

SUMÁRIO

Apresentação 07

DOSSIÊ POLÍTICA, CIÊNCIA E TECNOLOGIA Coordenação: Tamara Benakouche

- **Artigo**
Se falássemos um pouco de política?
Bruno Latour 11
- **Artigo**
Dilemas da simetria entre contexto social e conhecimento:
a redefinição das modalidades de abordagem sociológica do
problema do conhecimento
Marcos Antônio Mattedi 41
- **Artigo**
Da unidade natural à instabilidade dos híbridos:
implicações conceituais da crise ambiental sobre a separação
moderna entre ciência e política
César Pessoa Pimentel • Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro 81
- **Artigo**
Comunidades ou coletividades?
O fazer científico na era da informação
Máira Baumgarten 97
- **Artigo**
Memória eletrônica e desterritorialização
Jonatas Ferreira • Aécio Amaral 137
- **Artigo**
Mística, magia e técnica
Franz Josef Brüseke 167

<i>Resenhas</i>	
Exclusão digital: barreira à universalização da democracia? <i>Rodrigo Rossi Horochovski</i>	219
Convite a um banquete dionisíaco <i>Cíntia San Martin Fernandes</i>	225
Uma viagem ao mundo (des)conhecido da Internet <i>Adalfo Herculano Guessier</i>	231
RESUMOS / SUMMARIES	237
<i>Publicações</i>	
Normas de publicação para os colaboradores	243

Se falássemos um pouco de política?*

Bruno Latour**

Artigo

Deplora-se em todos os lugares a existência de um desinteresse pela política. E se a famosa “crise de representação” viesse simplesmente de uma incompreensão sobre a natureza exata deste tipo de representação? Como se tivéssemos passado, há alguns anos, a exigir dela uma forma de fidelidade, de exatidão, de verdade, que ela não poderia em caso algum oferecer. Como se o falar político tivesse se tornado uma língua estrangeira, privando-nos pouco a pouco de toda a possibilidade de nos exprimir. Seria possível, portanto, esquecer a política? Longe de ser uma competência universal do animal do mesmo nome, tratar-se-ia ela de uma forma de vida tão frágil que poderíamos documentar seu aparecimento e seu desaparecimento? Esta é a hipótese que eu gostaria de explorar neste artigo.

A hipótese pode ser formulada de modo simples: tentando explicar a política por outra coisa que ela mesma, perdemos sua especificidade e, deste fato, esquecemos de manter seu movimento próprio, abandonando seu estudo. Para reencontrar a preciosa eficácia da palavra política, é preciso partir da idéia de que, segundo a vigorosa expressão de Mme. Thatcher, “a sociedade não existe”... Se ela não existe, é preciso fazê-la. E se é preciso fazê-la,

* Artigo publicado originalmente na revista *Politix*, n. 58, 2002, Hermes Science Publications, Paris, França. A presente tradução foi feita por Marcos Antônio Mattedi (FURB/SC) e Tamara Benakouche (UFSC). Na versão original, o autor agradece D. Boullier pelos comentários feitos ao texto.

** Professor e pesquisador do Centre de Sociologie de l’Innovation, École Nationale Supérieure des Mines de Paris, França.

é preciso estabelecer os meios para isto. A política é um destes meios. Ora, quando a Sociologia Política se dá por objeto explicar a política pela sociedade, ela torna a política superficial e substituível. Quando, ao contrário, uma outra Sociologia Política se dá por objeto explicar a própria existência dos agregados sociais pelo trabalho da fala, da palavra política, esta se torna imediatamente insubstituível. Na primeira solução, perdendo-se a política, não se perde grande coisa; na segunda, perderíamos toda a possibilidade de nos agruparmos.

A ressurreição recente de Gabriel Tarde permite contrastar mais vivamente duas sociologias absolutamente opostas: aquelas que supõem resolvido o problema da constituição da sociedade e aquelas que se dão como objeto a frágil e provisória construção dos agregados sociais. A primeira categoria, descendente de Émile Durkheim, serve-se de explicações sociais para dar conta dos comportamentos, incluindo os políticos; a segunda categoria, descendente de Tarde, abstém-se de toda explicação social para fazer emergir as formas de coordenação a partir das mediações práticas. Eu chamo os primeiros de “sociologias do social” e os segundos de “sociologias da associação” ou da “tradução”.

Mas estas últimas não possuem somente vantagens. Com efeito, as sociologias da tradução têm um problema com o qual as sociologias do social não estão confrontadas, porque estas últimas partem sempre da existência prévia dos agregados: como as mediações heterogêneas, tornadas manifestas pela pesquisa, se reagrupam para formar coerências provisórias? A questão que Gabriel Tarde propunha a Durkheim torna-se mais complexa, porque os sociólogos da mediação privaram-se voluntariamente de toda estrutura social preexistente para coordenar as interações (Tarde, 1999). A solução mais fecunda, segundo meu ponto de vista, consiste em procurar nos modos de desenvolvimento e de desdobramento das mediações a fonte dos tipos de coordenação, posta pelas sociologias do social nas estruturas subjacentes ou preexistentes. É isto o que eu chamo de “regimes de enunciação”. Como mostrou Antoine Hennion, seguindo Howie Becker, existe, por exemplo, um regime estético de desenvolvimento das mediações muito específico aos mundos da arte (Becker, 1993).

Esforcei-me para seguir alguns outros, na ciência, na técnica, no Direito, na religião¹. Em cada caso, uma forma precisa de contaminação, de concatenação, de conexão, de mediação, de veículo – pouco importa o termo – permite dar conta do tipo de associação que a expressão “laço social” deixa na confusão.

De acordo com este programa de comparação sistemática dos regimes de enunciação, gostaria de recolocar aqui a questão sobre o que é que circula quando falamos de qualquer coisa a alguém, de maneira política. Qual é a tonalidade própria deste regime de enunciação? Qual é o veículo que transporta a forma política de se ligar? Por política, não entendo as conversações que dizem respeito a assuntos direta e explicitamente políticos, como eleições legislativas, corrupção dos eleitos, leis que seriam necessárias votar. Não pretendo também restringir o termo ao que sai da boca de homens e mulheres ditos políticos, como se existisse uma esfera ou um domínio próprio que se diferenciava do econômico, do social, do legal, etc. Também não quero designar por este termo o conjunto de ingredientes que formam a instituição *da* política ou *do* político, como podemos definir nos corredores das escolas de Ciências Políticas – relações internacionais, Direito Constitucional, relações de força, etc.

A política, como a ciência, o Direito ou a religião constituem-se, é certo, em instituições heterogêneas que pertencem simultaneamente ao conjunto dos regimes de enunciação, mas gostaria justamente de suspender, por um tempo, todas as definições de instituições, de sujeito, de gênero, de agentes políticos, que nos deixariam na dependência de um certo tipo de *conteúdo*, para me fixar em um regime de palavra, em um tipo particular de *continente*. Podemos ser deputados na assembléia e não falarmos de maneira política. Inversamente, podemos nos encontrar em família, num escritório, em uma empresa, e falar politicamente de uma questão qualquer, mesmo que nenhuma das palavras pronunciadas indique que elas pertencem de algum modo ao domínio político.

¹ Sobre a ciência, ver Latour, 1995; sobre a técnica, Latour (1992); sobre a religião, Latour (2002a); sobre o Direito, Latour (2002b).

Se pudéssemos definir com alguma precisão este regime de enunciação tão particular, poderíamos assinalar os momentos, os lugares, os temas, as pessoas que de fato matraqueiam a política, sem sermos incomodados pela necessidade de saber se eles pertencem ou não àquilo que as Ciências Políticas designam por este nome. Se existe, como pretendem tantos comentaristas, uma "crise do político" ou uma "fratura social", isto talvez se dê pela falta de se chegar a diferenciar este regime de enunciação do domínio muito mais restrito do qual falam os eleitos e seus eleitores.

