

# Anarquismo e a Falência da Representação



camila jourdan

O presente texto foi publicado originalmente na coleção *Anarquia e Anarquismos: Práticas de liberdade entre histórias de vida (Basil/Portugal)*, lançado em 2021 pela editora NAU.

Camila Jourdan é anarquista e autora do livro “**2013 – Memórias e Resistência**”. É professora adjunta de filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Para outros materiais para imprimir e muitas outras ferramentas, visite:

*[faccasoficticia.noblogs.org](http://faccasoficticia.noblogs.org)*

# ANARQUISMO E FALÊNCIA DA REPRESENTAÇÃO

Camila Jourdan

[facciaficticia.noblogs.org](http://facciaficticia.noblogs.org)

# ANARQUISMO E FALÊNCIA DA REPRESENTAÇÃO

Camila Jourdan

## Da falência dos pressupostos representacionais

Desde a modernidade,<sup>1</sup> a representação tem sido compreendida como um paradigma semântico, epistêmico e político dualista fundado em uma série de dicotomias: significado/significante; representado/representante; corpo/mente; concreto/abstrato. Por um lado, a representação é tomada como a maneira padrão de estabelecer a unidade de um múltiplo; por outro, a representação é compreendida como o único modo de se exercer ao mesmo tempo poder político e conhecimento sobre o mundo. Assim, o Ocidente instaura o paradigma dualista da representação como uma harmonia entre epistemologia e política: tanto o exercício do poder quanto o estabelecimento de conhecimento tornam-se, essencialmente, representar.

Se há representação, há um representante e um representado, há uma mente e há um corpo, uma *res cogitans* e uma *res extensa*. E cada termo da dicotomia se define tão somente por oposição ao outro. Além disso, há também o privilégio do primeiro termo desta relação em detrimento do segundo. O privilégio da representação é também, ao mesmo tempo, o dualismo (mente e corpo/ uno e múltiplo) e o privilégio do primeiro destes termos da dicotomia: o privilégio do representante em detrimento do representado.

---

<sup>1</sup> Entendemos aqui por modernidade o período da história do pensamento situado pós-renascimento, isto é, a partir do século XVII.

A metafísica ocidental se constitui por privilegiar o Uno em detrimento do múltiplo, por isso, além de dualista, isto é, fundada na separação rígida, cisão, entre estes âmbitos, também se caracteriza pelo primado do princípio de identidade em detrimento da diferença. Por isso, é também a manutenção da determinação e da separação em detrimento da relação. Um dos pressupostos mais caros à representação é o atomismo de fundo. A ontologia da representação inclui uma compreensão dos indivíduos, e, assim, de nós mesmos, como átomos separados do todo.

Ocorre, entretanto, que a representação tem seu limite e apenas se funda em algo com o estatuto direto de uma apresentação. Por isso, se não cessa de acompanhar os mais diversos autores e temáticas da filosofia ocidental, não cessa também de apontar para as suas fronteiras. Se temos necessariamente dois polos constituindo a relação de representar, todo problema se torna: como se estabelece a relação entre ele? Ou ainda: o que permite que um possa corresponder adequadamente ao outro? De Descartes a Kant, passando por Hobbes, Locke e Hume, a modernidade ocidental não deixa de se debruçar de modo distinto sobre esta questão e de constatar, escandalizada, os seus próprios limites.

o que me impele necessariamente a ultrapassar os limites da experiência e de todos os fenômenos é o incondicionado o qual, e nas coisas em si mesmas, a razão exige o último necessariamente e com todo o direito para todo o condicionado, e através disso a completude da série das condições. Ora, se quando se admite que o nosso conhecimento de experiência se guie pelos objetos como coisas em si mesmas, ocorre que o incondicionado de maneira alguma poder ser pensado sem contradição; se contrariamente quando se admite que a nossa representação das coisas como nos são dadas se guie não por essas coisas em si mesmas, mas que estes objetos, como fenômenos, muito antes se guie pelo nosso modo de representação, ocorre que a contradição desaparece; e que, conseqüentemente, o incondicionado tem de ser encontrado não em coisas, na medida em que as conhecemos (nos são dadas), mas sim nelas na medida em que não as conhecemos, como coisas em si mesmas (...)  
(KANT, CRP, BXX, 1987, p. 15).

