Bauman, Zygmunt; Roviroso-Madrazo, Citlali,
Living on Borrowed Time. Conversations with Citlali
Roviroso-Madrazo

João Aldeia

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/rccs/1798>

DOI: 10.4000/rccs.1798

ISSN: 2182-7435

Editora

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Edição impressa

Data de publicação: 1 setembro 2010

Paginação: 149-152

ISSN: 0254-1106

Referência eletrónica

João Aldeia, « Bauman, Zygmunt; Roviroso-Madrazo, Citlali, *Living on Borrowed Time. Conversations with Citlali Roviroso-Madrazo* », *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 90 | 2010, posto online no dia 01 outubro 2012, consultado o 22 setembro 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rccs/1798> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rccs.1798>

Recensões

Bauman, Zygmunt; Rovirosa-Madrazo, Citlali (2010), *Living on Borrowed Time. Conversations with Citlali Rovirosa-Madrazo*. Cambridge & Maden: Polity Press, 202 pp.

O primeiro livro de Zygmunt Bauman publicado após o *crash* do mercado do *subprime* surge apresentado sob a forma de diálogo(s) com Citlatli Rovirosa-Madrazo, abordando vários dos temas que o sociólogo polaco tem vindo a desenvolver ao longo dos últimos 15 anos. A obra está dividida em duas partes, a primeira delas dedicada mais directamente às questões geopolíticas e económicas, e a segunda, não deixando nunca de pertencer ao foro da sociologia política, abordando uma variedade de assuntos que vão desde o controlo populacional ao genocídio, passando pela relação entre Estado e Igreja, o significado potencial da engenharia genética para a humanidade ou o amor e o esbatimento dos laços sociais.

No primeiro capítulo encontramos uma reflexão sobre a crise actual e as possibilidades de sobrevivência do sistema capitalista depois dela. Para Bauman, no capitalismo actualmente existente numa sociedade de consumidores, há um estímulo sistémico à satisfação imediata das necessidades que o próprio sistema cria nos sujeitos e, simultaneamente, à sensação de que persistem sempre necessidades por satisfazer. Isto é válido para o crédito, apresentado como um meio de obter satisfação ‘agora’, pagando ‘depois’, mas operando de tal forma que o acto de obter um crédito deve criar a necessidade de pedir novo crédito. Segundo Bauman, até 2008, os bancos, promovendo este comportamento dos consumidores, estimulavam o sobreendividamento contínuo por forma a obterem maiores lucros. Deste modo, a

crise apresenta-se como um sucesso do capitalismo financeiro ao criar precisamente aquilo a que se propôs: uma sociedade de devedores permanentes. Analisando o papel do Estado-parceiro-do-Capital na crise, Bauman defende que as duas funções estatais basilares da modernidade sólida – subsidiar o Capital e sustentar o Trabalho, reduzindo os custos do Capital – são redefinidas na fase líquida da modernidade devido à passagem de uma sociedade de produtores para uma de consumidores, tornando-se desnecessária a segunda função. Actualmente, através do crédito e do incentivo ao endividamento e ao consumo, o Estado cumpre a dupla função de subsidiar o Capital – para que possa vender bens e produtos – e os consumidores – para que os possam adquirir. Deste modo, o Estado norte-americano cumpriu um duplo papel na crise: tem responsabilidade nas suas causas, devido à desregulação levada a cabo pela Administração Bush e à criação do *Subprime* pela Administração Clinton, que tornou o crédito acessível a milhões de indivíduos que, previsivelmente, nunca conseguiriam pagá-lo; mas tem também papel activo na ‘solução’, através dos financiamentos pós-*crash* disponibilizados pela Administração Obama.

