõe sua própria violência ao nos incitar a escolher o incremento da adição como se (sempre) fosse o mal menor. Esta inclinação se reproduz no próprio estilo latouriano. Tal estilo, ao rejeitar a crítica, aponta – como Jensen observa – para uma nova forma de escrita caracterizada por uma “leveza e vivacidade capazes de cativar o leitor e mantê-lo interessado”<sup>50</sup>. Adotando o desejo pragmático de garantir o convencimento alheio como seu propósito fundamental, Latour termina por reproduzir a equação segundo a qual é exitoso aquilo que é “bom” e “correto”. Em sua defesa da sofística, Latour argumenta que ela permite uma abertura do debate democrático mediante o questionamento da autoridade do conhecimento<sup>51</sup>. A dificuldade é que, no caso de Latour, este não parece ser o resultado. Em vez de “leveza e vivacidade”, encontramos uma presunção estilística que se sente livre para descartar violentamente amplos domínios do pensamento e da prática ao passo que clama pelas virtudes da não violência. O estilo de Latour está determinado pela violência, mas por aquela violência que é constantemente debitada na conta dos outros. Já vimos o quanto isto fica visível na forma como a ontologia plana do próprio Latour requer a eliminação de “objetos” ou “actantes” particulares que poderiam comprometer seu próprio funcionamento – especificamente, “capitalismo” e “revolução” – em nome da não violência. Movido pelo desejo de preservação, Latour endossa uma pragmática que celebra efeitos de força, com a desculpa de que esses efeitos são exercidos na forma expansiva e generosa de uma

48 Latour, ‘Why Has Critique Run out of Steam?’, p. 232.

49 Serres with Latour, *Conversations*, p. 26.

50 Jensen, ‘A Nonhumanist Disposition’, p. 254; Latour’s own formulation of this stylistic pragmatism is that: ‘The only effect to consider is the effect upon the public of this or that alliance of words: “No, he’s exaggerating,” or “it’s well written,” or again, “very illuminating,” “very convincing,” “how full of himself,” or “what a bore.”’ (*The Pasteurization of France*, p. 178).

51 See Latour, ‘Socrates’ and Callicles’ Settlement’.

nietzschianismo *soft* que faz novas alianças, expande nossa concepção sobre a riqueza concreta do mundo e articula “os céus, a indústria, os textos, as almas e a lei moral”<sup>52</sup>.

Se esse conceito de força efetiva dita a metafísica latouriana, assim como seu estilo, o que dizer, então, dos objetos (supostamente) infetivos? Se é impossível lidar com a passagem do “inefetivo” para o efetivo, então nada novo pode aparecer e tudo o que temos, como em Bergson, é a mistura de possibilidades efetivas existentes. Segundo Harman, Latour “parece não conceder a existência de qualquer realidade fora da articulação via aliança”<sup>53</sup>. A solução latouriana, como observa Harman, é o conceito de “plasma”, brevemente delineado em *Reassembling the Social* (2005). O “plasma” oferece algo assim como uma “reserva” ou potencialidade dos objetos ou actantes como um domínio do fenômeno “não-formatado”: o que não foi medido, enredado, formatado ou socializado<sup>54</sup>. Latour, numa figura que ele já usara na discussão do trabalho de Serres, concebe a realidade como “um vasto oceano de incertezas [i.e. ‘plasma’] salpicado com umas poucas ilhas de formas calibradas e estabilizadas”<sup>55</sup>. Ele primeiro parece conceber essa reserva como um campo de possibilidades positivas, o qual poderia se assemelhar ao virtual ou ao plano de imanência deleuziano. Quando Latour se propõe a definir esta realidade, no entanto, ele admite uma necessidade de negatividade na forma reificada da ausência: “A vacuidade é a chave para seguir os estranhos condutos nos quais o social circula”<sup>56</sup>. Latour deixa a negatividade num espaço tão seguro quanto ideológico, como fraturas inexplicáveis: falhas ou fissuras que, de alguma forma, possibilitam o espaço necessário da mudança. Temos uma pálida confiança na negatividade, que permanece sem questionamento e não integrada.