E eis que sem o necessário *fim da cadeia de razões* suprindo o abismo entre representante e representado, a racionalidade representante e o real representado são tomados como encontrando-se para sempre exilados um do outro. Saindo do campo da metafísica para a política contemporânea,

o que vemos é que quanto mais falha e destituída de sua relação com o real se mostre a representação, mais o poder constituído desista de investir nela e se coloque assumidamente como exceção e espetáculo, isto é, já como representações sem representados. Assim, a sociedade do espetáculo e a sociedade tecnológica, agindo conjuntamente, elevam-se, não mais investindo na própria representação, mas extrapolando-a por meio de seus próprios pressupostos. O espetáculo é a representação sem representado, mas cuja possibilidade é suposta pelas próprias condições da representação. É somente a representação supervalorizada que abre a possibilidade para que ela tome vida própria no Espetáculo: “sempre que haja representação independente, o espetáculo se reconstitui” (DEBORD, 2017, p. 42).

1. Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo que era vivido diretamente tornou-se uma representação.

2. As imagens que se destacam de cada aspecto da vida fundem-se num fluxo comum, no qual a unidade dessa mesma vida já não pode ser restabelecida. A realidade considerada parcialmente apresenta-se em sua própria unidade geral como um pseudo mundo à parte, objeto de mera contemplação. A especialização das imagens do mundo se realiza no mundo da imagem automatizada, no qual o mentiroso mentiu para si mesmo. O espetáculo em geral, como inversão concreta da vida, é o movimento autônomo do não vivo (DEBORD, 2017, p. 37).

É a representação, tomada como fundante de todo um modo de vida, que carrega em si o germe do espetáculo (bem como são as democracias representativas que carregam em si o Estado de exceção), pois não há representação sem se separar rigidamente dois âmbitos. Tomemos o exemplo do famoso cachimbo de Magritte, por que se diz ali, em uma representação tão simples, ‘isso não é um cachimbo’? Ora, isso nos faz lembrar que toda representação carrega em si uma mentira, pois carrega uma separação e só depois uma igualdade, o que representa não pode se confundir com aquele que pretende representar, precisa ser distinto, portanto, mas, ainda assim, um é dito corresponder ao outro. Trata-se sempre de um aparecer naquilo que, precisamente, não se é. Por isso, Magritte mesmo comentando a obra nos pergunta: você por acaso poderia fumar este cachimbo? É a representação valendo mais que a vida concreta que institui a possibili-

dade da *fake news*, a perda de critérios para a verdade, quando qualquer coisa parece poder ser verdadeira, mas simplesmente porque nada é verdade em um sentido que ultrapasse a representação. O fenômeno das *fake news* precisa ser compreendido dentro da lógica do espetáculo. Uma *fake news* não é apenas uma notícia falsa que poderia ser verdadeira, ela é uma representação sem representado que tem efeitos concretos, que vale como verdade, que gera outras realidades, apesar de não corresponder ao real. Os paradoxos da representação geraram o espetáculo, o «isso é um cachimbo» que aponta sempre para a sua possibilidade de falsificação, a contingência da representação é um dos seus limites e nos mostra que precisamos de uma necessidade de outra natureza que não a da representação, na ausência dessa necessidade, tudo pode ser verdadeiro e falso porque não temos um critério. Daí que, sem tal critério, o «isso é um cachimbo» aponta para um «isso pode ser qualquer coisa», e o cachimbo mesmo, aquele que se fuma, desaparece como a *coisa em si* de Kant, incognoscível e sem forma.

Qual o limite disso? Toda representação precisa se fundar, ter como baliza, como critério a *ação direta*, a vida concreta, algo que não seja do âmbito da representação, apenas por nos esquecermos disso ficamos tão suscetíveis às *fake news*. Não é a verdade por correspondência sozinha, portanto, aquela capaz de nos tirar do reino do falso, mas justamente o limite da representação e do dualismo, o âmbito dos critérios necessários. O fenômeno das *fake news* é um efeito da vida sem critério, na qual «tudo pode ser qualquer coisa» porque nada constitui critério de valor. Daí a representação não poder resolver o espetáculo, se não há nela um critério de verdade que não seja ele mesmo representação. Foi o paradigma da representação mesmo que nos levou a este ponto, restamos apontar para o seu limite.