Suportando-se em Rosa Luxemburgo, Bauman afirma que uma forma específica do capitalismo só existe enquanto tiver espaço para se expandir. Assim, a crise, podendo ser uma indicação do esgotamento das suas possibilidades de crescimento, forçará a readaptação capitalista e a busca de novos espaços de acção privilegiada. Portanto,

ela, quando muito, poderia indicar o fim de uma forma específica do sistema capitalista e de um dos seus meios de reprodução sistémica e crescimento, mas nunca o fim do sistema como um todo. Todavia, mesmo uma alteração substancial desta era do capitalismo financeiro não é ainda certa, em grande medida pelo papel que os Estados – em particular o norte-americano – têm desempenhado na reabilitação do sistema financeiro tal como ele existia antes de 2008. Portanto, a alternativa entre ‘raízes’ e ‘opções’ não existe numa comparação entre modelos societais mas opera somente *dentro* do próprio capitalismo, e a escolha tem sido pela primeira hipótese, o que não resolverá o problema no médio/longo prazo, estando a ser lançadas as bases para a repetição desta crise.

O segundo diálogo com Citlatli Rovirosa-Madrazo refere-se ao papel de controlo social desempenhado pelas instituições estatais que actualmente lidam com os pobres. Para Bauman, o Estado Social – que visava manter aptos os produtores que seriam futuramente necessários ao sistema capitalista em períodos em que não o eram – já não existe. Na era pós-fordista da sociedade de consumo, os desempregados e os pobres já não são o ‘exército de reserva’ do capitalismo mas tornaram-se *redundantes* e, assim, investir no seu bem-estar deixou de ser racional na óptica do Capital – e logo, na do Estado capitalista. Desta forma, esta ‘*underclass*’ redundante para a produção e para o consumo passou a ser criminalizada devido à sua ‘inutilidade’, servindo as instituições estatais para vigiar, controlar e manter os pobres-enquanto-consumidores-falhados excluídos e não para os incluir. Apesar deste modo de lidar com a pobreza ser racional da perspectiva da economia capitalista, ele leva a uma diminuição geral do bem-estar social (e não só do dos pobres), visto que este tem de ser medido pelo

nível de bem-estar dos elementos mais fracos de uma sociedade.

O terceiro capítulo reflecte sobre a perda de poderes dos Estados face à Economia global e defende que estes, não conseguindo agora legitimar-se pela protecção das fragilidades humanas, justificam a sua existência pela promessa de segurança física. Isto leva a que os próprios Estados instrumentalizem as sensações de incerteza, ansiedade e medo socialmente sentidas em seu benefício, encontrando ‘bodes expiatórios’ para elas, por forma a que as suas populações neles vejam a fonte de todos os problemas sociais. Contudo, esses problemas e sensações provêm principalmente das alterações de fundo que ocorreram nas esferas do trabalho, política e sociabilidade. Assim sendo, nenhum Estado isolado consegue lidar adequadamente com elas, pelo que se torna crucial criar formas de intervir globalmente sobre as dimensões económica, política e social, enfatizando a solidariedade entendida como responsabilidade pelo ‘outro’ a nível planetário. Em suma, Bauman propõe a transição de um ‘Estado Social’ defunto para um ‘Planeta Social’ capaz de acção substantiva sobre a vida humana.

A segunda parte do livro abre com uma discussão sobre o significado do genocídio nas fases sólida e líquida da modernidade. O genocídio surge como caso paradigmático do projecto moderno de construção de Ordem. Contudo, a ideia da ‘solução final’ planeada da modernidade sólida, visando uma rearticulação do Real por forma a que este se adaptasse a um projecto civilizacional idealizado, em que um ‘Estado Jardineiro’ procura ‘arrancar’ as ‘ervas daninhas’ do tecido social para o harmonizar num acto de ‘destruição criativa’, deixou de fazer sentido. Isto porque, na fase líquida da modernidade, as grandes metanarrativas agregadoras e a própria solidez do projecto moderno são postas em