Forças e fraquezas da palavra política

A expressão política é sempre enganosa, e é por aí que se precisa começar. Em termos de transferência de informação exata e sem deformação sobre o mundo social e natural, pode-se dizer que ela parece sempre apresentar um terrível déficit. As banalidades, os clichês, os apertos de mão, as semiverdades, as semimentiras, as "belas frases", as repetições, sobretudo as repetições *ad nauseam*. É o caráter banal, "circular", cotidiano, "frouxo", tautológico desta forma de fala que choca os brilhantes, os retos, os rápidos, os organizados, os vivos, os informados, os grandes, os decididos. Quando dizemos que alguém ou alguma coisa é "política", assinalamos de início esta desilusão fundamental, como se não pudéssemos avançar de maneira retilínea, razoável, rápida, eficaz, mas como se fôssemos obrigados a "levar em conta" "todo um conjunto" de "fatores extra-rationais", dos quais não compreendemos claramente nem as bases nem os fins, mas que constituem uma massa obscura, mole, pesada, redonda, que cola nos pés dos mais bem-intencionados e que aparenta, segundo dizem, retê-los. A expressão "isto é político" significa inicialmente "isto não avança direito", "isto não avança rápido"; ela subentende sempre que "se não tivéssemos este fardo, alcançaríamos nosso fim mais *diretamente*".

Por que o torto, o pesado e o lento fazem tanto parte desta forma de fala? Porque ela é sempre *avaliada* por outras formas que não a compreendem. É impossível usar o termo "política" sem que se seja imediatamente obrigado a justificá-lo,

como se fosse necessário passá-lo diante de um tribunal para autorizar sua manifestação.

Qual é este tribunal, esta polícia desconfiada que vigia sem cessar a expressão política? Podemos designá-la, numa primeira aproximação, pelas noções de informação, de transparência, de exatidão, de retidão e de representação *fiéis*. É o sonho do pensamento retilíneo, da não-deformação, da imediatez, da ausência de qualquer mediador, daquilo que eu gosto de chamar de comunicação *double click* – por alusão ao mouse de computador. É em relação a esta exigência, a este sonho, a este mito, que a expressão política deverá sempre confessar que ela é torta, retorcida, esperta, comprometedora, infiel, manipuladora, mutável. Quando um termo político sai da nossa boca, queremos que ele se compare a uma linha reta de informação plena e inteira. Se o falar político parece ser sempre enviesado, é porque o torto é julgado pelo reto.

Mesmo quando este julgamento é favorável, é sempre em comparação com outro padrão. Admitimos sem remorso que às vezes é indispensável ceder às perturbações necessárias e se conduzir de maneira “política”; neste caso, damos um valor *positivo* às expressões que sinalizam a habilidade, a arte do compromisso, o senso da tática, a adaptação às circunstâncias, a capacidade de compor, de contornar. Se necessário, invocaremos o **Príncipe** de Maquiavel, príncipe dos termos distorcidos pela boa causa. Mas, mesmo neste caso, será sempre por falta de algo melhor, por falta de se poder ir direto ao ponto. A maior parte das vezes, daremos um valor *negativo* a todos esses desvios em relação à linha reta da informação e da representação fiel, e acusaremos a proferição política de dissimulação e de mentira, de corrupção ou de versatilidade, de inautenticidade e de artifício. Nos dois casos, positivo ou negativo, o falar político aceita ser julgado por um juiz mais exigente, que define os critérios de validade destes atos de fala, o que chamaríamos em teoria da linguagem de *condições de felicidade*.

Ora, enquanto avaliarmos os enunciados encarregados de veicular a política pelo padrão da palavra que comunica, seremos obrigados, de um jeito ou de outro, a falar de política como uma

mentira, necessária, talvez, mas uma mentira de qualquer modo. Como retirar este fardo que temos sobre a língua e que nos impede de avaliar nossa palavra política segundo seus próprios critérios? Como falar desta enunciação como uma forma, certamente particular, de veracidade, de dizer o verdadeiro?²

A solução consiste num primeiro momento em não julgá-la em relação a uma outra palavra. Cada regime de enunciação elabora seus próprios critérios de verdade e de mentira, seus próprios critérios de felicidade e de infelicidade. Dizer da palavra política que ela é “distorcida” não possui a mesma significação se tomarmos como modelo ideal de proferição aquele da linha reta ou aquele da linha torta. Para desenhar um quadrado, as linhas retas são bem úteis; mas elas não são cômodas para dar conta de uma elipse. No primeiro caso, o falar político é julgado por um tipo de exigência que não lhe diz respeito em nada; no segundo caso, ele se faz, ele próprio, o juiz do que busca desenhar: seu problema não é mais o de se afastar ou não da retilínea direita, mas de verificar se ele traça ou não uma *boa* curva. Nas caixas de ferramentas dos programas gráficos de nossos computadores, damos a nosso cursor a escolha de traçar linhas bem retas ou curvas bem envolventes. Jamais nos virá ao espírito julgar as qualidades de uma pelas das outras. Do mesmo modo, deveríamos ser capazes de emancipar o falar político da dominação – da ditadura – da palavra reta. Poderíamos encontrar as condições de felicidade que lhe são próprias? Tal é o fim deste exercício.

Por que nos queixamos que os homens políticos “não dizem a verdade”? Por que exigimos que eles sejam “mais transparentes”? Por que desejamos “que de agora em diante haja menos distância entre os representantes e os representados”? Coisa ainda mais incongruente: por que desejar que “os políticos não mudem sempre de opinião”, “não ‘virem a casaca’ por um sim ou por um não”? Estas injunções, repetidas na imprensa como uma espécie de lamento, de murmúrio, de grito, de rendição, possuem apenas

² Desse ponto de vista, a situação da fala política é semelhante à da fala religiosa, esta última sendo também acusada de falsa, em contraste com o padrão oferecido pela comunicação *double click*. Ver Latour (2002a).

a aparência de bom senso: todas elas julgam as condições de felicidade de um regime de palavra por um outro. O ato de denegrir os propósitos políticos jamais seria possível sem esta ignorância de sua *chave*, de sua tonalidade própria, de seu *spin*, como dizem precisamente os jornais ingleses (mesmo se for para zombar dela).

Coloquemos fim, antes de qualquer coisa, a uma ambigüidade – a uma impostura: a informação *double click* não pode em nenhum caso se apoiar nos jalecos brancos do método científico para defender seus direitos em representar a via retilínea da palavra fiel. Se for preciso detestar os políticos por suas mentiras, o que deveríamos dizer dos cientistas? Com efeito, exigir destes últimos que eles digam a verdade *diretamente*, sem laboratório, sem instrumento, sem equipamento, sem manipulação de dados, sem redação de artigo, sem congresso e sem disputa, sem mais, a frio, rapidamente, diante de todos, sem titubear, nus, não teria sentido. Se a exigência de uma verdade transparente e direta torna a compreensão da curva política impossível, não esqueçamos que o estabelecimento das cadeias referenciais pelos cientistas a tornaria ainda mais impraticável. O direto, o transparente e o imediato não convêm nem às complexas misturas sábias, nem às delicadas montagens da palavra política, como demonstrou suficientemente Gaston Bachelard³. Se quisermos fazer do caminho reto e transparente a lei suprema de todo deslocamento, então todos os cientistas não passarão de mentirosos e manipuladores, todos os políticos de corrompidos e de indecentes. A “crise de representação” não tem nada a ver com uma repentina perda da qualidade dos políticos ou dos sábios: ela emerge quando queremos impor o jugo da transferência de informação a práticas que visam a outros fins. À questão absurda, resposta absurda. É o mesmo que se queixar da pobre qualidade de seu modem porque ele não é capaz de filtrar o café encomendado pela internet...

Se colocarmos de lado a exigência de informação transparente para nos interessarmos um pouco mais diretamente pelas

³ Ver também Latour (2001). É preciso lembrar que a multiplicidade das mediações não retira evidentemente nada da objetividade das ciências, mas permite, ao contrário, esta objetividade. Ver, por exemplo, Galison (2002).

condições de felicidade próprias ao falar político, descobriremos toda uma outra exigência de validação. O falar político só aparece como uma mentira em contraste com outras formas de verdade; nele mesmo e por ele mesmo, ele discrimina o verdadeiro do falso com uma precisão estupefaciente. Ele não é indiferente à verdade, como o acusam injustamente, mas difere de todos os outros regimes no julgamento que faz sobre a validação. Qual é, portanto, a sua pedra de toque, sua prova? Ele visa a *fazer existir* aquilo que, sem ele, não existiria: o público como totalidade provisoriamente definida⁴. Ou bem este público é traçado por um tempo, e a palavra disse a verdade; ou ele não o é, e a palavra foi pronunciada falsamente.