Nenhuma ordem social pode se basear de modo duradouro no princípio de que nada é verdadeiro. É preciso também sustentá-la. A aplicação a tudo do conceito de «segurança» nos tempos que correm exprime este projeto de integrar nos próprios seres, nos comportamentos e nos locais, a ordem ideal a qual estes já não estão dispostos a sujeitar-se. «Nada é verdade» não diz nada acerca do mundo, mas tudo acerca do conceito ocidental de verdade. A verdade aqui não é entendida como um atributo dos seres ou das coisas, mas da sua representação. É tida como verdadeira a representação conforme a experiência. A ciência é, em última instância, o império da verificação universal. Ora, todos os comportamentos humanos,

dos mais vulgares aos mais eruditos, se baseiam numa base de evidências formuladas de forma desigual, sendo que todas as práticas partem de um ponto onde as coisas e as suas representações estão indistintamente colapsadas, e em todas as vidas entra uma dose de verdade que ignora o conceito ocidental de representação. Daí que os ocidentais sejam universalmente tidos, pelos que colonizaram, como mentirosos e hipócritas. É por isso que pode até ser cobiçado o que eles têm – o avanço tecnológico – mas nunca o que eles são, que se vê justamente desprezado. Não se poderia ensinar Sade, Nietzsche e Artaud nas Universidades, se essa noção de verdade que ultrapassa a mera representação não tivesse sido antecipadamente desqualificada. Conter ao infinito todas as afirmações, mas sempre como letra morta, desativar passo a passo todas as certezas vividas, este é o longo trabalho da inteligência ocidental. Assim, polícia e filosofia podem tornar-se meios convergentes, ainda que formalmente distintos (COMITÊ INVISÍVEL, 2013, p. 101-102).

A exceção e o espetáculo não rompem com os pressupostos da representação, eles os radicalizam, radicalizam o privilégio da representante em detrimento do representado; radicalizam o privilégio do abstrato (Uno) em detrimento do concreto (múltiplo); da identidade em detrimento da diferença. E se parecem romper com o dualismo é apenas por tomar que um par da dualidade pode tomar vida própria.

## Da ontologia anarquista

Tal como analisamos, a ontologia anarquista rompe com os pressupostos representacionais de maneira radical. Proudhon talvez tenha sido o primeiro a pensar o estabelecimento de ordens imanentes. Para ele, tanto do ponto de vista epistemológico, quanto do ponto de vista político, sem multiplicidade não haveria a possibilidade de ordem, enquanto princípio da organização em geral, seja social e política, seja ontológica e cognitiva. Trata-se, portanto, da metafísica ocidental dominante, se inquietando consigo mesma e levando finalmente a sério suas limitações. Sua dialética é uma dialética sem síntese e, portanto, não se caracteriza pela resolução das tensões em favor da Unidade, mas afirma a pluralidade, o concreto e a multiplicidade. A dialética proudhoniana é sempre *passagem* sobre passagem porque não há síntese, ela é sempre um *entre* (PROUDHON, 1843).

Proudhon, assim como outros filósofos do anarquismo clássico, certamente pertence ao quadro conceitual da nossa modernidade dualis-

ta, mas o pensamento libertário se caracteriza por conter elementos deste pensamento não apenas se incomodando consigo mesmo, mas apontando para seus limites de modo a constituir uma recusa imanente ao dualismo representacional, isto é, recusa ao privilégio do Uno em detrimento do múltiplo, da síntese em detrimento da tensão, recusa da separação entre meios e fins e de toda teleologia que se funda nas transcendências que se seguem da cisão representacional dualista entre governantes e governados, representantes e representados, ou, ainda, concretos e abstratos.