causa, por um lado, tomando-se consciência de que não é possível eliminar todos os ‘indesejáveis’, e, por outro, rejeitando-se a própria ‘finalidade imutável’ caracterizadora do projecto em favor da abertura constante a outras possibilidades. Adicionalmente, o controlo territorial directo da modernidade sólida é agora substituído por formas de ‘*indirect rule*’ adaptadas à sua fase líquida, assentes no controlo económico, e em que a destruição bélica tem somente o intuito de eliminar a resistência dos ‘novos territórios’. Assim, o extermínio destas populações deixa de ser ‘necessário’, tornando-se as vítimas de guerra em ‘danos colaterais’, aceitáveis e previsíveis na medida em que são encarados como irrelevantes para a obtenção dos objectivos de determinado esforço bélico.

O quinto capítulo da obra discute o controlo populacional/demográfico, sendo a ‘sobrepopulação’ aqui percebida como um fenómeno de desigual distribuição de recursos a nível planetário: é um conceito que escamoteia o facto de que a densidade populacional dos países centrais é muito maior do que a dos periféricos, e que a quantidade de pessoas nestes últimos só é encarada como um problema porque estes não conseguem aceder a recursos suficientes para sustentar a totalidade das suas populações, pois um excesso de recursos aflui para o Centro.

No sexto diálogo, Bauman e Rovirosa-Madrado abordam a relação entre Estado e Igreja, sendo que ambas mobilizam o medo para controlar as populações sob a sua influência. Retomando a discussão de capítulos anteriores da obra, o Estado é visto como uma “máquina de gestão, distribuição e reciclagem de medo” (129), que instrumentaliza medos provenientes de inseguranças ontológicas, económicas e estatutárias para justificar a sua existência. O medo é crucial para que as instituições políticas e económicas funcionem e

se reproduzam, criando a necessidade de existência de forças funcionalmente destinadas a lidar com ele, pelo que tem de ser politicamente mantido. Estado e Igreja são percebidos como competindo pelo controlo de recursos, populações e territórios através das possibilidades de gerirem o medo que apresentam aos sujeitos, o que implica que ambas as instituições o estimulem, pois, entre outras coisas, isto leva a que os indivíduos lhes obedeçam pacífica e voluntariamente. Esta competição leva à interpenetração das esferas religiosa e política, ambas recorrendo a estratégias e discursos caracterizadores uma da outra. Apesar de se discutir muito a ‘politicização da religião’, Bauman adverte para o facto de não podermos ignorar a – potencialmente mais perigosa – ‘religiolização da política’, *i.e.*, a tendência para a intransigência absoluta penetrar a política, transformando-se esta num confronto entre ‘Bem’ e ‘Mal’.

O sétimo capítulo do livro discute o impacto potencial da engenharia genética sobre a humanidade, considerando-a como uma reformulação da eugenia na modernidade líquida e, como tal, podendo representar um perigo de regresso às ‘soluções finais’, ao acto de remoção de ‘ervas daninhas’, agora com recursos inimagináveis durante a fase sólida da modernidade. Contudo, está também em causa a individualização da solução e da remoção do indesejável: a engenharia genética pode passar a desenvolver no indivíduo o projecto – claramente moderno – de adequação do Real (no caso, do corpo) ao ideal. Particularmente quando associada à ‘coerção’ actual de tratamento (‘melhoramento’) do próprio corpo, esta forma de eliminação do indesejável pode assumir características potencialmente destrutivas. Para mais, é fulcral atendermos igualmente à conversão da ‘melhoria do corpo’ num acto de aquisição criador de novos critérios

‘genetocráticos’ de hierarquização social: há quem pode comprar e há quem não pode, e estes últimos são estatutariamente desvalorizados.