Verdadeiro e falso, em política, não podem, portanto, ser comparados ao tipo usual de validação que corresponde, de fato, a uma versão desfigurada da referência doura. O grande bom senso das filosofias da linguagem deseja que, se uma frase corresponder a um estado de coisas, ela será verdadeira, e que ela se tornará falsa se não existir nenhum estado de coisas que lhe corresponda. É assim que julgamos, nos manuais, a verdade ou a falsidade da frase “o rei da França é calvo”: existe ou não existe um rei na França, ele tem cabelos sobre o crânio ou ele não os tem. Mas aquele que diz “eu os compreendi”, “nós somos uma grande família”, “nós queremos”, ou ainda, “nossa empresa deve conquistar partes do mercado”, aqueles que repetem “todos juntos, todos juntos, todos!”, não poderiam resistir a um julgamento verdadeiro/falso do mesmo tipo. No entanto, eles saberiam bem o que faz a diferença entre os enunciados falsos e os verdadeiros, mas eles detectarão esta verdade ou esta falsidade não na presença ou na ausência de uma referência, mas, antes – e vamos compreendê-lo logo – em um fenômeno inteiramente novo: a *retomada* ou a *suspensão* do traba-

⁴ “Público” tem aqui o sentido dado por Dewey (1927). Não se trata daquilo que se opõe ao privado, mas daquilo que resulta das conseqüências inesperadas e invisíveis das ações. O público não é, portanto, a vontade geral, nem o Estado, nem o “bem público”, mas apenas o que nos escapa, o que perseguimos cegamente e para cuja perseguição autorizamos especialistas tão cegos quanto nós.

lho contínuo de delineamento e de materialização do grupo que esta palavra procura constituir. É verídico tudo aquilo que o prolonga; é mentira tudo aquilo que o interrompe.

Esta questão da criação contínua do público, as sociologias do social, evidentemente, não a colocam nunca, porque todas elas começam por admitir a existência prévia e indiscutível dos agregados sociais – qualquer que seja sua dimensão: do indivíduo à nação, passando pela cultura, a sociedade, o Estado, o grupo de referência, etc. Para se interessar pelo modo próprio da fala política, faz-se necessário, como nos ensinou Harold Garfinkel (depois de Gabriel Tarde), renunciar a toda existência confirmada dos grupos. Estes estão sempre a se fazer e refazer, e um dos meios de fazê-los existir, de fazê-los “acertar o ponto”, como se diz de um molho, é cercando-os, apreendendo-os, assenhoreando-se deles, reproduzindo-os, pelo exercício sempre recomeçado, pelo laço, pelo envolvimento, pela curva do falar político. Sem esta enunciação, simplesmente não existiria agregado social pensável, visível, viável e unificável⁵.

Mas quando começamos a descolar o grupo do ato de fala que o torna tal, não vemos mais para que serve o falar político, que parece supérfluo, redundante, parasitário, em relação à “realidade” das “relações sociais” e dos “grupos”, que aparecem então como “roubados”, “traídos” ou “dissimulados” pela “retórica” “artificial” da “pura política”. Se existissem outros modos de manter um grupo, então, com efeito, a política não serviria para nada, e poderíamos nos juntar sem medo ao coro unânime daqueles que desprezam esta forma escandalosa de retórica, este *spin*. Mas aqueles que sabem que não existem outras mediações para engendrar provisoriamente o social devem respeitar com um cuidado infinito as frágeis formas das falas criadas pela arte política – como já o fizeram para as mediações científicas, técnicas, jurídicas, religiosas e econômicas⁶.

⁵ Daí toda a importância, para mim, dos magníficos exemplos cuidadosamente analisados por Boureau (1990, 1992, e mais recentemente, 2001, particularmente os capítulos sobre a invenção da fala política).

⁶ Sobre estes últimos, ver, por exemplo, Callon (1998).

Daí compreenderemos melhor, talvez, por que a palavra política não pode se superpor a uma esfera nem a um domínio particular: aqueles da vida ou dos sujeitos políticos, aqueles dos homens e das mulheres políticas; para *todo agregado*, qualquer que seja ele, precisa-se de um trabalho de (re)apreensão que exige uma palavra curva, capaz de traçar, ou retraçar provisoriamente, seu invólucro. Não há agrupamento sem (re)agrupamento, não há reagrupamento sem uma palavra mobilizadora. Uma família, um indivíduo mesmo, uma empresa, um laboratório, um ateliê, um planeta, um organismo, uma instituição não têm menos necessidade deste regime que um Estado ou uma nação, que um Rotary Club, uma orquestra de jazz ou um bando de marginais. Para que cada agregado se delinieie, se redelineie, é preciso uma dose particular de política que lhe seja adaptada. Por conseqüência, limitar a fala política à única forma oficial de vida pública significa dizer que não existe nenhum outro agregado, nenhum outro agrupamento que aquele da nação ou do Estado, que os outros não precisam existir, ou mesmo, que eles devem se manter vivos por outros meios, *sui generis*, desconhecidos por nós, que não requerem mais a retomada tão particular da enunciação constituinte. Limitaríamos esta enunciação apenas à esfera política, sem oferecer meios aos demais grupos para eles também se manterem existentes.

Particularidades da palavra política

Empregando a expressão “fazer existir” o agregado por uma palavra de reagrupamento, aproximo-me perigosamente de uma expressão que gostaria, entretanto, de evitar: o performativo. Muito útil, mas utilizada demais, esta expressão dissimula a particularidade deste performativo específico. Consideremos o movimento próprio deste “laço”, deste envolvimento, desenhando um esquema teórico deste regime de enunciação. Certos traços vão nos parecer familiares, porque a Filosofia Política os elaborou há muito tempo, outros vão nos parecer exóticos ou incongruentes, outros, enfim, deverão aparentar um certo frescor.

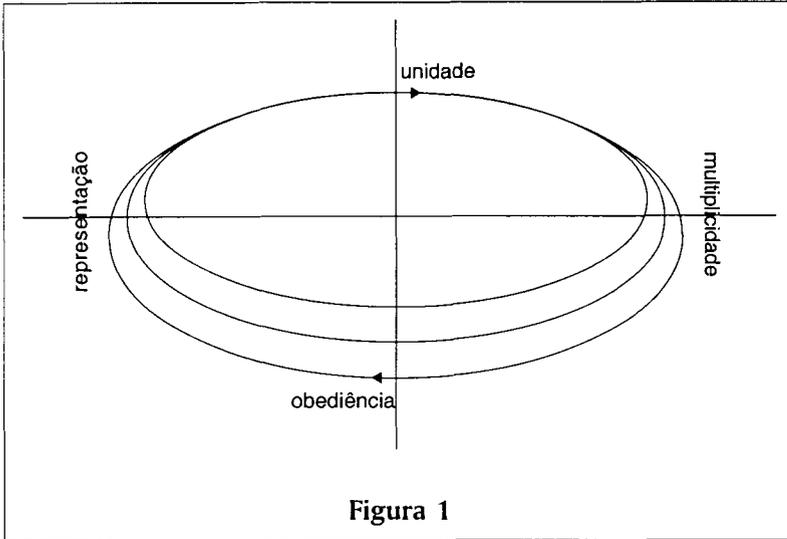


Figura 1

Do ponto de vista da retidão, da transferência de informação, da exatidão e da fidelidade, o objetivo do que chamarei de *círculo político* parece incongruente, contraditório e até mesmo escandaloso. De que se trata, de fato? De transformar o *muitos em um* por um primeiro trabalho de representação – termo polissêmico que logo definirei mais precisamente; depois, por um segundo trabalho, de retransformar o *um em muitos*, aquilo que chamamos freqüentemente de exercício do poder, mas que chamarei, mais brutalmente, de obediência. Notemos desde já que nos esforçamos, por meio deste esquema, para considerar juntas as duas partes, quase sempre disjuntas, das Ciências Políticas: como obter uma representação e como exercer o poder. Trata-se da mesma questão colocada duas vezes, mas em dois pontos diferentes do mesmo movimento circular – retornarei a ela.