## ATOS DE VIOLÊNCIA

Sende Cohen argumentou que o trabalho de Latour “se presta a uma supressão da violência social e intelectual”<sup>57</sup>. Como vimos, ele suprime sua própria violência – bem visível na caracterização que oferece de outras posições – e elimina o uso desta mesma violência recorrendo a certas entidades de encarnam a crítica. A violência é, também, suprimida num sentido mais geral, quando a realidade é concebida como algo que está sempre precisando de preservação e quando a possibilidade ou a questão da violência sistêmica são diminuídas. Em contraste como as inquietações mais explícitas de Serres, a supressão latouriana da violência aponta para o esvaziamento, num só golpe, da questão da violência da tecnociência e das redes. Apesar de ser “acrítico”, Serres desenvolve a crítica numa medida ínfima, mesmo que ela seja depois desautorizada. Latour elimina (diria eu, violentamente) esse mínimo ponto e crítica. Deste modo, Hiroshima e as capacidades da tecnociência de incrementar fantasticamente a violência são silenciosamente empurradas

52 Latour, *We Have Never Been Modern*, p. 5.

53 Harman, *Prince of Networks*, p. 132.

54 Latour, *Reassembling the Social*, p. 244.

55 Ibid. p. 245.

56 Ibid. p. 132 note 187.

57 Cohen, ‘Science Studies and Language Suppression’, p. 340, p. 354.

para fora do cenário. Mais do que isso, Latour assume a equação rápida e anti-marxista de Serres entre a violência das ciências e o “terrorismo intelectual” do marxismo em suas formas estalinistas<sup>58</sup>. Parodiando Max Weber, poderíamos dizer que não é o Estado, mas sim o marxismo que possui o monopólio da violência...

O ponto apresentado por Cohen pode ser um pouco mais refinado. Em primeiro lugar, o trabalho de Latour opera a supressão da violência social e intelectual nos termos de sua própria intervenção para redefinir o campo do pensamento. Ele também oculta a “violência” necessária para a segmentação e seleção das redes que agora se tornarão o foco prioritário da preocupação intelectual. Em segundo lugar, a violência potencial das redes é em grande medida deixada de lado e somos encorajados, numa linha afirmacionista, a simplesmente aceitar a existência de redes qualquer que seja sua violência. Isto está associado à minimização ou ao descarte das formas de violência associadas às redes, já que redes macro, como o capitalismo ou o imperialismo, desaparecem de cena. Em terceiro lugar, a questão da violência é tipicamente deslocada para a violência política do terror “comunista”. A este respeito, é reveladora a substituição triunfalista de Hiroshima pela crise de 1989.

Este é o resultado do modelo de redes que supõe – ou constrói – um mundo no qual a mudança é apenas possível em escala micro. O “poder” do modelo de redes assenta no fato de que ele constrói um relato normativo da mudança que resiste a quaisquer eventos “macro”, ao passo que opera como uma “macro” explicação – mesmo que construída a partir do local. Tal esquema impõe um reformismo fragmentado como único modelo verdadeiro de mudança ou, pelo menos, como seu único modelo efetivo. Quero sugerir que a inquietação latouriana concernente aos efeitos da violência não é apenas genérica, senão que desemboca, rapidamente, no problema da violência *revolucionária*. O que a violência revolucionária propõe é uma mudança em nível macro. Trata-se de uma violência dirigida contra os limites das mudanças de micro escala das redes, em favor da mudança da “rede” em si mesma (ou, claro, da transformação ou interrupção violenta de pontos particulares da rede). Esta inquietação relativa à violência revolucionária corta por dois lados: Latour condena as formas esquerdistas tradicionais de violência e ignora a violência “revolucionária” do capitalismo (no qual, como coloca Slavoj Žižek, a maneira “predominantemente normal” de vida (...) torna-se “carnavalizada”, com constantes reversões auto-revolucionantes, crises e reinvenções)<sup>59</sup>.

Latour emprega diversas estratégias para minimizar e represar a questão da violência revolucionária entendida no primeiro sentido, ou seja, como uma reversão esquerdista das relações capitalistas. Primeiro, ele afirma que a violência revolucionária não pode destruir realmente as mediações. A densidade material das redes, ou a composição ontológica das coisas, impede que uma violência revolucionária destrutiva tenha realmente os seus efeitos.

58 Serres with Latour, *Conversations*, p. 5.

59 Žižek, *In Defense of Lost Causes*, p. 197.

Essas grandes mudanças são sempre embotadas pelos efeitos do mundo. Em segundo lugar, isso significa que a violência revolucionária é tornada irrelevante pela densidade do próprio mundo. Ela não apenas não efetua as mudanças prometidas, senão que também não pode efetua-las. O revolucionário está condenado a uma furiosa impotência que só pode alimentar uma acelerada fantasia da violência. Em terceiro lugar, se chegarmos a empreender atos de violência revolucionária, então, ao tentar destruir as mediações existentes apenas acabaremos produzindo novas mediações. Mesmo tentando purificá-la ou subtraí-la, apenas adensaríamos a realidade. Essas posições me fazem lembrar, irresistivelmente, a lógica freudiana da chaleira (Eu devolvi a chaleira em perfeitas condições; a chaleira tinha um buraco quando a tomei emprestada; eu jamais pedi uma chaleira emprestada para ti.) ou uma versão empobrecida da crítica hegeliana do Terror – empobrecida porque para Hegel o Terror tem sua própria necessidade<sup>60</sup>. A lógica, aqui – e Latour não está sozinho quando assume tal posição –, parece ser a seguinte: “a violência revolucionária é impossível... *então não faça isso!*”