Por último, Bauman e Rovirosa-Madrado abordam o amor e os laços sociais, considerando que as crianças actuais são socializadas para suspeitarem do ‘outro’, do Adulto, percebido como potencial agressor sexual, o que tem reflexos na diminuição da intimidade, tornando-se as relações amorosas (mas também todas as outras formas de interacção humana) fugazes, fluidas, sem esforço, de curto prazo e desejosas de satisfação imediata e nada mais. Em suma, é uma questão de troca de qualidade relacional por quantidade relacional.

Estamos perante uma obra que constitui uma boa introdução ao pensamento de Zygmunt Bauman, bem como uma boa síntese do seu trabalho dos últimos 15 anos, apesar da maioria dos temas terem já

sido discutidos largamente noutras obras do autor. Como excepção de maior interesse a este possível problema, é de destacar a reflexão sobre a crise financeira no primeiro capítulo, novidade principal do livro. O ponto mais positivo da obra é Citlali Rovirosa-Madrado. As suas questões incisivas, teórica e historicamente bem fundamentadas, funcionam como um excelente motor para o diálogo com Bauman. Este, por seu lado, demonstra o seu recorrente ‘problema’ (para quem não gosta, admito) de ter dificuldade em seguir uma linha de raciocínio linear, o que não é diminuído pela apresentação em forma de diálogo. Como é habitual nele, mais do que as suas propostas de alternativas, o que torna as suas intervenções estimulantes é a sua constante capacidade e vontade de desconstrução crítica de todas as possibilidades até ao momento imaginadas.

João Aldeia

Galcerán, Monserrat (2009), *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños, 206 pp.

Deseo (y) libertad é uma obra escrita por Monserrat Galcerán, catedrática de Filosofia na Universidade Complutense de Madrid e activista social empenhada em articular o trabalho intelectual com a intervenção política. É autora de várias obras, de que se destacam *La invención del marxismo* (1997) e *Silencio y olvido. El pensar de Heidegger durante los años 30* (2004).

Deseo (y) Libertad é dedicada aos seus companheiros/as da Universidade Nómada, projecto nascido no ano 2000 e que pretende compreender as transformações radicais que se operaram no mundo a partir da década de 70. A referida Universidade aponta igualmente para a construção

de instrumentos conceptuais que permitam quebrar as fronteiras de domínio e de exploração actualmente vigentes, isto é, situa-se num horizonte que entende a produção teórica como contributo para uma mudança social e política considerada necessária e possível. A obra é constituída por uma Introdução e seis capítulos: 1 – *Libertad y deseo*; 2 – *La acción colectiva*; 3 – *Libertad material y autonomía. La crítica de Marx*; 4 – *Un extraño precursor, Baruch Spinoza*; 5 – *El cuerpo sexuado. Existe el sujeto “mujer”?* 6 – *Explorando nuevas prácticas políticas*.

A autora propõe-se fazer a análise do conceito liberal de *liberdade*, procedendo à sua resignificação no sentido de determinar

que potencialidades interpeladoras e de justificação teórica apresenta para a acção colectiva. Na Introdução, começa por sublinhar o uso fraudulento que tem sido atribuído ao termo *liberdade* nos tempos mais recentes, quando, por exemplo, é usado para legitimar acções de conquista de outros povos ou para justificar a mentira e o abuso. A genealogia do termo põe a claro a sua ligação a uma nova ideia de ser humano na modernidade: indivíduo autónomo e independente, embora com um carácter restritivo: “Éste resulta extremadamente restrictivo ya que cualifica, casi sin excepción, a los varones de raza blanca y de cierto status, excluyendo a una grand parte de la humanidad” (11). Galcerán alerta para o facto de, assim, muitos sectores da humanidade ficarem excluídos. O mesmo acontece na contemporaneidade, em que o conceito designa, quase em exclusivo, os indivíduos consumidores e a possibilidade de escolherem entre diferentes marcas. Contudo, na sua perspectiva, há que reconhecer também que este conceito, juntamente com o de solidariedade e dignidade, acompanhou as lutas de emancipação nos últimos duzentos anos. Deste modo, o problema que se coloca é o da possibilidade de o resgatar de modo a que o carácter de independência que torna os seres humanos meros competidores se transmute na oportunidade de cooperação e dessa forma dê conta daquilo que é a vida quotidiana de cada um, construída através de múltiplos laços que são partilhados. Trata-se de “libertar” a *liberdade* da carapaça da suposta independência e de mostrar as suas potencialidades para a acção colectiva: “Libertad deja así de ser sinónimo del antagonismo entre los seres humanos y de la independencia recíproca, para pasar a designar la propiedad que los seres humanos tenemos de crear cooperativamente un mundo común compartido que no este sometido a