Também a ontologia de Bakunin parece romper diretamente com os pressupostos mais caros à ontologia da representação. Nas *Considerações Filosóficas*, Bakunin caracteriza a natureza como um conjunto de relações em constante transformação: “a soma das transformações reais das coisas que se produzem e que se produzirão incessantemente em seu seio” (BAKUNIN, 1870, p. 2). A concepção de natureza que Bakunin carrega é uma concepção da interdependência, pensar objetos quaisquer em isolamento seria um absurdo, todas as coisas estão relacionadas diretamente ou indiretamente. A dialética *bakuninista* pressupõe múltiplas determinações, multicausalidades que se combinam numa interação de ações e reações ininterruptas. Em *Estatismo e Anarquia* encontramos:

Tudo o que existe, os seres que constituem o conjunto indefinido do Universo, todas as coisas existentes no mundo, qualquer que seja sua natureza, sob o aspecto da qualidade como da quantidade, (...), exercem, sem o querer e sem mesmo poder pensar nisso, umas sobre as outras e cada uma sobre todas, seja imediatamente, seja por transição, **uma ação e uma reação perpétuas** que, **combinando-se num único movimento**, constituem o que chamamos de solidariedade, vida e causalidade universais (BAKUNIN, 2003, p. 57, grifo nosso). A ação e a reação incessantemente do todo sobre cada ponto e de cada ponto sobre o todo constituem a vida (BAKUNIN, 2003, p. 62).

Se a natureza é um todo em movimento constante e em relações de interdependência, sendo fundamental no caso humano o contexto social e coletivo, não parece poder haver predeterminações *a priori* inatas e atômicas. Como a matéria é constituída pela dialética natural-social (humano) e há a abertura para novas combinações entre seres existentes *no devir* e nas transformações e criações, isso possibilita o

surgimento do totalmente imprevisto.<sup>2</sup> É nesse sentido que o determinismo *bakuninista* abre margem para uma indeterminação relativa, isto é, novas combinações imprevistas dadas pela *práxis* concreta. A determinação é a base da realidade material, mas ela suporia uma ontologia de elementos dados independentemente, o que Bakunin não subscreve. Como a ontologia *bakuninista* é a da interação dialética, a determinação encontra seu fim na indeterminação por interdependência: o desenvolvimento social, prático, histórico concreto não é, assim, previamente dado ou determinado. Não existem causas primeiras, determinações *a priori* ou inatas que determinem o ser humano ou as sociedades humanas, afinal o que determina o ser *em princípio* é a ação e as relações concretas, a vida material como resultado imprevisto de múltiplas interações. A natureza seria o conjunto das múltiplas determinações, sem causa externa, ou seja, a natureza mesma é causa de si mesma, porém, esta causa não é pensada como um motor imóvel ou uma causa primeira *a priori*, mas sim como transformação constante, ou seja, causa permanente em movimento de si.

As consequências dessa Ontologia têm sido pouco exploradas na literatura, mas, apesar das múltiplas influências que Bakunin sofreu, não podemos deixar de ressaltar que sua filosofia contém elementos extremamente próprios e originais que estão totalmente imbrincados ao seu pensamento político. Podemos dizer que seu sistema filosófico aponta uma ontologia da imanência e não representacional. As demais noções por ele abordadas acabam sendo condicionadas pelas características deste tipo de pensamento.

## Da criação de novos possíveis

Mas é sobretudo na experiência concreta anarquista que mais podemos apontar a sua potência no momento presente diante da falência do paradigma representacional. Aqui eu gostaria de remeter inicialmente à própria noção de *ação direta*. Para os anarquistas, teoria e prática são inseparáveis, justamente porque a ontologia anarquista não é dualista, não separa mente de corpo; abstrato de concreto; re-

---

2 Aqui é útil lembrar que a dialética sustentada por Bakunin é, em grande medida, influenciada pela dialética proudhoniana, ou seja, dialética serial sem síntese.

apresentação de representado. A noção central de ‘ação direta’ expressa isso muito bem. Ação direta é muito mais do que aquilo que se comenta em manifestações, é uma atitude ética diante do mundo que expressa uma ruptura com os pressupostos da mediação e da representação. Trata-se, antes de tudo, de uma ação que não é indireta, ou seja, que rejeita representantes ou mediações para atingir seus objetivos. Mas não se trata aqui apenas de rejeitar a política institucional, e sim de encarnar na própria ação o objetivo buscado, rompendo com dualismos e com a separação entre meios e fins buscados. Exatamente nessa lógica, David Graeber define ação direta como:

Uma forma de ação na qual meios e fins se tornam, efetivamente, indistinguíveis; uma maneira de se envolver ativamente com o mundo para promover mudanças, nas quais a forma da ação – ou, pelo menos, a organização da ação – é em si um modelo para a mudança que se deseja promover (GRAEBER, 2009, p. 210).