Brincando um pouco de psicanalista, poderia dizer que o medo latouriano é, no fundo, o medo de que o impossível *possa acontecer*. Esta, a propósito, é precisamente a definição do ato revolucionário de acordo com Slavoj Žižek e Alain Badiou. Esse medo é detectável em razão de um excesso de proibições – o que é impossível também precisa ser proibido. Trata-se de uma reminiscência do argumento de Sir James Frazer contra a afirmação de que o tabu do incesto era resultado de uma aversão biológica instintiva: “Por que um instinto humano tão profundo deveria ser reforçado pela lei? O que a natureza proíbe e pune não requer nenhuma lei para vigorar”<sup>61</sup>. Não tem sentido censurar Latour por falta de ardor revolucionário, ainda mais tendo em vista sua posição política declarada. Seria possível, então, obter uma maior compreensão crítica das razões dessa rejeição à violência revolucionária? Luc Boltanski e Eve Chiapello levantam um ponto importantíssimo num trabalho que o próprio Latour elogia:

*“De fato, subjacente a todo o debate entre “reforma” e “revolução” encontra-se um problema que permanece amplamente implícito hoje em dia: a legitimidade de usar a violência. O problema permanece implícito porque o número daqueles que, depois de duas guerras mundiais e episódios de eliminação massiva nos países fascistas e comunistas, ainda advogam pelo uso da violência em grande escala é muito menor que nos tempos de Sorel. Contudo, se apoiar a violência em termos de necessidade revolucionária já não é mais possível, então como podemos distinguir os movimentos reformistas dos revolucionários?”*<sup>62</sup>.

60 Slavoj Žižek remarks that: ‘one should never forget that Hegel’s critique [of the Terror] is immanent, accepting the basic principles of the French revolution’ (*In Defense of Lost Causes*, p. 208). This point is driven home in the excellent article by Rebecca Comay, ‘Dead Right: Hegel and the Terror’ (2004), and for a historical account of the patterns of terror, revolution and counter-revolution in both the French and Russian revolutions see Arno J. Mayer’s *The Furies* (2000).

61 Hérítier, *Two Sisters and Their Mother*, p. 17.

62 Boltanski and Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, p. xvi.



A questão colocada por eles concerne à definição do que significa ser revolucionário diante da falta do efeito de divisão produzido pela violência; efeito tão crucial para pensadores como Lênin, Fanon e Guevara<sup>63</sup>.

Aspectos dessa mesma inquietação podem ser encontrados em outras variantes, mais radicais politicamente, da teoria afirmacionista. Latour vê nos “discípulos” de Antonio Negri (observem a cuidadosa manobra de distanciamento) os caudatários da persistente e falsa crença na efetividade da revolução total<sup>64</sup>. Esta é uma acusação ligeiramente irônica, principalmente se considerarmos que o programa de mudança política com o qual Hardt e Negri finalizam a obra *Império* (2000)<sup>65</sup> é por muitos considerado reformista – o que não implica que seja necessariamente indesejável. De forma problemática, Hardt e Negri procuram encurtar a diferença entre reformismo e revolução. Uma vez mais, Latour exagera um contraste para obter efeito polêmico e ignora a forma em que o modelo de “revolução total” arraigado na lógica purificadora da violência foi questionado pela esquerda. De fato, os pensadores afirmacionistas foram parte desta revisão intelectual, questionando a lógica da crítica e, frequentemente, questionando a lógica da violência revolucionária. Contra o quiasmo hegeliano de Marx segundo o qual “as armas da crítica não substituem a crítica das armas”<sup>66</sup>, as “armas da crítica” foram equalizadas com a “crítica das armas” e ambas terminaram suspensas conjuntamente.

É, sem dúvidas, legítimo e necessário repensar a violência revolucionária no contexto dos fracassos da “crítica das armas” no século XX. Esta reconsideração não é, de forma alguma, simplesmente falsa ou o signo de um recuo no que tange às virtudes revolucionárias. Trata-se, na verdade, de uma análise das falhas e das derrotas de certas formas de violência. A questão, então, diz respeito a rejeitarmos a violência completamente ou repensarmos a violência e a negação. Žižek colocou esse problema de maneira acurada em sua revisão do legado jacobino e da questão do Terror. Ele observa que, em 1990, a esquerda radical contemporânea parecia envergonhada com o legado jacobino e procurava abandonar o paradigma dele decorrente (e Latour pertence a este momento). A razão que ele oferece para essa postura se relaciona precisamente com nossa análise sobre o consenso afirmacionista:

*Em nossa era pós-moderna de ‘propriedades emergentes’, integração caótica de subjetividades múltiplas, livre interação em vez de hierarquia centralizada, variedade de opiniões em vez de uma Verdade, a ditadura jacobina não é fundamentalmente “do nosso gosto” (o termo “gosto” deve ler lido com todo o seu peso histórico, como uma palavra que captura disposições ideológicas básicas)*<sup>67</sup>.