los dictados de algunos, sean éstos los más poderosos, los más ricos, los más hábiles o los más cínicos” (14).

O objectivo da obra centra-se, então, na tentativa de mostrar a força interpeladora do conceito de *liberdade*, a partir de contributos teóricos que ultrapassem a perspectiva liberal. O que a filósofa quer mostrar é que, por vezes, ilusoriamente, nos pensamos livres num mundo de domínio onde a sujeição é interiorizada como via única. A sua proposta consiste em pensar a *liberdade* como capacidade criativa dos seres humanos para construir, de uma forma partilhada, uma vida colectiva. Deverá ser entendida como reciprocidade, equidade e cooperação.

O percurso metodológico seguido consiste em recorrer a autores não liberais e muito diversificados: desde Marx e Spinoza até Deleuze e Foucault, passando por algumas feministas contemporâneas, como Rosi Braidotti e Luce Irigaray, com o intuito de analisar o estatuto do sujeito moderno e a possibilidade de pensar a acção conjunta em moldes diferentes, no horizonte de uma resignificação do conceito de *liberdade*. No primeiro capítulo, Galcerán examina a relação entre liberdade e desejo, tendo como referência a teoria das paixões de Spinoza e mostrando que, mesmo quando racionalizada, a *liberdade* se mantém sempre associada ao desejo, não como elemento estritamente de carácter biológico, mas como “princípio activo” do agir. Posteriormente, a partir dos trabalhos de Freud, a valorização do desejo e da sexualidade humana permite o afastamento em relação à ideia de consciência como centro da subjectividade, salientando, ao mesmo tempo, a dinâmica complexa da nossa vida psíquica em função do conflito entre pulsões contrárias. Os seres humanos deixam de ser compreendidos como unidades monolíticas e transparentes e passam a considerar-se antes como um

equilíbrio precário de forças que, por vezes, chocam com as exigências do sistema social e económico.

Neste capítulo, a autora demonstra também a ligação indissociável entre *liberdade* e *indivíduo* na modernidade. Com efeito, embora não seja tão transparente como pode parecer, o conceito de *liberdade* é um traço essencial da tradição filosófica do ocidente, estruturando-se em duas vertentes semânticas predominantes: individualidade e distanciamento. Assim, por um lado, a sua significação está associada àquilo que cada um tem como próprio e, por outro lado, à ideia de separação face a leis e regras, ao desafio da ordem vigente. O que está aqui em causa é um dos problemas essenciais da época moderna: como pensar as normas numa sociedade de indivíduos livres? Como harmonizar a tese da liberdade individual com leis quer do mundo natural, quer do mundo social? É também o problema de articular a *liberdade* enquanto aptidão que cada um tem de pensar e de actuar por si com a *liberdade* enquanto capacidade universal, partilhada por todos.