Nesse sentido, o próprio ato carrega inteiro aquilo que se pretende, não se espera uma sociedade livre por meio da supressão das liberdades, por exemplo, nem fim das hierarquias pelas ordens. Fazer agora o que se pode para encarnar em ato, não em projeto, um mundo novo. Não ignorando as estruturas de poder existentes, mas agindo contrariamente a essas estruturas para a construção de uma outra realidade. A ação direta é também uma ação educativa pela qual tomamos as rédeas das ações políticas, ela é, portanto, formadora e caminha no sentido inverso à alienação. Ação direta não se baseia no previamente dado, ela é o que cria em atos novos possíveis.

Tal como avaliamos, as insurreições contemporâneas são revoltas que se inserem nos limites da representação. Essa afirmação se justifica pelo que elas significam e pela maneira como se organizam, incluindo aí a recusa às representações partidárias, o caráter difuso em rede e a busca por horizontalidade e participação política direta. Mas também entendemos que são *acontecimentos* que criam possibilidades, que apontam para outros modos de vida possíveis e que, por isso, encarnam um concreto que cria sentidos, que abre possibilidades, que nos lembra da dimensão ética e ontológica da política.

Há um âmbito da nossa existência que escapa à representação, e ele se situa na materialidade concreta que a revolta coloca em cena. Pode ser fácil manipular um processo eleitoral e construir *fakes espetaculares* que

signifiquem mais do mesmo parecendo significar o totalmente outro. Mas é impossível falsificar a materialidade da revolta concreta. Há um nível de ação que não pode ser manipulado. Quando por meio da revolta isso se torna uma experiência direta, uma verdade vivida, então ressurge também a possibilidade de uma ordem imanente, de uma unidade que não se opõe rigidamente ao múltiplo.

Quando vivemos diretamente uma experiência como essa, ela não é facilmente apagável. Há algo no *acontecimento* insurrecionário que tem pouca relação com o que se vai ganhar com ele no tempo histórico. Ele é a própria vivência de uma outra configuração. Não existe processo insurrecionário que não carregue consigo ganhos organizacionais. E disso se pode retirar um ganho para o futuro, mas o mais importante é que ali, naquilo que você foi feito, houve um ganho em si. O que os anarquistas sempre lembraram: fazer agora a sociedade que você quer, os meios já são os fins, por isso a ação é direta. O principal da revolta é o que se consegue construir ali mesmo no processo de luta, a pequena comuna autogerida que encarna em ato uma nova maneira de viver e construir conhecimento, e que se expressava como um fim em si. Essa vivência é educativa porque ela ensina muito para quem esteve ali, ensina que a vida pode ser diferente, que a hierarquia não é uma condição necessária à organização, não se pode retirar essa experiência de quem viveu ela, mesmo com as prisões e perseguições, mesmo que se tente dar um outro significado ao processo histórico que seja uma falsificação espetacular. Aquele ou aquela que vivencia a revolta é um agente transformador porque carrega aquela experiência consigo para onde for. O que se quer é reviver aquela experiência, tratam-se de experiências que unem as pessoas, quase com aspectos religiosos, mas não há qualquer pressuposto metafísico nisso. O nosso modo de vida capitalista contemporâneo, sem forma, espetacular, é muito destituído de sentido. É preciso então lembrar que existe sentido imanente na existência, por vezes a revolta nos possibilita isso.

Quando diante das diversas ameaças à vida, milhares tomam as ruas, há uma dimensão ética profunda nessa ação. Não havendo como não arriscar a vida, a pergunta que se faz é: pelo que vale a pena viver? Será que a vida de alguns deve continuar valendo a morte de tantos? Camus, também um anarquista, afirmou de modo contundente: só existe uma questão filosófica relevante e ela diz respeito ao suicídio. Segundo Camus, a questão