De início, conhecemos bem a figura desse círculo, desenhada e celebrada por toda a Filosofia Política, dos gregos até os nossos dias. É na contemplação desta forma, com efeito, que encontramos a expressão da liberdade, desta famosa *autonomia* sempre buscada, sempre colocada em dúvida: se o círculo for percorrido por inteiro, não existe ordem recebida – semicírculo da direita, no esquema – que não seja ao mesmo tempo produzida

por aqueles que a recebem – semicírculo da esquerda. Estou livre quando ocupo, de um jeito ou de outro, ao mesmo tempo – e já veremos como – o alto e o lado de baixo da figura. A política é tautológica, e não mais como há pouco porque ela designaria uma torrente de banalidades, mas porque ela diz sempre *duas vezes* a mesma coisa – e porque ela recomeça, sem medo de se cansar... Segundo a concepção clássica, eu sou *auto-nomo* (por oposição a *hetero-nomo*) quando a lei (*nomos*) é ao mesmo tempo aquilo que eu produzo, por expressão da minha vontade, e aquilo ao qual eu me conformo, por manifestação da minha docilidade. Quando esta coincidência é rompida, eu saio do estado de liberdade para entrar naquele de dissidência, de revolta, de insatisfação ou de dominação. A emancipação mais entusiasmante e a dependência mais abjeta não se opõem. Elas qualificam o movimento, a repetição, o percurso ao longo desta figura, quer o círculo se feche, quer não (inútil precisar que esta forma circular não depende de modo algum da presença ou da ausência do aparelho bem particular da eleição: podemos encontrar milhares de casos de eleição sem fala política e, inversamente, milhares de casos nos quais traçamos com precisão este círculo sem jamais proceder a um voto) (Abelès, 1990).

Mesmo se a figura do círculo nos é familiar, ela deveria, no entanto, nos horrorizar, na medida em que este movimento contrafeito – “forçado”, dir-se-ia em mecânica – é totalmente impraticável. O movimento de autonomia é impossível por construção, porque a multidão nele se torna um – é a representação – antes que a unidade se torne multidão – é a obediência. Esta transmutação é ainda bem mais improvável que aquela do dogma da transubstanciação da hóstia. Na ida como na volta, a unidade torna-se o múltiplo e inversamente. A heteronomia faz, portanto, parte do círculo, o que expressei no esquema pela superposição de *vários* círculos confundidos no topo. Mais exatamente, a figura da autonomia – obedecer à sua própria lei – dissimula o trabalho de metamorfose, de tradução, da representação, bem como o da obediência: aquele que fala em nome de todos *deve* necessariamente *trair* aqueles que representa, sem o que não obteria a transformação da multidão em unidade; em troca, aqueles que obede-

cem *devem* necessariamente transformar a ordem recebida, sem o que eles apenas repetiriam a injunção, sem colocá-la em obra. Dito de outra forma, ou existe uma dupla traição, e o círculo efetivamente se fecha, ou existe a fidelidade, transferência exata de informação, e jamais o círculo será completado. Uma palavra política verídica – no sentido da informação – é tão impensável como o movimento perpétuo ou a quadratura do círculo...

Assim, por um paradoxo inaudito, sem esta dupla traição a autonomia seria impossível, o que explica muito o horror que sempre produz nas pessoas razoáveis a irrupção da política: a liberdade, esta virtude suprema, depende de um trabalho prévio, que nos parece mais que um defeito, uma odiosa impostura. A dúvida sobre a política não tem outra origem: as dignas figuras da autonomia e da liberdade dissimulam o terrível trabalho da composição, da traição, da transmutação e da metamorfose. A autonomia como resultado esconde a horrível cozinha da heteronomia.

Para ampliar um pouco mais este paradoxo, é suficiente observar o que aconteceria com o círculo se, na ida como na volta, exigíssemos beatamente a fidelidade, a transparência, a retidão, a imediatez e o natural; se, no lugar do falar curvo, falássemos reto; se, em lugar de fechar o invólucro, desenhássemos retas que representassem fielmente, em vez de “trair” e “mentir”.

Suponhamos que exigíssemos dos políticos (e, mais uma vez, não se trata de pessoas que têm esse ofício e que levam este nome, mas da função política associada à composição de qualquer grupo) que eles “falassem verdadeiro” “repetindo exatamente” aquilo que dizem seus mandantes “sem os trair e nem manipular”. O que aconteceria? O “muitos” permaneceria o “muitos”, a multidão permaneceria a multidão; não faríamos mais do que repetir (fielmente para a informação e, portanto, falsamente para a política) a mesma coisa duas vezes. Exigência absurda? É isto, porém, o que reclamamos todos os dias, em alto e bom tom, quando exigimos dos políticos que eles fiquem “próximos do povo”, que eles “pareçam conosco”, que possamos “nos identificar a eles”, que não “haja mais distância entre eles e nós”, que eles “ponham um fim na fratura social”, graças à sua “autenticidade”, que provem que eles “são iguais a nós”. Demandando

transparência, retidão e fidelidade pedimos que o círculo não seja mais um círculo, mas uma linha reta, graças à qual o mesmo permaneceria exatamente o mesmo, na mais perfeita (e mortal) similitude. Na prática, isto significa pedir o fim da política, e, por conseqüência, o fim da autonomia tão louvada, porque – a multidão jamais sabendo como tornar-se uma – não haveria mais ganho de representação. Uma representação fiel (no sentido prometido da informação *double click*), se ela fosse possível, trairia o próprio objeto da fidelidade política. É preciso escolher entre a autenticidade, perseguida em suas conseqüências mais extremas, e o difícil trabalho da liberdade, que exige uma forma particular de “mentira”, ou em todo caso, de curvatura.

O paradoxo torna-se ainda mais intenso se imaginarmos agora, em troca, as políticas que teriam a pretensão atordoante de se verem “fielmente obedecidas”. Desta vez, é a passagem do um ao muitos que seria impraticável: exigiríamos da ordem dada que ela fosse exatamente, diretamente, fielmente transportada sem traição, deformação, viés, ou tradução! Pediríamos que a ordem fosse executada sem acréscimo, nem subtração. Sabemos que isto é impossível, porque os humanos, como nos ensinou Ludwig Wittgenstein, não seguem jamais as regras, mas “bordam” sobre o desenho que elas fornecem. Nada poderá fechar aquilo que Don Norman chama “o abismo da execução” (Norman, 1988).

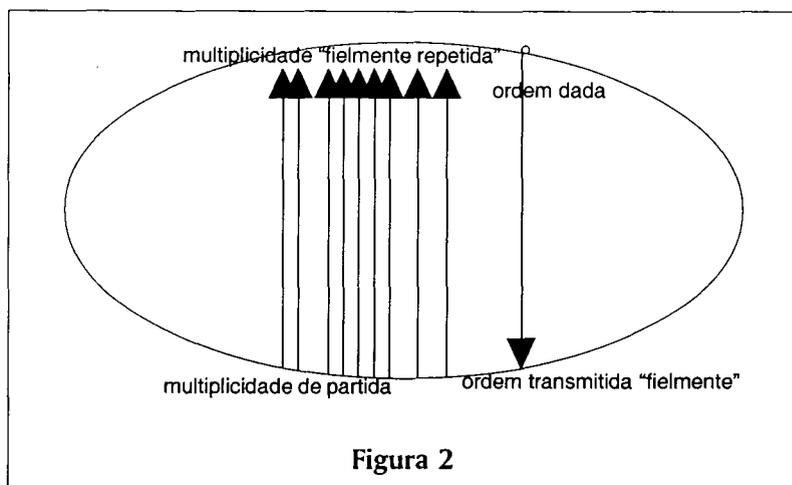


Figura 2

Aliás, mesmo se isso fosse possível, mesmo se os humanos seguissem as regras, ainda não chegaríamos a fechar o círculo, porque é a *multidão* que dá o impulso, e *não* a unidade. Para transpor este outro abismo, para saltar por cima desta outra transsubstanciação, não podemos confiar, por definição, em nenhuma semelhança de forma entre o enunciado de um e a passagem à ação da multidão: não somente porque as palavras se tornam ações, mas, sobretudo, porque o “um” torna-se o “muitos”. A traição e a “mentira” são tão necessárias na volta como na ida.

Demandar que uma ordem seja fielmente obedecida é impedir, aí também, o círculo de se fechar e tornar impossível a busca da autonomia. Essa inverossimilhança não impede, porém, os políticos de se queixarem sem cessar “de serem mal compreendidos”, de terem “explicado mal sua mensagem”, de não “terem demonstrado suficiente pedagogia”, de “não terem tido tempo de aplicar seu programa”. Eles também se lamentam sem cessar da “fratura” e da “crise” de representação: “interpretamos mal aquilo que eles dizem”! Ora essa, felizmente, sem o que, como os compreenderíamos?! Um mandatário que exige dos cidadãos que eles obedeam fielmente não tem mais sentido que cidadãos exigindo dos políticos que eles os representem fielmente: a dupla infidelidade, a dupla traição é o único meio de fechar o círculo – mantida em superposição na Figura 2. Onde o pavor que causa sempre a simples visão do processo político. Para evitar sermos petrificados por esta face da Medusa, faremos tudo para ignorar o monstruoso impacto. Coisa curiosa: mais o tempo passa, mais se estende o império da informação *double click*, mais aumenta a incongruência das condições específicas de felicidade da política. Chegaremos talvez ao ponto em que falar desta maneira parecerá tão incompreensível quanto repetir propósitos religiosos. Será mesmo preciso buscar outras causas para a “crise de representação”?