Movendo-se numa teia de conceitos – acção, vontade, poder, razão, sujeito – a sua ressignificação irá passar, precisamente, pelo questionar da ideia de sujeito que, a partir dos contributos de Foucault e das correntes pós-modernistas, passará a ser entendido como construído a “partir do exterior”, ou seja, de dispositivos sociais, culturais e linguísticos. Neste contexto, o ser humano passa a ser perspectivado, não como naturalmente livre, mas como o ser que se constrói como ser livre, pois, na nossa tradição, a *liberdade* é constitutiva do discurso através do qual o “eu” se forma. Concomitantemente com a chamada de atenção para o carácter restritivo da noção liberal de *liberdade*, como o direito (apenas de alguns) a não serem coagidos, a filósofa alarga a sua crítica, mostrando

que, sendo construída por esse processo de socialização e formação do “eu” através da educação, a *liberdade* seria garantia de submissão, conformidade a uma série de códigos que presumidamente procedem de cada um. A razão de não sermos livres não estará na submissão às forças naturais, mas no facto de sermos construídos a partir do “social”.

Quer enveredando por uma via mais naturalista, associada à ideia de dignidade natural, quer por uma via mais racionalista/moralista, que distingue desejos bons e desejos perversos que deverão ser reprimidos, o que acontece durante toda a modernidade é que é apresentado como natural o que foi socialmente construído e, neste âmbito, inclui-se a questão do género. A *liberdade*, quer como é concebida pelos enciclopedistas franceses (liberdade de acção), quer como dignidade e como capacidade de autodomínio e de pensar por si, exclui as mulheres. Na filosofia moderna, filosofia da consciência, da liberdade, do sujeito, segundo a oportuna expressão da filósofa, as mulheres foram postas “de quarentena” (29).

Na sequência da exposição de alguns problemas colocados pela perspectiva moderna de *liberdade* e com o propósito de que o conceito seja repensado à luz da acção política contemporânea, Galcerán inicia o segundo capítulo com a apresentação de uma dificuldade: como explicar a acção colectiva a partir de uma posição de individualismo? Tomando como referência a tradição liberal, essa acção é entendida como “acordo”, “consenso”, “contrato”, conceitos que, segundo a autora de *Deseo (y) Libertad*, se apresentam insuficientes para pensar a sociedade contemporânea, dado que nas sociedades capitalistas avançadas a ideia de indivíduo como aquele que é detentor dos meios de produção e goza de *liberdade* face aos constrangimentos externos quase desapareceu. Contudo,

paradoxalmente, a crítica anti-capitalista dos anos 60 e 70 reclama uma maior liberdade individual contra a homogeneização e a favor da autonomia e criatividade. Trata-se, então, de equacionar a possibilidade da acção política sem que esta se restrinja aos mecanismos institucionais estabelecidos e aos acordos e pactos e sem ter como centro o indivíduo atomizado e abstracto, mas, antes, salientando que cada ser humano é individual, mas também social e é mais dependente do que independente dos sistemas sociais em que nasce e é socializado. Para a autora, a análise da acção social não se pode fazer apenas em termos estruturais ou funcionais, mas deverá ter como referência as narrativas, o discurso, a posição dos implicados.

Partindo da ideia de que a acção social se traduz na criação de instituições e de espaços de interacção social, várias questões se tornam decisivas para a reflexão, tais como: a sua legitimidade, complexidade e consistência sistémica. A vida colectiva está associada à actuação no seio de instituições, actuação essa que implica interiorização e aceitação de normas e relações específicas. O Direito surge como o complexo de leis que regulam a *liberdade*, estabelecem direitos e deveres e se apresentam com o carácter de racionalidade e universalidade. Contudo, Galcerán alerta-nos para o facto de esta universalização expressar apenas as condições de vida de um segmento da população.