fundamental da filosofia, a única questão verdadeiramente séria, seria saber se vale a pena viver diante da constatação do absurdo, do exílio do mundo, da falta de sentido e da injustiça que se torna a vida nessas condições. E sem dúvida o absurdo nos é cotidiano. É preciso saber se existe algo que justifique a continuação da vida assim, pois, se não houver, se nada fizer sentido, poder se matar é apenas mais uma faceta do poder matar ou deixar morrer o outro. O modo de vida no qual vivemos diz diariamente para milhares de pessoas que a vida delas não vale nada, a partir da divisão entre os que devem morrer para que outros vivam, ele produz e legitima o abandono e a indiferença institucionalizada, espalha tanta morte a ponto de se matar aparecer paradoxalmente como um engajamento consciente na luta contra a naturalização da morte. Só há uma alternativa possível ao suicídio, e ela é a revolta. Afirmar o intolerável sem aniquilar a própria vida. Recusar o absurdo sem renunciar ao mundo. Na revolta, a vida que vale a pena viver também está em questão e muitas vezes inclui ainda um colocar-se em risco de morte. Mas nela o fazemos por um valor imanente à existência, sem renunciar ao mundo, e não por uma transcendência. E só assim é possível haver outro mundo.

A conclusão última do raciocínio absurdo é, na verdade, a rejeição do suicídio e a manutenção desse confronto desesperado entre a interrogação humana e o silêncio do mundo. O suicídio significaria o fim desse confronto, e o raciocínio absurdo considera que ele não pode endossá-lo sem negar suas premissas. Tal conclusão, segundo ele, seria fuga ou liberação. Mas fica claro que, ao mesmo tempo, esse raciocínio admite a vida como único bem necessário porque permite justamente este confronto, sem o qual a aposta absurda não encontraria respaldo (CAMUS, 1999, p. 16).

Revoltar-se é uma atitude afirmativa, quem se revolta não tem esperança de que tudo vai passar, mas não se desespera e conclui que então melhor é nem viver. Entre a esperança e o desespero, há a experiência da revolta: uma espécie de manutenção da tensão diante da existência que não é nem niílista nem otimista. Revoltar-se significa ir contra tudo aquilo capaz de deteriorar, rebaixar, ou seja, diminuir a condição humana, seja a miséria, a morte naturalizada ou a mediocridade. Ir contra isso é dizer 'não', mas o 'não' da revolta é um não que afirma, que recusa por algo que vale mais na própria vida e que é criado pela própria ação de revoltar-se. Não é o sujeito, portanto, quem se revolta, na revolta, o sujeito encontra-

se necessariamente coletivizado, para além de seus limites próprios. Talvez por isso Foucault tenha aproximado a revolta tão fortemente da mística.

Essa prática pela qual o homem é deslocado, transformado, trans-tornado até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito. Não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito de uma crença. Para mim, essa possibilidade de se insurgir si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é a espiritualidade, isto é, tornar-se outro do que se é, outro do que si mesmo (FOUCAULT, 2018, p. 21).

O homem revoltado é aquele que é capaz de se lançar ao “tudo ou nada”, ou seja, corre-se o risco conscientemente de morrer, mas somente porque há ainda na afirmação disjuntiva a possibilidade de um ‘tudo’, um tudo que ultrapassa o si mesmo. Assim como no suicídio, a subjetividade é perdida em um *para além de si mesmo*, mas não por um autoengano que nos conduz de volta à condição de objeto, senão que no encontro com um *nós*. O ‘tudo’ do ‘tudo ou nada’ não pode ser uma subjetividade, mas é a constatação dos limites do sujeito em uma existência *já-com-o-outro*. O risco de morte na revolta não é a escolha pela aniquilação, senão que a afirmação de um valor que nos ultrapassa, mas não está fora da vida. No momento em que um povo se revolta e diz coletivamente ‘prefiro arriscar morrer à *miséria*’, há uma afirmação de valores aí que não é totalmente explicada pela *miséria*. Há na revolta um *arriscar não ser si mesmo* que a aproxima do sacrifício, sem que, por meio dela, se renuncie ao mundo. É uma recusa ao estatuto do sujeito histórico e também, nessa medida, a revolta se diferencia de um projeto racional de revolução, por exemplo, que se desenrolaria no tempo. E talvez também por isso Furio Jesi tenha caracterizado a revolta como um corte na temporalidade histórica:

O que mais distingue a revolta da revolução é uma diversa experiência do tempo. Se, com base no significado das duas palavras, a revolta é um repentino foco insurrecional que pode ser inserido dentro de um desenho estratégico, mas que por si só não implica uma estratégia de longo prazo, e a revolução é, por sua vez, um complexo estratégico de movimentos insurrecionais coordenados e orientados relativamente a longo prazo em direção a objetivos finais, seria possível dizer que a revolta suspende

o tempo histórico e instaura repentinamente um tempo em que tudo isso que se realiza vale por si só, independentemente de suas consequências e de suas relações com o complexo de transitoriedade ou de perenidade no qual consiste a história (JESI, 2018, p. 63).