63 In the article ‘Violence’, Étienne Balibar provides an invaluable survey of Marxist theorisations of the role of violence.

64 Latour, ‘Let the Dead’.

65 Hardt and Negri, *Empire*, pp. 396–407.

66 Marx, *Early Writings*, p. 251.

67 Žižek, *In Defense of Lost Causes*, p. 159.

Žižek constrói seu argumento em oposição a essa *doxa* que tende a paralisar qualquer forma de intervenção radical. Ele afirma que a esquerda deve aceitar o terror revolucionário como parte de sua herança e que a esquerda contemporânea precisa radicalizar esse legado rumo a um “terror inumano”.

Este tipo de afirmação poderia ser tomado como uma prova incontestável por todos aqueles que criticam o argumento de Žižek identificando nele resíduos de estalinismo. Mas, afinal, o que Žižek entende por “terror inumano”? De fato, estamos aqui muito próximos do que vim argumentando no concernente à persistência do negativo. Para Žižek, o “inumano” é uma posição de liberdade absoluta, de radical desvinculação das ataduras humanas, sem garantias (na formulação lacaniana essa posição não está respaldada pelo Outro, dado que ela aceita completamente que “não há Outro do Outro”)<sup>68</sup>. Ao contrário do modelo revolucionário convencional do indivíduo como encarnação da vontade revolucionária externa, figurada no Partido ou no Líder, Žižek sugere que essa inumanidade requer nossa própria absoluta sujeição à tarefa da revolução. Em particular, o que o sujeito revolucionário rejeita são *hábitos*, definidos por Žižek como a densa rede de meta-normas que nos dizem como aplicar as normas explícitas da sociedade<sup>69</sup>. Essas “meta-normas” sempre envolvem gozo (*jouissance*), o gozo adesista ou, para ser mais preciso, a fantasia do gozo que policia e incita nossa conformidade ideológica. Por exemplo, a escola como uma instituição não é tão organizada por regras explícitas impostas por professores quanto por uma forma ou estilo particular através dos quais essas regras devem ser observadas. Isto é frequentemente reforçado pelas próprias crianças. O *bullying* pode, então, funcionar para “policiar” as várias hierarquias escondidas; hierarquias das quais depende a ideologia oficial do acesso e da oportunidade. Quando o revolucionário quebra as regras, estas não são exatamente as regras explícitas, mas seu fundamento ideológico. Rompem-se, então, as regras ocultas que realmente fazem o trabalho ideológico<sup>70</sup>.

Para refinar o ponto anterior, Latour não apenas perde o nível da abstração real, mas também essa meta-“rede de redes” – a densidade dos pequenos pedaços de gozo que nos atam às abstrações reais. A inquietação de Latour a respeito da violência revolucionária é de fato inteiramente verdadeira levando em conta sua própria posição. Ela indica uma recusa a pensar aquele actante que é irresponsável com as alianças e redes, que está comprometido com minar essa rede de meta-regras. Como indica Žižek, o terror real não é simplesmente o terror da execução em massa – na formulação memorável de Hegel “a mais fria e a pior de todas as mortes, sem mais significado do que cortar a cabeça de um repolho”<sup>71</sup> –, mas sim o terror concreto da mudança das relações cotidianas, como as

68 Ibid. p. 159.

69 Beckett’s formulation captures, rather precisely, this negative conception of habit: ‘Habit is the ballast that chains the dog to his vomit’ (*Proust*, p. 19).

70 To give a trivial example, any car driver who tries to follow exactly the speed limit soon finds out how disruptive this is to the usual routines of road travel.

71 Hegel, *Phenomenology*, p. 330.

tentativas utópicas de reinventar as rotinas da vida diária depois da revolução bolchevique. Contra Latour, poderíamos dizer que essa foi uma violência que *acrescentou* complexidade às relações sociais, especialmente no vasto número de experimentos “utópicos” que tentaram desenvolver formas de vida não-capitalistas<sup>72</sup>. Contudo, violência não é sempre “violência”, poderíamos dizer; a violência da qual estamos falando aqui é experimentada como violência particularmente por aqueles comprometidos com a defesa da ordem estabelecida, mas não é necessariamente a clássica violência mortal associada com a revolução. Trata-se da violência no sentido de uma ruptura com as coordenadas usuais da existência, um tipo de dismantelamento que se opõe precisamente à insustentável leveza do ser capitalista<sup>73</sup>.