Na actualidade, os sistemas sociais caracterizam-se pela complexidade e densidade, criando subsistemas consistentes e quase invulneráveis, o que parece conduzir ao fracasso qualquer acção política de transformação. Estará, então, inviabilizada qualquer prática política que se coloque como opção ao sistema dominante? Estarão as práticas e discursos que se colocam como alternativa condenados a ser “assimilados”? Para a reflexão sobre

estas questões e o modo como funciona o poder, Galcerán recorre ao contributo de diferentes autores: N. Luhmann, Habermas, Foucault. Em continuidade, este capítulo irá terminar com a abordagem dos movimentos sociais que actuam em forma de rede e que, apesar de não responderem a modelos de universalidade, permitem pensar a intervenção social e política não só como manutenção e legitimação de uma ordem estabelecida, mas como constituição de uma ordem alternativa. Estes movimentos são também interpeladores das instituições, colocando na esfera pública novos temas e exigências, novos discursos e novos agentes. Para a pensadora espanhola são relevantes e são condições mínimas dos movimentos sociais as conclusões de Foucault e Deleuze, ao considerarem que as práticas sociais se situam em contextos de dominação mas que podem ser revogadas, construindo relações sociais alternativas. Podem ser espaços onde ocorre o novo. Nos capítulos 3 e 4, a autora expõe as perspectivas de Marx e Spinoza, por um lado, no seu diálogo com Hegel e, por outro lado, como exemplos de modos de interpretar a *liberdade* e a subjectividade fora dos parâmetros de um quadro de pensamento liberal. Não obstante as diferenças, pois Marx enfatiza as condições de existência, nomeadamente, as económicas, e Spinoza destaca o papel dos afectos nas condutas humanas, há, na interpretação que a filósofa apresenta, algumas convergências entre os dois pensadores. A dicotomia indivíduo/colectivo apresentada não como oposição mas numa relação de interactividade e reciprocidade constitui uma problemática comum, bem como a negação da ideia de sujeito como indivíduo isolado, unidade idêntica e autocentrada. Não sendo mera independência, a *liberdade* também não é uma condição, mas assume-se como um processo na história em que os seres humanos, sob condições

dadas e herdadas, fazem a sua própria história (Marx) ou como produto da imaginação que, na sua vertente prática, se traduz na construção de espaços comuns (Sipnoza).

No capítulo 5, Monserrat Galcerán mostra de que modo a emancipação das mulheres, consequência de lutas feministas, também contribuiu para pôr em causa a noção clássica de “sujeito livre” e abriu caminhos para uma nova forma de construir a subjectividade. A tarefa que agora se coloca consiste na desconstrução da noção de “sujeito” que estruturou o pensamento misógino dos pensadores modernos que contribuíram para que a história da filosofia não se possa considerar inocente no processo de subordinação das mulheres. Este exercício passa pelo questionamento de algumas dicotomias estruturantes do pensamento ocidental, a saber, a distinção de género – homens e mulheres como dois tipos de seres humanos – e a distinção de âmbitos – cultura e natureza, cuja diferenciação coloca as mulheres na natureza e os homens na cultura como se estes não tivessem corpo e aquelas não fossem capazes de ler ou apreciar uma obra de arte. Assim, juntamente com as referências a Deleuze e à ideia de que os processos de subjectivação são construídos a partir do simbólico (que, no caso das mulheres, é o da submissão ao mundo dos homens) e a postulação de uma unidade complexa entre o somático e o espiritual, são também chamadas à colação pensadoras como Luce Irigaray e Rosi Braidotti. Para a primeira, a questão do feminismo não se refere a uma pretensa essência das mulheres mas a uma reflexão centrada no conjunto complexo de relações que criam a subjectividade e na decifração das razões pelas quais se criou uma subjectividade subalterna. Algumas dessas razões podem encontrar-se nos efeitos da teoria de Freud, que, para além do seu “biologismo”, considera a sexualidade

masculina como modelo a partir do qual se separaria a feminina. Decorrem também de uma má interpretação da experiência da reprodução. Quanto a Rosi Braidotti, esta opõe-se igualmente à ideia de que a subjectividade se constrói a partir da identidade, colocando como alternativa uma subjectividade múltipla, heterogênea, como passagem e devir. Distanciando-se do feminismo da emancipação, propõe um “feminismo encarnado”, centrado na ideia de corpos marcados por culturas, tradições e experiências diversas e relacionado com a noção de “subjectividades nómadas”, cuja construção tem lugar num espaço que é o corpo sexuado.