Percorrer o conjunto do círculo de representação

Se este movimento circular é tão impossível, se ele parece aos nossos olhos modernos saturados de informação *double click*

como uma impostura, como se fecha, então, o trabalho na verdade bem real da autonomia? Por quais proezas inumeráveis pessoas conseguem, todos os dias, resolver na prática esta quadratura do círculo, insolúvel na teoria? A razão está no novo significado que é preciso dar ao termo *re-presentação*. Este, em política, não designa qualquer semelhança entre o representado e o representante, o que não teria nenhum sentido, mas designa o recomeço do próprio movimento da quadratura. O único meio de colocar um fim à impostura constitutiva da fala política consiste em *retomar* o bastão de peregrino e traçar novamente o círculo impossível, testando *de outra maneira* a dupla traição.

A política é uma impostura, é certo; que a virtude da autonomia só pode ser conquistada ao preço do mal fundamental da traição, na ida como no retorno, também é uma coisa admitida; sem nenhuma dúvida, a mentira – em oposição à verdade pretensamente fácil da transferência fiel de informação – faz parte integrante do trabalho de composição; sabemos bem que exigir de um porta-voz que ele “diga a verdade”, que ele seja “autêntico” termina por matar o próprio trabalho de transubstanciação. Mas isto não quer dizer que seja suficiente mentir ou ser uma moeda falsa para se tornar um bom político! Isto seria muito fácil... O príncipe dos termos distorcidos teria simplesmente substituído o cavaleiro branco da transparência. A dissimulação, o oportunismo, o populismo, a corrupção, o bizantismo, a arte dos compromissos e das *combinazione* não são suficientes, por si mesmas, para assegurar a continuação do círculo. Podemos caminhar enviesados, pensar em curva, ir de lado, ser manhosos, sem no entanto desenhar o círculo político⁷. Não é porque diferem igualmente da linha reta que os movimentos de envolvimento se assemelham. Os “espíritos curvos” se distinguem muito bem uns dos outros, mesmo se todos são, indiferentemente, objeto de escárnio dos “espíritos retos”.

⁷ Contudo, poderíamos levantar a hipótese de que a surpreendente confiança dos eleitores em seus eleitos se deve a um teste sobre o “grau de curvatura” de sua fala: com os corrompidos sabe-se, pelo menos, que eles não vão, como os íntegros, encher os ouvidos do público com um discurso pedagógico “reto”; que eles não levarão o público de volta aos bancos da escola primária.

A especificidade do círculo político não está no fato de que ele traça um círculo – impossível por construção –, mas no fato de que ele resolve praticamente esta impossibilidade, esta impraticabilidade, pela *repetição* obstinada, incessante, subversiva, esgotante do trabalho de representação. A distinção deve-se a esta diferença, percebida mais acima, entre a *suspensão* do movimento de repetição e seu *recomeço*. O porta-voz verídico não é aquele que tem razão contra os outros, que é mais obedecido que os outros, que enxerga mais longe que os outros, mas aquele que se põe a dizer o verdadeiro porque percorre com *novos custos* o conjunto do movimento que vai da multidão à unidade, depois desta àquela, verificando duas vezes, na ida como na volta, que não existe relação *direta* entre a multidão e sua unidade. Inversamente, o mais fiel dos mandatários, o mais confiável dos representantes, o mais sábio dos eleitos, o mais inspirado dos dirigentes, o mais visionário dos delegados começa a mentir sempre que interrompe o percurso e se põe a explorar um tipo de capital político, esperando ser obedecido, confiando no fato de que ele é fato e de *uma vez por todas* o porta-voz da multidão.

Mentira e verdade não tratam, portanto, do conteúdo das palavras pronunciadas, mas da capacidade de parar ou prolongar a impossível tarefa de fusão, de tradução, de metamorfose que permite ao círculo se fechar – enquanto, por definição, ele não *pode* fazê-lo, porque a multidão será sempre infielmente representada e que jamais, jamais! a ordem será obedecida por uma multidão, que fará, forçosamente, outra coisa diferente daquilo que lhe foi ordenado...

Para descrever este movimento de repetição incessante, que permite realizar praticamente aquilo que permanece teoricamente impossível, contraditório, os gregos dispunham de um termo próximo de autonomia, mas que não teve a mesma descendência brilhante: o de *autophuos*, que podemos traduzir por auto-engendramento (é o mesmo verbo *phuo* que ressoa também na palavra “física”). Encontramos esta expressão estupefaciente numa passagem-chave do Górgias que recentemente comentei em deta-

lhe⁸. Sócrates não compreende o sentido do que ele ridiculariza, fingindo tomar esta repetição por um simples eco, pelo qual o sofista, aqui seu inimigo cúmplice Calicles, não faz mais que segui-lo servilmente, que minar as hesitações da multidão, da plebe. Para Sócrates, o *autophuos* não é mais que uma tautologia vazia. Ora, apesar de seus sarcasmos, *autophuos* e autonomia são termos ligados de tal sorte que somente o primeiro permite realisar o segundo. A servilidade não é mais que um dos valores que pode assumir esta dupla metamorfose simbolizada pelo círculo – que chamaríamos hoje de demagogia ou populismo. Mas existem outras, todas precisamente as que permitem realizar a dupla transformação dos muitos em um e do um em muitos.

O fato de que esta operação seja impossível aos olhos de Sócrates, o primeiro a tentar substituir a palavra curva pela via retilínea da Epistemologia, não impede que seja absolutamente necessário chegar a realizá-la para falar o político, mesmo ao preço de uma ruptura radical com os ditames da razão pensante. Toda capacidade de uma palavra para (re)agrupar depende da manutenção desta pequena diferença entre a tautologia e o *autophuos*, entre o que dizíamos há um instante e aquilo que dizemos agora, entre os percursos do círculo e a repetição obstinada deste percurso.

Podemos atribuir duas fontes ao horror que pode suscitar o *autophuos*: a primeira, normal e positiva, vem do barulho contínuo da ágora, do tumulto da multidão, da dificuldade para escutar tantas vozes, de se fazer entender e de obedecê-las, de ser obrigado a decidir em tempo real, na grandeza de tamanho verdadeiro, em escala um, sem conhecimento seguro das causas e conseqüências – constrangimentos particulares à fala política, sempre sublinha-

⁸ Em *Pandora's Hope* (1999), capítulos 7 e 8: “Se acredita que alguém vai lhe transmitir um tipo de conhecimento especializado que lhe permitirá adquirir poder aqui, mesmo se você não está de acordo com nosso sistema de governo (quer você seja melhor ou pior do que ele), penso que você se engana, Calicles. Se pretende estabelecer alguma forma de relacionamento simpático e construtivo com os atenienses... Então, *não basta imitá-los*: você deve ser igual a eles por natureza [...]. Em outras palavras, deveria ser capaz de eliminar toda diferença entre eles e você [...]; isto o tornaria um retórico e o tipo de político que você aspira ser, porque todo mundo gosta de ouvir suas próprias opiniões em um discurso e se irrita com aquilo que não conhece – a menos que você não esteja de acordo, meu amigo.” (513a-c).

dos pelos sofistas (Cassin, 1995). Este horror, constitutivo, é conhecido pela maior parte dos políticos, mas eles jamais falarão dele publicamente por causa do desprezo que lhe dirigimos. É preciso esperar que eles se recolham ao sossego de seus escritórios, para que captemos parcelas deste admirável saber.