### FORMAS DE VIOLÊNCIA

O que significa, então, repensar essas formas concretas de terror no contexto contemporâneo? Precisamos de estratégias de negação e “violência” que possam interromper e quebrar as meta-normas que nos atam ao gozo ideológico, incluídas, aqui, aquelas injunções à criação e à invenção que lisonjeiam nossos poderes em detrimento de qualquer mudança real. Dado que o capitalismo nos oferece uma “revolução cultural” contínua, sob a forma da mudança constante, então a imposição de mudanças reais requer uma negatividade que possa tracionar pontos de ruptura – os pontos da dominação material e ideológica.

Eu gostaria de propor outra referência do leninismo reinventado de Žižek como modelo para essa negação disruptiva da dominação ideológica cotidiana, a saber: o pensamento comunista libertário não-leninista, anti-mediador da Internacional Situacionista (IS) (1957-1972). O que orientou particularmente as escolhas da IS, que mantêm, ainda, certa notoriedade, foi sua decisão de desenvolver estratégias para trabalhar sobre abstrações reais (condensadas no conceito de “espetáculo” formulado por Debord). Eles posicionaram essa estratégia num marco libertário que envolvia a imposição de disciplina interna e, simultaneamente, a recusa de que a bonança fosse algo a ser conquistado apenas depois da revolução. Por exemplo, a sublevação de Watts de 1965 foi lida pela IS como algo que excedia tanto as mediações impostas pelo espetáculo capitalista quanto a reação da esquerda internacional, que “deplorava a irresponsabilidade, a desordem, o saque (especialmente o fato de que armas e álcool fossem os primeiros alvos do saque)”<sup>74</sup>.

72 On this utopian moment see, in particular, Richard Stites, *Revolutionary Dreams* (1989) and John Roberts, *Philosophizing the Everyday: Revolutionary Praxis and the Fate of Cultural Theory* (2006). For an intriguing attempt to rehabilitate these utopian interventions in the present, see Owen Hatherley, *Militant Modernism* (2009).

73 In *Cold World* (2009), Dominic Fox argues that this unmooring can be understood as the production of a ‘cold world’, in which sadness or desolation poses the world as frozen – a stasis that can lead to paroxysms of destruction (violence as it is usually understood) or towards new worldly commitments and another logic of existence (violence felt as such from the position of the existent world).

74 The Situationist International, *Situationist International Anthology*, p. 153.

Uma das críticas mais comuns ao trabalho de Debord e da IS é que eles permaneceram dentro de uma condenação altamente abstrata do “espetáculo”, o que os restringiu a uma impossível posição de pureza revolucionária supostamente exterior ao domínio do próprio espetáculo. Isto é o que T.J. Clark e Donald Nicholson-Smith chamam de “se queimar-com-a-chama-pura-da-tese da negatividade”<sup>75</sup>. Jean-Luc Nancy oferece a mais refinada versão filosófica dessa crítica. Ele argumenta que a tentativa da IS de designar um domínio da não-aparência opera dentro de um desejo de presença que falha em apreender a lição nietzschiana – o mundo real é uma fábula – e que, em vez disso, postula uma “realidade autêntica”<sup>76</sup>. Tal crítica, afirma Nancy, é impossível nos seus próprios termos e os ataques da IS contra a mediação ou a representação resultam num estéril paradoxo na medida em que “a denúncia da mera aparência se move sem maior esforço dentro da mera aparência”<sup>77</sup>. A versão simplificada dessa perspectiva poderia ser colocada assim: “tu criticas a sociedade do espetáculo, mas como acabas recorrendo à linguagem e às imagens estás simplesmente incrementando o espetáculo”.

Essa posição a respeito da IS replica as restrições que Latour impõe à crítica e à violência revolucionárias. No caso de Debord e da IS, sua iconoclastia os deixa circulando no paradoxo de tentar quebrar o domínio da aparência através de novos modos de aparência – o que eles chamavam de “situações construídas”<sup>78</sup>. Essas “ambientações momentâneas da vida” com uma “qualidade passional superior” são elaboradas contra o regime sufocante do espetáculo. Elas encontram sua origem numa metafísica vitalista do desejo e da vida como excesso protetivo irreduzível à representação. Essa metafísica vitalista é mais auto-evidente no trabalho de Raoul Vaneigem, quando, por exemplo, ele postula – em *The Book of Pleasures* (1979) – a forma da “vida real” “pulsando sob meus próprios pés”<sup>79</sup>. A dificuldade, claro, é que esta força supostamente irreduzível deve retornar ao domínio da representação, de modo que voltamos constantemente para uma dialética da recuperação – somos capturados precisamente pela designação dessas situações como “momentâneas”. Este estilo de argumento converge com as correntes anti-mediadoras expressivistas no interior da teoria afirmacionista – por exemplo: Deleuze e Negri. Contra essa retenção neo-vitalista do chão da realidade como positividade, eu gostaria de sugerir que nós tomássemos o negativo através de uma *incursão* por Debord e a IS.