Estabelecer algo com valor em si, dizer o que é intolerável. E, ao dizer o que é intolerável, a miséria, o absurdo, afirmar também o que é necessário, para além do si mesmo atomizado. Isso, que ganha um estatuto de necessidade, o faz precisamente pela força da recusa em questão. É nessa medida que um ‘não’ pode ser afirmativo. Dizer ‘não’ mas sem se retirar do mundo, ainda que arriscando a própria identidade subjetiva por um valor que é tomado como necessariamente coletivo, eis a coletivização da experiência. Transformar o momento suicidário em momento revoltoso, ou seja, em que a morte de todos parasse de ser naturalizada pela coletivização dos suicídios porque *nada tem valor nenhum* para que na afirmação do valor *em si* da vida nenhuma morte se tornasse tolerável desde que a nossa existência nos aparecesse como necessariamente coletiva. Na conduta suicidária, a morte de alguns é legítima porque a morte de todos é naturalizada. Quando a morte de alguns é justificada acaba-se que nenhuma vida tem valor em si. Na revolta, por outro lado, nenhuma morte pode ser aceitável porque o valor da existência é já um *ser-com-o-outro* necessário, e não algo que esperaria ser justificado externamente para valer. Nada, nem a economia, nem a religião, nem o poder, nem o aparente Deus-dinheiro, nem mesmo a revolução, entendida como objetivo de um processo histórico, pode valer mais do que a existência no agora. Se isso ficar claro, podemos ver o que é realmente necessário e o que é dispensável.

A revolta nos faz ver que o que permite a representação não pode ser do âmbito da representação. E esta é uma observação que concerne à linguagem, à política e à ética. Romper a barreira dualista entre abstrato e concreto, possibilitar que um passe ao outro, vivenciar que o que nos constitui é a relação e o comum e que, dessa maneira, algo que tem um valor de mero *fato pontual no mundo* pode ganhar um valor semântico de fundamento e, a partir disso, de reestruturação significativa da realidade.

## Referências bibliográficas

- BAKUNIN, M. *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*. Archivo Miguel Bakunin, 1870. Disponível em: <<https://miguelbakunin.files.wordpress.com/2008/09/consideracionesfilo.pdf>>. Acesso em: 5/6/2020.
- BAKUNIN, M. *Estatismo e Anarquia*. São Paulo: Imaginário, 2003.
- CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- COMITÊ INVISÍVEL. *A Insurreição que Vem*. Tradução das Edições Baratas. Brasil, 2013. Disponível em: <<https://dazibao.cc/wp-content/uploads/2015/11/A-insurreic%C3%A7%C3%A7o-que-vem-CI.pdf>>. Acesso em: 5/6/2020
- DEBORD, G. *A Sociedade do Espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2017.
- FOUCAULT, M. *O Enigma da Revolta*. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: N-1, 2018.
- GRAEBER, D. *Direct Action: An Ethnography*. Oakland: AK Press: 2009.
- JESI, F. *Spartakus: Simbologia da Revolta*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. São Paulo: N-1, 2018.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura* (CRP). Tradução de Valeério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- PROUDHON, P-J. *De la création de l'ordre dans l'humanité ou Principes d'organisation politique*. Besançon, 1843.





[faccasficticia.noblogs.org](http://faccasficticia.noblogs.org)

Há um âmbito da nossa existência que escapa à representação, e ele se situa na materialidade concreta que a revolta coloca em cena. Pode ser fácil manipular um processo eleitoral e construir “fakes espetaculares” que signifiquem mais do mesmo parecendo significar o totalmente outro. Mas é impossível falsificar a materialidade da revolta concreta. Há um nível de ação que não pode ser manipulado. Quando por meio da revolta isso se torna uma experiência direta, uma verdade vivida, então ressurge também a possibilidade de uma ordem imanente, de uma unidade que não se opõe rigidamente ao múltiplo.