A segunda fonte, inteiramente diferente, provém da comparação artificial que imaginamos entre a confusão da ágora e a calma serena da conversação policiada, que conduz a uma decisão pensada pela escuta dos interesses divergentes fielmente representados – como as condições ideais de comunicação inventadas por Habermas. Esta segunda fonte, e somente ela, é que é responsável pelo desprezo que endereçamos àqueles que se dedicam à algazarra da proferição política. Desde Sócrates, com efeito, fingimos crer que os políticos poderiam fazer outra coisa que falar atravessado e trair o que quisessem, como se existisse em alguma parte uma fonte miraculosa de transcendência: a razão permitindo levar um pouco de bom senso ao tumulto da ágora. Por esta operação, que visaria oficialmente a “elevar o debate”, a “tornar razoável”, a “permanecer entre gente racional”, não se pretende mais, na verdade, que eliminar a transcendência particular, autóctone, arriscada do *autophuos*.

Sim, a enunciação política possui, ela também, sua própria transcendência, minúscula, essencial, decisiva, nativa, que permite jamais reencontrar duas vezes o coletivo, o grupo em formação, no mesmo estado. Aquilo que lhe permite de alguma maneira fazer ferver ou fermentar, de voltar assim a passar por traições sucessivas, do múltiplo ao um, e depois, de uma outra forma, do um ao múltiplo. Certamente, comparada às admiráveis transcendências prometidas pela razão reta, a minitranscendência da política é bastante tênue, mas como a primeira não é mais que uma ilusão, a luz que projeta a segunda satisfaz amplamente na iluminação do caminho⁹. A minúscula

⁹ Esta é grande lição de Lippmann (1922). Aliás, é chocante constatar que todos aqueles que defenderam a política curva – os sofistas inicialmente e depois Maquiavel, Spinoza, Lippmann – foram acusados de ser profundamente antidemocratas, quando apenas se esforçavam para descobrir, nas dificuldades sombrias da fala política, as condições práticas que poderiam permitir o exercício da democracia. Agradeço Noortje Marres por me ter apresentado seu trabalho sobre Lippmann.

diferença entre tautologia e *autophuos* basta para assegurar a lenta destilação da autonomia.

Por mais estranho que possa parecer, é preciso admitir que nada fez mais mal à fala política que a marcante pretensão de lhe pôr um fim recorrendo-se à razão pensante. A forma particular de repetição e de agitação da política já é bastante arriscada para se querer acrescentar-lhe o sonho aberrante de poder substituir pela palavra retilínea a palavra distorcida. Poderíamos nos arranjar com a primeira fonte de confusão, porque ela faz parte da própria enunciação, mas com a segunda, totalmente arbitrária e parasita, não podemos fazer nada, ficamos paralisados. Sem a segurança da razão pensante a política fica difícil, mas praticável; depois que prometemos a segurança de uma razão superior a todas suas pobres mentiras, ela não presta para nada; ela ousa apenas resmungar jurando, mas em surdina: “E apesar de tudo, ela gira”...

Por que é tão importante liberar a palavra política do peso supérfluo da razão pensante? Porque, seguindo os maus conselhos da razão – transparência, serenidade, retidão, fidelidade, autenticidade, representação por repetição, etc. –, transformamos o grupo a ser constituído num agregado de elementos *fixos* e, deste fato, tornamos impossível a constituição variável dos grupos e impraticável o exercício da autonomia ou da liberdade. Com as melhores intenções do mundo, aqueles que quiseram racionalizar a política (e Deus sabe que a história não foi avara com relação a eles!) só chegaram a suscitar monstruosidades infinitamente mais graves que aquelas a que pretendiam pôr fim. Em matéria de política, todas as injeções de razão ao longo do tempo foram bem piores que o mal. Talvez tenhamos expulsado os sofistas, mas colocamos em seu lugar, para ir direto ao assunto, diversos tipos de comissários. Os especialistas inconstantes e às vezes perversos do *autophuos* foram substituídos pelos mestres que, como Sócrates no Górgias, pretendem reinar sobre os humanos a partir do reino dos mortos, de Hades – e os mortos também não deixaram de comparecer.

A dupla impostura da enunciação política

Tentemos qualificar novamente a minitranscendência da palavra política sem esmagá-la por uma comparação, tão perigosa como supérflua, com outras formas que não lhe convêm minimamente. Isto nos permitirá compreender por que o regime de enunciação política tem apenas uma relação distante com a esfera, a instituição ou o domínio da política como tal. Avancemos mais no mistério particular do *autophuon* qualificando a distância entre aquilo que é dito e aquilo que é *redito*, o que nos permitirá compreender por que jamais existe exatamente uma tautologia. O círculo só é possível se as mesmas vozes ocuparem, justamente, as duas posições contraditórias: “Aquilo que você me diz para fazer é aquilo que eu teria desejado fazer eu mesmo” – tal é a expressão da obediência; “Aliás, aquilo que você diz é aquilo que eu teria dito se eu mesmo tivesse falado” – assim fala a representação; “Faço somente o que quero e sou livre” – é a autonomia.

Será que já se observou o suficiente que esta relação entre aquele que fala e aquele que é *falado* corresponde exatamente à enunciação, tal qual é definida na teoria da linguagem? Aprendemos dos lingüistas e dos semióticos que cada ato de fala suscita em reação um enunciador escondido, dissimulado, envolvido que delega sua voz (Greimas e Courtes, 1979; Ducrot, 1989; Fontanille, 1998). Do mesmo modo que toda forma material, mesmo à luz do dia, vem acompanhada de uma sombra, todo ato de linguagem, por mais banal que seja, projeta uma estrutura implícita da enunciação.

Quando ouço a frase “o gatinho está morto”, um enunciador aparece assim que ela é pronunciada, mesmo se eu ignoro que se trata de Agnes, na peça *L'École des Femmes* e que ela se dirige a Arnolfo. Este enunciador está ao mesmo tempo inscrito e ausente do enunciado: ele está subentendido ou implícito. Aconteceria a mesma coisa, aliás, se tivéssemos começado pela frase “penso, logo existo”: rapidamente um outro enunciador implícito, subentendido, apareceria por trás do “eu” para lhe “enviar” a palavra – donde o termo enunciação, *ex-nuncius* (o termo ainda existe, como, por exemplo, “núncio apostólico”). Se seguimos estas definições, a palavra não pertence jamais àquele que a diz, mas sempre ao enun-

ciador $n-1$ que a deu a quem fala. A maior parte do tempo, nos relatos, nas trocas, na interlocução em geral, estas estruturas não colocam problemas, seja porque, como na literatura, o enunciador “real” – o autor “em carne e osso” – não tem nenhuma importância, e só conta, então, o enunciador n inscrito no relato; seja, ao inverso, porque nas trocas face a face a presença do locutor torna facilmente decodificáveis os deslocamentos sutis entre os diversos planos da enunciação – o que não quer dizer evidentemente que, por isso, o locutor vivo fale “por ele mesmo”.

Ora, a enunciação tem de singular o fato de que dá corpo e realidade à questão da delegação que nos faz falar: “quando eu falo, alguém me faz falar – eu obedeço –, e este alguém não diz nada a não ser o que eu o faço dizer – ele me representa”. Como na enunciação clássica, naturalmente, não se trata de uma similitude, de uma semelhança, de uma superposição entre aquele que fala e aquele que faz falar, como acredita ingenuamente Sócrates acusando Calicles de “imitador”: ao contrário, o abismo é infinito entre o enunciador inscrito no discurso e o enunciador que ocupa um lugar escondido daquele que “faz falar”. Mas, contrariamente a todas as outras formas de enunciação que cartografei até agora, este lugar não é por isso implícito, inacessível ou simplesmente pressuposto: ele é ocupado por uma proliferação de atividades; posso ver aquele que me faz obedecer; posso me fazer ver por demonstrações daqueles que pretendem falar em meu nome.

A palavra proferida não pertence jamais àquele que a diz, é certo, mas sua origem, contudo, é identificável, e é esta identificação que define a forma política de falar: “*em nome de quem, de que outros agentes falamos?*”. A presença contínua de todos estes outros, de todos estes *aliens*, seja sob a forma de sua irredutível multiplicidade, seja sob a forma de sua indispensável unificação, explica muito o peso, a lentidão e a curvatura da forma política de fala que havíamos assinalado no começo. Isto explica também por que a questão do autor, da autoridade, da autorização é consubstancial à maneira política de falar. Todas as outras formas de palavra podem se emancipar de seu enunciador, omiti-lo ou ignorá-lo – é por isso que elas voam, elas planam, elas conduzem, elas vão direto e rápido –, mas não a enunciação política.