Em primeiro lugar, é necessário observar que esse rechaço em relação a Debord e a IS assenta num tratamento da política, ou da anti-política, como filosofia. Um assalto (político) específico às mediações particulares (do Estado e do capital) é tratado como um ataque (filosófico) à representação em si mesma. Isso é o que supostamente conduziria esse pensamento pelo caminho das más metafísicas, dado que apenas de forma ingênua ele

75 Clark and Nicholson-Smith, ‘Why Art Can’t Kill the Situationist International’, p. 473.

76 Nancy, *Being Singular Plural*, p. 52.

77 Ibid. p. 51.

78 The Situationist International, *Situationist International Anthology*, p. 22.

79 Vaneigem, *The Book of Pleasures*, p. 4.

poderia postular algum tipo de “verdadeira” alternativa subjacente ao reino da representação. Ao querer destruir todas as mediações, precisamos postular algum ponto não mediado a partir do qual erigir a crítica. T.J. Clark e Donald Nicholson-Smith observam que: “nunca conseguiremos entender a hostilidade de Debord para com a ‘representação’ a menos que percebamos que para ele esta palavra possui sempre um sabor leninista”<sup>80</sup>. Diferente do que pensa Nancy, não se trata de um ataque violento à representação em si mesma, mas sim de um assalto geral à mediação política que desafia tanto o esquerdismo quanto o capital.

As coisas ficam mais claras quando exploramos as estratégias desse modo de pensamento e prática em vez de simplesmente confiná-lo numa espécie de passado político-teórico já superado e usualmente codificado como os “anos sessenta”, condensados em imagens estereotípicas de maio de 68. Se nós realmente examinarmos os escritos e as práticas de um grupo como a SI, encontraremos uma preocupação intensa com questões de representação, violência, memória e, claro, negação do capital e do Estado. O que está em jogo, aqui, são as memórias de luta que o consenso atual pretende excluir dos seus quadros de pensamento e relegar definitivamente ao espaço dos documentários e das exposições nostálgicas sobre maio de 68 (isto para não mencionar sua recuperação através das lentes pós-leninista e pós-maoístas que enxergam nessas expressões do pensamento e da ação política os sinais de uma “doença infantil” a espera da imposição da linha correta do Partido). A estratégia de negação que eu persigo é muito mais uma tarefa recuperadora do que destruidora; ou, para ser mais preciso, trata-se de insistir na necessidade da “destruição” ou da “violência” em termos de interrupção do espetáculo para que seja possível recuperar a memória revolucionária. Não estamos falando, então, de uma simples oposição entre representação e “realidade autêntica”, mas de um trabalho dialético sobre aquilo que fissura a representação.

A preocupação por trabalhar sobre mediações e representações é mais evidente no trabalho fílmico de Guy Debord. De fato, é a repressão e a proibição desse trabalho que permitiu a (falsa) construção da imagem atual da IS (o próprio Debord comentou que “minha existência enquanto realizador de filmes permanece geralmente como uma hipótese refutada”)<sup>81</sup>. O fato de que Debord pôde fazer filmes como armas da crítica sugere a vacuidade da crítica que identifica em seu trabalho uma total iconoclastia. Para Debord, o cinema não “é inerentemente mendaz”<sup>82</sup>, mas as imagens do cinema podem ser objeto de um *détournement*. A tão abusada estratégia do *détournement* é definida como a “reutilização de elementos artísticos preexistentes num novo arranjo”<sup>83</sup>. Como a IS evidencia em sua crítica a Godard, isto não pode ser confundido com um “método para

80 Clark and Nicholson- Smith, ‘Why Art Can’t Kill the Situationist International’, p. 479.

81 Debord, *Complete Cinematic Works*, p. 147.

82 Ibid. p. 220.

83 Ibid. p. 182.

*combinar* elementos *neutros* e indefinidamente intercambiáveis”<sup>84</sup>; se fosse assim, estaríamos diante de uma bricolagem pós-moderna e da intertextualidade deliberada. Para citar novamente a IS: “De qualquer forma, o *detournement* é dominado pela desvalorização/revalorização dialética do elemento dentro do desenvolvimento de um significado unificado”<sup>85</sup>. Crucial, aqui, é o trabalho da negação, mais do que a afirmação do poder ou de alguma nova ontologia. Trata-se de um trabalho mais ou menos paciente sobre os elementos existentes, não simplesmente, como Latour poderia supor, através de um ato de purificação, mas sim mediante seu rearranjo num novo agenciamento. O que não se pode negar é a violência necessária dessa operação, tanto no nível das representações em abstrato, ou seja, dos elementos de filmes existentes, quanto no nível da prática.