A obra termina (capítulo 6) com o estabelecimento da ponte entre a ressignificação do conceito de *liberdade* e a consequente reinterpretação da política, tornada “arte de construir o comum” em substituição da anterior noção de “arte de governar”.

Face ao esgotamento das democracias representativas e do Estado de bem-estar e perante os altos níveis de desmotivação política, há que encontrar novas soluções que deverão passar, segundo a filósofa espanhola, pela problematização da noção de povo e de cidadão e pelo questionamento da legitimidade das instituições de governo e do Estado. Este novo sentido da política como a experiência de começar algo novo inclui também a ideia de que, mais do que representação, ela deverá ser constituição e expressão, deverá ser uma prática flexível, incluindo questões que até aqui eram marginais ao domínio político. Reconhecendo que para muitas das perguntas não encontra resposta, Galcerán apresenta um pequeno programa correspondente aos requisitos exigíveis às novas práticas políticas: preservar a diversidade ecológica e cultural do planeta, potenciar as capacidades das populações, respeitar as mulheres, preservando a igualdade. No conjunto dos vários contributos para esta

nova teorização do político, a autora destaca Paolo Virno e Negri e o conceito de “multidão”. Citando Antonella Corsani, constata que o feminismo não é a história da construção, mas a da destruição do signifiante “mulher”, pois a distinção sexual correspondeu a uma política de discriminação com base em diferenças biológicas. E, na linha do pensamento desta feminista, Galcerán adianta, referindo-se às novas formas de organização política: “Podríamos decir que se trata de una ‘política de mujeres’ pero no porque seamos las mujeres sus protagonistas, sino porque incorpora – y debe incorporar para prevalecer – rasgos genéricos del mantenimiento del vivir como son el cuidado, el mantenimiento, el refuerzo y la atención” (198). Em síntese, trata-se de uma obra que, recorrendo a contributos significativos do pensamento moderno, pós-moderno e feminista, apresenta um plano de desconstrução de alguns conceitos basilares da modernidade, nomeadamente os de liberdade, sujeito, autonomia, corpo, acção, com o intuito de construir uma alternativa teórica que tenha tradução numa acção política emancipadora. Pondo a claro o pretensão carácter natural do que foi socialmente construído, mostra que homens e mulheres se constroem como corpos sexuais, dotados de capacidades e desejos, uns partilhados, outros opostos, do que se segue que a política deverá ter como suporte não a ideia de identidade, mas a de diversidade. A *liberdade* resignificada

traduz-se no desejo, na energia que nos leva a sair do solipsismo, a quebrar as diferentes formas de opressão e a criar subjectividades abertas à mudança e à cooperação.

A maior limitação da obra *Deseo (y) libertad* é não apresentar, de forma desenvolvida, propostas que possam integrar o que a sua autora designa como “novas práticas políticas”. Contudo, adianta alguns tópicos que poderão servir de apoio para uma acção colectiva eficaz em termos de emancipação, explicitando, desse modo, o maior desafio que se coloca à filosofia política na actualidade. Tem o grande mérito de colocar no percurso da reflexão a urgência de um novo simbólico em que as mulheres criem representações de si próprias e dos outros como agentes e não como vítimas. Cumprindo claramente o objectivo colocado na Introdução, ou seja, ficando claro que a acção colectiva só pode ter como pressuposto um conceito de *liberdade* significando cooperação e não independência, ficamos na expectativa de que esta obra tenha continuidade numa outra onde se dê forma a novos modos de organização da vida partilhada.

Deixando de lado concepções androcêntricas e redutoras, seremos ainda capazes de construir encontros, de traçar, em conjunto, a arquitectura dos espaços que habitamos? Para Galcerán, a resposta é claramente afirmativa.

Maria do Céu Pires