A própria forma do círculo obriga o enunciador a ocupar duas posições que são em princípio impossíveis na teoria da enunciação: como vemos na figura abaixo, aquele que fala delega o exercício da palavra àquele que fala por ele –, o termo técnico é o de “desengate” num outro espaço, num outro tempo, num outro actante. Nada de original nisto: é o que faz todo narrador de conto, todo declamador, todo enunciador como em “o gatinho está morto” ou “*ego cogito*”. Ora, eis o que subverte o quadro usual: aquele a quem delegamos a palavra vem *também* ocupar a posição n-1, fazendo falar o locutor que o faz falar... “Você não me faz dizer nada além daquilo que eu faço você dizer; é disto que sacamos a possibilidade de nossa autonomia e, portanto, de nossa liberdade”. O “meu-eu” é então ao mesmo tempo o delegador e o delegado: damo-lhe a palavra, mas ele também a dá a mim. Nada menos autêntico, primitivo, natural, autóctone que o delegador: como o “eu, eu penso”, e pelas mesmas razões, é preciso que um enunciador de primeiro nível tenha “mandado dizer” alguma coisa para que ele comece a falar. E, naturalmente, estes enunciados de nível n-1 não são eles mesmos uma unidade, mas uma multidão... Compreendemos então facilmente por que a palavra política suscita mal-estar sempre que as formas políticas de fala são julgadas pela medida da razão pensante – a qual, é bom lembrar, também não pode dar conta do artifício de verificação das ciências: ela parece sempre monstruosa para aqueles que se acreditam mestres daquilo que dizem.

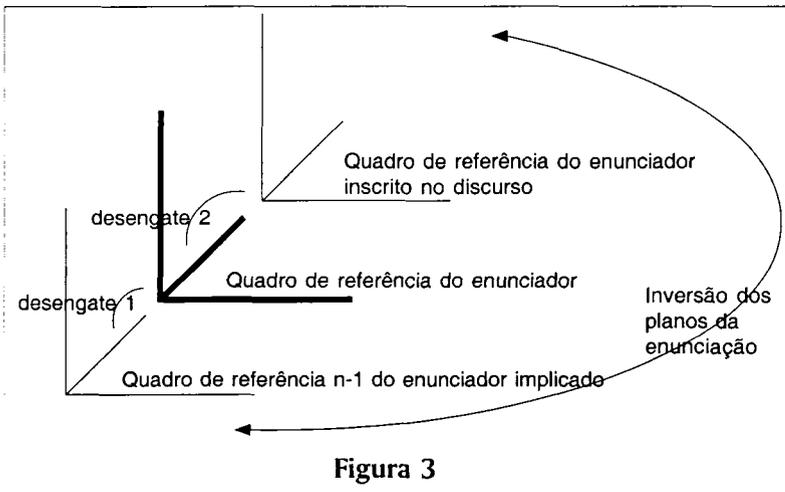


Figura 3

Existem pelo menos quatro razões para este peso, esta lentidão, esta total falta de autenticidade, de naturalidade, tão típica da enunciação política: a) aquele que “faz falar” permanece visível e sensível em lugar de ficar, como nas outras enunciações, apenas subentendido; b) ele ocupa duas posições contraditórias, porque está ao mesmo tempo diante de nós – é a ele a quem dirigimos a palavra – e atrás de nós – é ele quem nos delega e nos enuncia a palavra; c) nestas duas posições contraditórias, ele difere essencialmente, radicalmente, daquele que fala, se bem que nenhuma semelhança pode ser possível, nenhuma transparência, nenhuma imediatez, nenhuma *mimesis*, nenhuma superposição; d) enfim, ele é sempre o resultado de uma multiplicidade: quando eu falo, é uma multidão de outros que falam ao mesmo tempo – seu nome, como para os demônios, é um legião. Não surpreende que não economizemos nenhum esforço para evitar falar politicamente de alguma coisa...

Sobretudo não explicar a política por outra coisa

Gostaria, para terminar, de extrair uma conclusão que vai nos permitir voltar à diferença entre as sociologias do social e as sociologias da tradução. De forma geral, como já disse, as primeiras assumem, de início, grupos cuja coesão é, para as segundas, aquilo que é preciso explicar. As sociologias do social podem se permitir desprezar a enunciação política (e elas, aliás, não se privam disso), vendo na retórica política uma “mentira que oculta os verdadeiros mecanismos e relações de dominação”. Mas, para as sociologias da tradução, não existe outro meio para produzir os grupos que os (re)agrupamentos permitidos pela repetição incessante da representação política – sempre no sentido amplo. Por consequência, todo o esforço para racionalizar a fala política – impor-lhe o leito de Procrasta da transferência de informação sem deformação – termina por tornar impossível o único procedimento, o círculo, cujo objetivo é dar existência provisória aos grupos. Se suspendêssemos a repetição contínua do círculo, *simplesmente não existiriam (re)agrupamentos possíveis*. Encontraríamos com agentes de limites fixos, que seriam proprietários

exclusivos de suas falas: eles teriam interesses, vontades, identidades, opiniões. Eles nem seriam mais enunciáveis, nem denunciáveis; seus membros não poderiam mais se fazer representar, nem comandar, nem obedecer, nem mesmo pertencer.

Ora, se devemos realizar a impossível proeza de (re)compor um grupo a partir de uma multiplicidade ou, coisa igualmente impossível, de fazer obedecer uma pluralidade a partir de uma ordem comum, é necessário *sobretudo não começar* com seres com opiniões definidas, com interesses firmemente estabelecidos, com identidades definitivas e com vontades firmes. Isto seria uma derrota certa, porque todo trabalho de composição apareceria apenas como um intolerável compromisso, talvez um comprometimento, que quebraria, trituraria, aniquilaria as vontades, as opiniões, os interesses e as identidades. Ao contrário, se passássemos a “reconhecer” todos os pertencimentos, a “levar em conta” todos os interesses, a “escutar” todas as opiniões, a “respeitar” todas as vontades, não chegaríamos nunca a fechar o círculo – nem na ida nem na volta – porque as multiplicidades triunfariam, obstinadamente amparadas na sua irreduzível diferença. O único meio de mover o círculo, de fazer política, de produzir (re)agrupamentos consiste em nunca partir de opiniões, de vontades, de identidades e de interesses *estabelecidos*. Apenas a fala política é capaz de instaurá-los, restabelecê-los, modificá-los.

Para que a vida política seja pensável, enunciável, “falável”, é preciso que os agentes ainda não tenham opiniões, mas que sejam suscetíveis de mudá-las; que não tenham identidade, mas que os pertencimentos se modifiquem no curso de debate; que não estejam seguros dos interesses que representam, e que sua vontade vacile ou, ao contrário, se desenvolva à medida que se agrupem e se modifiquem as relações de todos os outros agentes que os fazem falar – semicírculo da obediência – e que eles fazem falar – semicírculo da representação. Compreendemos agora o sentido dessa alquimia frágil, contraditória, meticulosa, que os sofistas nomeavam *autophuos* e que não tem nada de tautológico, em que pese a ironia de Sócrates: aquele que fala não fala *dele mesmo, mas de um outro*, o qual não é *um*, mas uma legião. Nada de menos franco, de menos autêntico que a expressão política.

É neste ligeiro deslocamento da fala que reside a mini-transcendência da política, o que a permite mexer, fazer fermentar, às vezes confundir ou mesmo perturbar a vida pública, mas também “agitá-la”, se ousar dizer, antes de clarificá-la, ou em todo caso, de aumentar sua temperatura. Contrariamente aos receios de Platão, jamais o coletivo é simplesmente semelhante a ele mesmo; a vida pública é sempre agitada. A idéia de que a esta forma de vida faltariam transcendência, exterioridade, excesso, espiritualidade e que seria preciso *adicionar-lhe* um soberano que viria fechá-la do exterior, como o graveto que Júpiter terminou enviando às rãs que pediram um rei, não tem mais sentido desde que o gaguejar constitutivo da enunciação política é reconhecido: aquele que fala não possui a palavra, ele fala em nome dos outros.

Se passamos, como Sócrates, a reclamar dos cidadãos que se pertencem e se possuem, que raciocinam, que falam por eles mesmos e para eles mesmos, que formam opiniões cientificamente seguras, que são ligados a interesses tão indiscutíveis que estão prontos a morrer por eles, que reivindicam identidades mais amplas que aquelas do corpo de cidadãos, ao ponto de fazê-las pertencer ao reino dos mortos, então a política não é mais possível. Estranhamente, a imagem de um corpo de cidadãos responsáveis e razoáveis, proprietários seguros de suas falas, corresponde à forma mais mortífera do corpo político... – e por corpo político, mais uma vez, não quero dizer a cidade, o Estado ou a nação, mas todo o agrupamento que deve se fazer existir como tal, por meio de uma vida política apropriada à sua escala.