Consideremos o último filme de Debord, *In girum imus nocte et consumimur igni* (1978) (um palíndromo latino que significa “damos voltas e voltas na noite e somos consumidos pelo fogo”), o qual está estruturado como uma reflexão dual sobre a miséria do (então) cinema contemporâneo e como a memória daqueles momentos revolucionários que poderiam ter desembocado noutro cinema. A imagem central do filme é a carga da brigada ligeira, retirada de um filme de Michael Curtiz de 1936 que leva o mesmo nome. Nela vemos uma representação da aventura dos situacionistas. Esta não é apenas uma imagem da futilidade heróica, mas também a imagem da irrupção evanescente dos situacionistas na história. No seu comentário, Debord argumenta que o filme está organizado por dois temas elementares: água, como a representação do fluxo do tempo, e fogo, como a representação do brilho momentâneo. A água sempre afoga esse “fogo”<sup>86</sup>. Mesmo que seja possível ler essa colocação num registro quase místico, ela é, de fato, profundamente política. O fluxo do tempo, que excede e rompe o tempo imposto da subsunção capitalista – ou o que Benjamin chama de “um tempo homogêneo, vazio”<sup>87</sup> – é ao mesmo tempo revelado e interrompido pela emergência momentânea da negação. A emergência é momentânea porque, como o comentário da trilha sonora do filme anuncia, “as vanguardas têm apenas um tempo; e o melhor que lhes pode ocorrer é ter animado o seu tempo sem *sobreviver* a ele”<sup>88</sup>. O “momentâneo” não é um simples sinal de fracasso, mas sim de reconhecimento da necessidade de que, se as vanguardas são chamadas a passar pelo seu tempo, então é essencial que elas não pretendam ficar fora dele. A natureza momentânea do grupo é a condição de sua abertura ao *Augenblick*, o instante da intervenção.

A negação da imagem abre um pensamento do tempo. Debord e Sanguinetti argumentaram que “a IS foi um projeto mais vasto e profundo do que um simples movimento político revolucionário”<sup>89</sup>. Sua profundidade não estava enraizada em algum cretinismo místico, mas em seu pensamento do tempo como “feito por saltos qualitativos, escolhas irreversíveis e oportunidades que não retornarão nunca mais”<sup>90</sup>. É a irreversibilidade do tempo que requer estratégias para evitar a solidificação e a recuperação do momento revolucionário.

84 The Situationist International, *Situationist International Anthology*, p. 55.

85 Ibid. p. 176.

86 Debord, *Complete Cinematic Works*, pp. 223–4.

87 Benjamin, *Illuminations*, p. 261.

88 Debord, *Complete Cinematic Works*, p. 182.

89 Debord and Sanguinetti, ‘Theses’, #41.

90 Ibid. #29.

Claro que essa negociação se apresenta como problemática quando as vanguardas simplesmente desaparecem sem substitutos, quando o tempo parece deixar de fluir e coagula nas abstrações capitalistas. Esse foi o pessimismo cortejado por Debord nos seus *Comentários sobre a sociedade do espetáculo* (1988). Ali, ele esboça uma leitura segundo a qual o espetáculo integrado estendeu sua dominação capilar para as reentrâncias da vida cotidiana ao redor do mundo. Em vez de aderir a este pessimismo ou à valorização acrítica de Debord e da IS, estou sugerindo uma espécie de *détournement* do seu trabalho. Em vez da extrema atenção de Debord em conceitualizar a sociedade do espetáculo, que acabou, aliás, adquirindo o status dúbio do clichê, estou mais preocupado com o pensamento estratégico de Debord e da IS, o qual oferece meios para pensar intervenções nas abstrações reais e a necessidade de usar as memórias das lutas passadas como recursos para a política contemporânea.