Se as opiniões não são de quem as enuncia, mas as de seu enunciador; se as vontades não são as do cidadão, mas as daquele ou daqueles que o faz ou o fazem agir; se os pertencimentos não são os de hoje, mas os de amanhã; se os interesses não são fixos, mas dependem do número de elementos que “interferem” neles, compreendemos o efeito catastrófico que pode produzir sobre a frágil ecologia da fala política a súbita necessidade, difundida por toda parte ao som de trombetas, de “dizer a verdade”, “de ser transparente”, “fiel”, “natural”, “autêntico”, “direto”, “sem artifício”, “sem manipulação”, “razoável”. Todos os locutores tornam-se subitamente paralisados por duas injunções con-

traidórias: o antigo trabalho de enunciação política, que instiga à agitação e à multiplicação dos planos de enunciação, e a nova exigência que reclama, ao contrário, que se fale “por si mesmo e para si mesmo”. Se a segunda triunfa, o que geralmente acontece na vida pública, a palavra política se rarefaz, torna-se incongruente e até mesmo chocante, e, por conseqüência, os agregados que somente ela pode provisoriamente compor se rarefazem também. Existem cada vez menos (re)agrupamentos. As opiniões tornam-se teimosias; os interesses, obtusos; os pertencimentos enquistam-se; as vontades (boas ou más) fazem-se mais raras.

Impossível contar com a inércia do político, pois se suspendemos, mesmo por um dia, o movimento “forçado” do círculo, os interesses, as identidades, os pertencimentos e as vontades retomam cada qual o seu caminho próprio e se dispersam como uma revoada de pardais. Se desprezamos tanto a política é justamente porque não há nenhuma força de inércia capaz de garantir-lhe de uma vez por todas seu capital: um grupo que não fôssemos capazes de (re)agrupar novamente pelo trabalho necessariamente artificial, artificioso, laborioso de recomposição, de reconvocação, de remobilização cessaria rapidamente de existir.

É este caráter evanescente que logo esgota aqueles que não têm coragem de percorrer o círculo por inteiro. É bem mais confortável acomodar-se ao lamento inarticulado, à raiva das elites, ou, percorrendo o círculo, instalar-se num escritório atapetado com uma legitimidade que não arriscaríamos mais pôr à prova. Como seria cômodo invocar a lei e a ordem para se fazer obedecer, ou, sempre seguindo o círculo, lamentar-se do absurdo das ordens dadas “pelos de cima”. Mas nada adianta: nem o lamento, nem o ódio, nem a legitimidade, nem a lei, nem a ordem possuem um sentido, a menos que passemos de novo a resolver a quadratura do círculo. Contar com a inércia para assegurar a transubstanciação dos muitos em um e do um em muitos, eis um crime que se comete, *hélas*, às claras, sem suscitar a indignação de ninguém, enquanto estamos ocupados a clamar a nossa raiva contra os políticos. Indignando-nos com seus artifícios, privamo-nos justamente da única qualidade que lhes é própria. É este o paradoxo da sociologia dita crítica: a incensamos porque ela teve a coragem de provocar “um impacto

político”, quando, ao contrário, em se expandindo, ela sufoca pouco a pouco toda forma política de expressão, *substituindo-a* pelo desdobramento repetitivo das “relações de dominação simbólica”, dissimulado por trás das mentiras dos representantes.

O que pode dissimular aos olhos dos observadores a perda progressiva desta forma de enunciação é a confusão freqüentemente feita entre as palavras com *conteúdo* político e aquelas do *continente* político. Pode-se muito bem falar de eleição, de relações de força, de relações internacionais, de luta de influência, etc., sem por isso proferir *politicamente* tais palavras: para fazê-las perder seu sentido, sua chave, sua tonalidade, seu *spin* próprio, é suficiente que atribuamos às coisas assim mobilizadas uma transferência *sem deformação*. Falando de “relações de dominação”, acreditamos estar falando de política, mas como essas relações de força se deslocam *em linha reta*, à maneira da informação, e não em linha curva, por tradução, não é por isso que estamos falando politicamente. Aqueles que se indignam ou que falam pedagogicamente pensam fazer política porque falam a língua da indignação ou da organização, da legitimidade ou da luta contra a tirania, mas, se não quiserem percorrer a totalidade do círculo, é em vão que se deblaterão. Eles desejam, no fundo, que seus objetivos aconteçam de modo preciso e direto. Mesmo se estes objetivos tenham um verniz de considerações políticas profundas e radicais, eles de fato perderam o brilho que lhes permitiria soar de modo político: a audácia de percorrer de novo o círculo, representando a totalidade de um outro modo.

Se minha hipótese é exata, podemos perfeitamente imaginar uma época em que a fala política desapareceria ou, ao menos, tornar-se-ia de tal modo estranha que, quando pronunciada, seria sempre marcada pela proibição. Não penso aqui no simples exercício de uma censura de opiniões, de uma falta de liberdade de palavra que afetaria os conteúdos; não, trata-se de uma doença infinitamente mais grave que afetaria o próprio continente da fala política. De tanto desvalorizar esta forma de fala, de julgá-la continuamente com base na transferência fiel e transparente da informação ou das relações de força, poderemos muito bem nos privarmos, pouco a pouco, de todos os seus recursos, como já

fizemos para a ciência e para a religião, como já mostrei em outros trabalhos. Como uma rede viária abandonada, que acaba por tornar impossíveis todos os deslocamentos e que permite apenas relações locais. Não existem nestas matérias destinos tranquilizadores, como se a fala fosse inerente ao animal político e que pudéssemos contar com a natureza das coisas para que fosse conservada intacta esta forma tão preciosa de enunciação. Preciosa, ela é também frágil, e só sobrevive pelos cuidados meticulosos de uma cultura tão delicada quanto artificial. Substituindo a representação distorcida pela representação fiel, a obediência impossível pela pedagogia, a composição de reagrupamentos pela transferência retilínea das “relações de dominação”, poderemos muito bem matar a política de vez, ou em todo caso, esfriá-la até o ponto em que ela morra por entorpecimento, sem mesmo se aperceber disso, como um pedestre imprevidente perdido numa nevasca.

Referências

- ABELES, M. *Anthropologie de l'État*. Paris: Armand Colin, 1990.
- BECKER, H. *Les mondes de l'art*. Paris: Flammarion, 1988.
- BOUREAU, A. *Quod Omnes Tangit*. De la tangeance des univers de croyance à la fondation sémantique de la norme juridique médiévale. *Le Gré des Langues*, 1, 1990.
- BOUREAU, A. *L'adage Vox Populi, Vox Dei et l'invention de la nation anglaise (VIIIe-XIIIe siècle)*, *Annales*, 4-5, 1992.
- BOUREAU, A. *La loi du royaume. Les moines, le droit et la construction de la nation anglaise. XIe-XIIIe siècle*. Paris: Les Belles Lettres, 2001.
- CALLON, M. *The Laws of the Market*. Oxford: Blackwell, 1998.
- CASSIN, B. *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.
- DUCROS, O. *Logique, structure, énonciation*. Paris: Minuit, 1989.
- FONTANILLE, J. *Sémiotique du discours*. Limoges: Université de Limoges, 1998.

GALISON, P. Ainsi s'achèvent les expériences. La place des expériences dans la physique du XXe siècle. Paris: La Découverte, 2002.

GREIMAS, A. J. e CURTÈS, J. (orgs.) Semiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Paris: Hachette, 1979.

HENNION, A. La passion musicale. Une sociologia de la médiation. Paris: Métailié, 1993.

LATOUR, B. Aramis, ou l'amour des techniques. Paris: La Découverte, 1992.

LATOUR, B. La science en action. Introduction à la sociologie des sciences. Paris: Gallimard, 1995.

LATOUR, B. Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

LATOUR, B. Jubiler ou les tourments de la parole religieuse. Paris: La Découverte, 2002a.

LATOUR, B. La fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'Etat. Paris: La Découverte, 2002b.

NORMAN, D. A. The Psychology of Everyday Things. New York: Basic Books/Doubleday, 1988.

TARDE, G. Monadologie et sociologie. Paris: Les Empêcheurs de marcher en rond, 1999.