A questão é mais complexa do que o simples risco de cair no pessimismo. Em sua concepção do fluxo do tempo residual e sempre presente, Debord e a IS recapitularam a filosofia vitalista da duração de Bergson, simplesmente transferindo o tempo da pura produtividade para a pura negatividade. Lucio Colletti observou que a filosofia de Bergson é o berço da teoria da reificação, na qual “o élan e o júbilo original da Vida são invertidos e petrificados na massa dos ‘objetos’ inertes com características bem definidas”<sup>91</sup>. Não seria difícil aplicar a repreensão de Colletti ao flerte marxista com o misticismo bergsoniano também a Debord e a IS. Para responder a essa crítica é necessário recusar o modelo do tempo como um fluxo puro e absoluto, o qual, ainda na forma da negatividade, implica um fluxo sempre mutante que não produz nenhuma interrupção ou mudança real. Em vez disso, sugiro que a negatividade nunca pode ser pura, mas sempre deve ser pensada como uma relação de ruptura que, misturada na positividade, questiona-a continuamente. Sem esse pensamento, a negatividade pode simplesmente retornar à função da exterioridade transcendente, uma fonte de pura alteridade.

Nossa concepção do que Bhaskar denomina “negatividade profunda”<sup>92</sup> é resistente justamente a essa transferência do negativo ao que Foucault denomina “pensamento em exterioridade”<sup>93</sup>. O erro de Foucault é recodificar a negatividade no registro da alteridade absoluta e ver qualquer volta à interioridade como a reapropriação e a ruína da alteridade<sup>94</sup>. Ao passo que esta perspectiva protege a negatividade da contaminação pelas positivities, ela também promove uma regressão da negatividade ao indistinguível “exterior” metafísico da teologia negativa. O medo foucaultiano da interioridade está determinado por seu medo da dialética como uma máquina de reapropriação e interiorização da negatividade. Este medo não está simplesmente mal colocado. Em Žižek, o teórico contemporâneo que mais contribuiu para a reabilitação da negatividade, nós podemos observar que esta última é concebida como uma negatividade auto-relacionada que parece muito frequentemente retornar ao sujeito individual soberano – ainda que Žižek argumente que ela envolve o atravessamento de nossos modelos mais usuais de subjetividade substancial em direção ao modelo do sujeito como recipiente vazio ou a “noite do mundo” hegeliana<sup>95</sup>. Embora no trabalho de Žižek haja contra-tendências que dissipam essas críticas, o risco de transformar

91 Colletti, *Marxism and Hegel*, p. 164.

92 Bhaskar, *Dialectic*, p. 3.

93 Foucault, ‘Maurice Blanchot’.

94 Ibid. p. 21.

o sujeito individual no único garante da negatividade é iminente. Ao contrário, eu sugiro que há outros vetores de uma negatividade *coletiva* que não se ancoram na figura do sujeito e que podem indicar uma agência plural.

O *détournement* fílmico de Debord tenta recuperar uma “pura” temporalidade da negatividade. Discutindo *In Girum*, Badiou sinaliza que este filme revela “um momento temporal puro que fala sobre a glória do cinema e que pode muito bem sobreviver a nós, humanos”<sup>96</sup>. Uma observação um pouco estranha e, não obstante, sugestiva de que a negatividade não tem que estar simplesmente correlacionada com a subjetividade humana. A dificuldade é tornar essa negatividade mais precisa, em vez de reificá-la na alteridade absoluta. O que me interessa é pensar essa negatividade como um esvaziamento imanente que pode ser referido ao que Edgar Morin denomina “forma autológica do Nada”: “um universo acêntrico e policêntrico, um mundo sem leis apriorísticas, uma vez que nossas leis conhecidas do universo se desenvolvem com o mundo de forma cotemporal e coextensiva”<sup>97</sup>. Este é um universo não-providencial, sem garantias. Pensar a negatividade nessas formas não garantidas exige que ela não coagule num momento temporal “puro” – o que poderia significar um retorno à problemática bergsoniana da duração –, mas seja concebida como o efeito interruptor e irreversível de uma aparência necessariamente impura do negativo. Nos termos da política da negatividade que estou delineando é obviamente verdade que minha preocupação *primária* versa sobre a problemática correlacionista da agência humana e mais precisamente da agência humana coletiva. Também quero sugerir, contudo, que essa negatividade orienta o pensamento de um universo ateológico – um universo despido do suposto conforto de Deus(es), leis ou redes que poderiam nos salvar<sup>98</sup>.

95 As Žižek puts it: ‘This “nothing”, of course, is *the subject itself*, the subject *qua* \$, the empty set, the void which emerges as the result of contraction in the form of expansion: when I contract myself outside myself, I deprive myself of my substantial content’ (*The Indivisible Remainder*, p. 44).

96 Badiou, ‘Rhapsody for the Theatre’, p. 188.

97 Morin, ‘Approaches’, p. 85.

98 See Brassier, *Nihil Unbound* and Meillassoux, *After Finitude*.